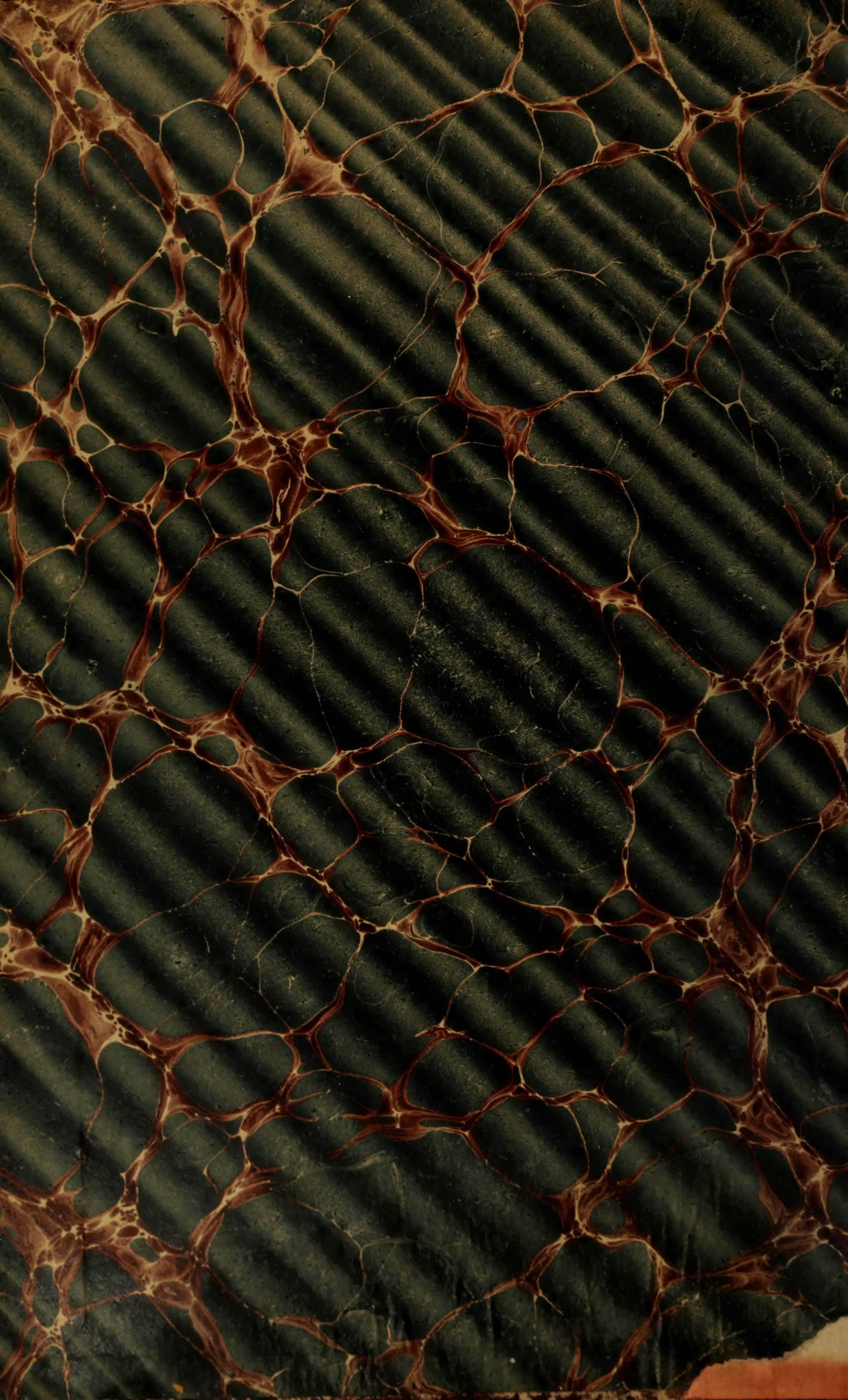
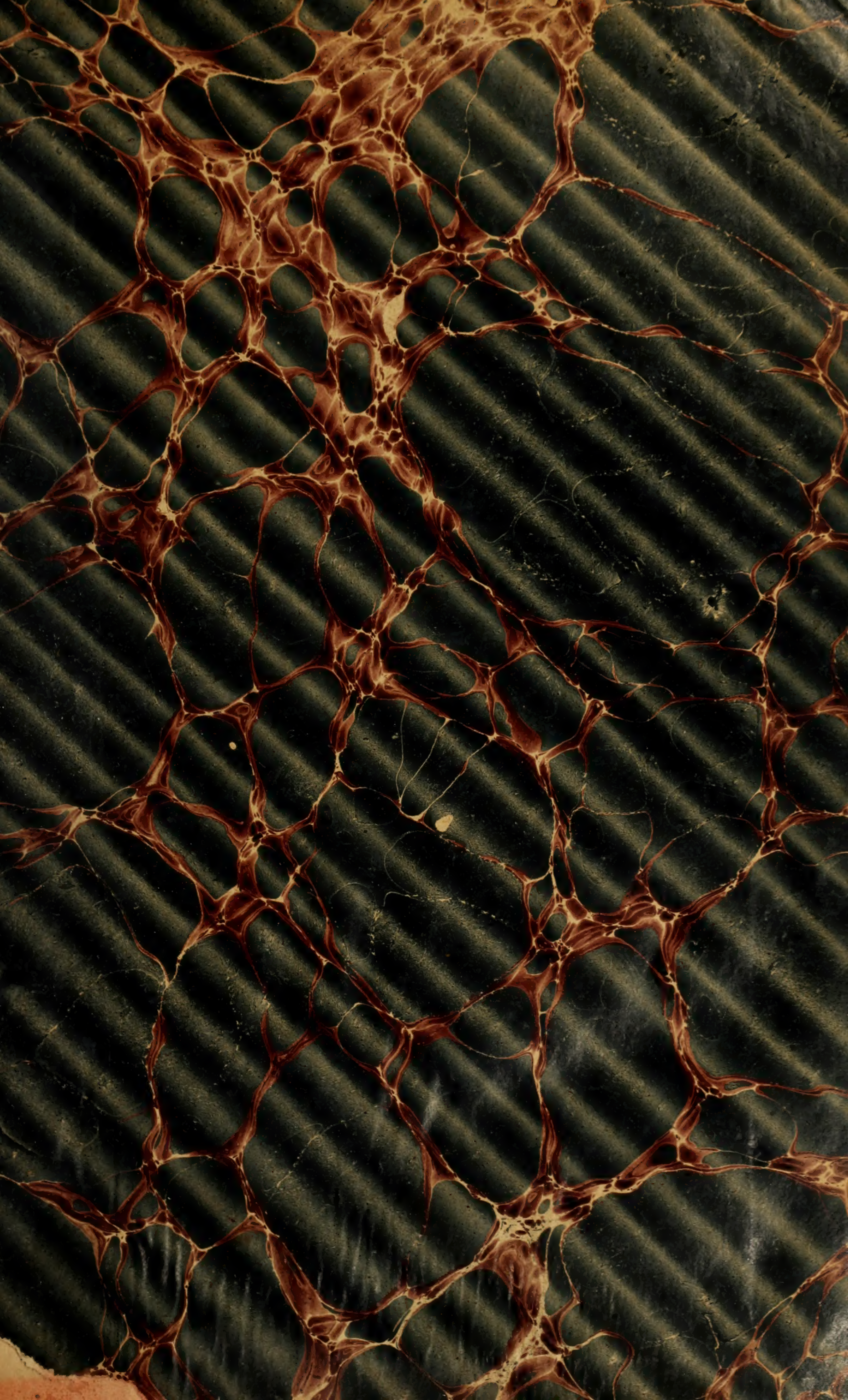




COLLEGII

SALMANTICENSIS

CARMELITARUM

DISCALCEATORUM

CURSUS THEOLOGICUS

ANICII. — EX TYPIS M.-P. MARCHESSOU.

COLLEGII

SALMANTICENSIS

FR. DISCALCEATORUM

B. MARIÆ DE MONTE CARMELI

Parenti suo Eliæ consecrati,

CURSUS THEOLOGICUS

Summam Theologicam Angelici Doctoris D. Thomæ complectens.

TOMUS QUINTUS

TRACTATUS VIII. — DE ULTIMO FINE

TRACTATUS IX. — DE BEATITUDINE

TRACTATUS X. — DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO

ILLUSTRISS. ac REVERENDISS. IN CHRISTO PATRI D. D.

CAROLO AMABILI DE LA TOUR-D'AUVERGNE-LAURAGUAIS

ARCHIEPISCOPO BITURICENSI

DICATUS

EDITIO NOVA, CORRECTA



E SOCIETATE GENERALI LIBRARIÆ CATHOLICÆ

PARISIIS
APUD VICTOREM PALMÉ
RECTOREM GENERALEM
25, via Grenella, 25

BRUXELLIS
APUD J. ALBANEL
SUCCURSALIS RECTOREM
5, foro Lovaniensi, 5

1878

INDEX LOCORUM
SACRÆ SCRIPTURÆ
QUÆ IN HOC QUINTO TOMO CONTINENTUR

EX VETERI TESTAMENTO

Ex Genesi.

4. *Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius.* 420
34. *Sed, et Sichem ad patrem, et ad fratres ejus ait, augete dotem : et munera postulate, et libenter tribuam, etc.* 280
49. *Desiderium collium æternorum.* 211
50. *Num Dei possumus resistere voluntati?* 511

Ex Exodo.

33. *Non videbit me homo, et vivet.* 355

Ex Deuteronomio.

26. *Dominum elegisti hodie, ut sit tibi Deus.* 39
32. *Dereliquit Deum factorem suum, et recessit a Deo salutari suo.* 46

Ex lib. 3 Reg.

18. *Usquequo claudicatis in duas partes? Si Dominus est Deus, etc.* 130

Ex Tobia.

13. *Per vicos ejus alleluia cantabitur.* 362

Ex Judith.

16. *Non est qui resistat voci tuæ.* 311

Ex Esther.

13. *Non est qui possit tuæ resistere voluntati.* 311

Ex Job.

4. *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles et in Angelis suis reperit pravitatem.* 316
7. *Militia est vita hominis super terram.* 297
29. *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum, quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.* 361

Ex Psalmis.

1. *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum.* 262
16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* 230
35. *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, et torrente voluptatis tuæ potabis eos.* 257
48. *Inclinabo in parabolam aurem meam.* 232
79. *Ostende faciem tuam, et salvi erimus.* 232
85. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus, etc.* 232
118. *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* 262
149. *Exultabunt Sancti in gloria.* 361
Exultationes Dei in gutture eorum. 361

Ex Proverbiis.

13. *Justus comedit, et replet animam suam : venter autem impiorum insaturabilis est.* 167, 385
14. *Errant qui operantur malum.* 321
16. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus.* 75
18. *Cum obsecrationibus loquitur pauper; et dives effabitur rigide.* 195
30. *Mendicitatem, et divitias ne dederis mihi.* 193

Ex Ecclesiaste.

12. *Deum time, et mandata ejus observa, hoc est enim omnis homo.* 262

Ex Canticis.

1. *Meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis.* 361
Curremus in odorem unguentorum tuorum. 361
3. *Inveni quem diligit anima mea : tenui eum, nec dimittam.* 290
4. *Odor unguentorum tuorum super omnia aromata.* 290
5. *Ego dormio, et cor meum vigilat.* 289

Ex Sapientia.

3. *Fulgebunt justi, et tanquam scintillæ in arundineto discurrent.* 434
8. *Attingit a fine usque ad finem fortiter, etc.* 100
14. *Tua autem pater providentia gubernat.* 100
16. *Ignis, ut nutrirentur justi etiam suæ virtutis oblitus est, creatura enim tibi factori deserviens.* 511

Ex Ecclesiastico.

1. *Ad locum unde exeunt flumina revertuntur.* 90
15. *Deus reliquit hominem in manu consilii sui : apposuit tibi ignem, et aquam, ad quod volueris porriges manum tuam : ante hominem vita, et mors, etc.* 420
31. *Beatus qui post aurum non abiit, nec speravit in pecuniæ thesauris.* 191

Ex Isaia.

1. *Væ genti peccatrici, dereliquerunt Dominum, abalienati sunt retrorsum.* 146
4. *Mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ, current, et non laborabunt, ambulabunt, etc.* 341
13. *Regem in decore suo videbunt.* 361
48. *Ait Dominus, propter me, propter me faciam.* 75
56. *Hæc dicit Dominus Eunuchis, etc. Dabo eis in domo mea, et in muris meis locum, et nomen a filiis, et filiabus.* 300
63. *Laudem Domini annunciabo super omnibus, quæ reddit nobis Dominus.* 196

Ex Jeremia.

2. *Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas.* 146

Ex Daniele.

11. *Qui ad justitiam erudiunt multos, tanquam stellæ fulgebunt in perpetuas æternitates.* 301

Ex Osea.

2. *Sponsabo te mihi in fide.* 278

Ex Habacuc.

3. *Audivi auditionem tuam, et timui.* 211

Ex Sophonia.

3. *Tunc reddam populis labium electum.* 361

EX NOVO TESTAMENTO

Ex Matthæo.

5. *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cælorum.* 191, 262
Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. 217
Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam. 304, 309
Nemo potest duobus dominis servire : aut enim unum odio habebit, et alterum diliget. 146
Nolite solliciti esse dicentes, quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur, etc. 195
10. *Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum : estote prudentes sicut serpentes, et simplices, etc.* 309
Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo. 302
13. *Fulgebunt justi sicut sol in regno Patris eorum.* 344
16. *Beatus es Simon Bar-Jona, quia caro, et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus.* 263
19. *Sunt Eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum.* 302
25. *Intra in gaudium Domini tui.* 302
26. *Tristis est anima mea usque ad mortem.* 257

Ex Luca.

2. *Tuam ipsius animam pertransibit gladius.* 308
10. *Maria optimam partem elegit.* 89, 264
21. *In patientia vestra possidebitis animas vestras.* 310
22. *Dispono vobis regnum, ut edatis, et bibatis supra mensam meam in regno meo.* 256

Ex Joanne.

13. *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea.* 264
14. *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et manifestabo ei meipsum.* 232
In domo Patris mei mansiones multæ sunt. 272
15. *Gaudium vestrum sit plenum.* 256
17. *Pater clarifica filium tuum, ut omne, quod dedisti ei, det eis vitam æternam.* 232
Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum. 216, 232, 264
Pater, quod dedisti mihi, volo, ut ubi ego sum, et illi sint mecum, et videant claritatem meam. 232
17. *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* 232

Ex Actibus Apostolorum.

20. *Beatius est magis dare, quam accipere.* 193

Ex Paulo ad Romanos.

8. *Spe salvi facti sumus.* 263
Quod videt quis, quid sperat? 271
9. *Optabam anathema esse a Christo pro fratribus meis.* 257

Ex Epistola 1 ad Corinthios.

3. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* 220
9. *Sic currite, ut comprehendatis.* 240, 287
12. *Excellentiorem viam vobis demonstro, sequimini charitatem.* 263
13. *Charitas non quærit quæ sua sunt.* 158
Charitas nunquam excidit. 237
Major horum est charitas. 255, 263

Ex 2 ad Corinthios.

1. *Sicut socii passionum estis, sic eritis et consolationis.* 335
10. *Arma militiæ nostræ non sunt carnalia, sed spiritualia.* 309

Ex Epistola ad Ephesios.

5. *Ambulate in dilectione.* 263
Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid ejusmodi; sed ut sit sancta, et immaculata. 316

Ex Epistola ad Philippenses.

2. *Omnes quærunt quæ sua sunt.* 148
3. *Sequor, si quomodo comprehendam.* 287
Quorum Deus venter est. 70, 129, 165
Gaudium meum, et corona mea. 297

Ex 1 ad Timotheum.

1. *Finis præcepti est charitas.* 263
2. *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* 297

Ex Epistola ad Titum.

1. *Quod confitentur verbis se nosse Deum; factis autem negant.* 304

Ex Jacobo.

2. *Ostendam tibi ex operibus fidem meam.* 304
4. *Scienti igitur facere bonum, et non facienti, peccatum est illi.* 496

Ex Epistola 1 Petri.

5. *Pascite qui in vobis est gregem Dei, et cum apparuerit Princeps pastorum percipietis immarcescibilem gloriæ coronam.* 301
Neque turpis lucri gratia, sed voluntarie. 400

Ex Epistola 1 Joannis.

3. *Videbimus eum sicuti est.* 216, 271

Ex Apocalypsi.

1. *Videbit eum omnis oculus.* 362
Ego sum Alpha, et Omega, etc. 75
2. *Vincenti dabo manna absconditum.* 251, 361
Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitæ. 300
Vincenti dabo edere de ligno vitæ. 250
5. *Fecisti nos Deo nostro regnum, et Sacerdotes, et regnabimus.* 297
7. *Amicti stolis albis, et palmæ in manibus eorum.* 301
14. *Habentes nomen ejus, et nomen Patris ejus scriptum in frontibus suis.* 301
Sequuntur agnum quocumque ierit. 301
Sine macula sunt ante thronum Dei. 316
19. *Gaudeamus, et exultemus, et demus gloriam ei, quia venerunt nuptiæ agni, et uxor ejus præparavit se.* 278
Beati qui ad cœnam nuptiarum agni vocati sunt. 278



INDEX

DISPUTATIONUM

ET DUBIORUM

Quæ in hoc quinto tomo una cum quæstionibus et articulis D. Thomæ continentur.

TRACTATUS VIII

De ultimo fine.

QUÆSTIO PRIMA.

De ultimo fine hominis. 1
Art. 1. Utrum homini conveniat agere propter finem? 3
Art. 2. Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ? 4

Disputatio I.

De fine humanorum actuum in communi : necnon de mediis ad illum in communi sumptis. 6
Dub. 1. Utrum non tantum finis, sed etiam media intrinsece participent rationem boni? 6
Dub. 2. Qua ratione bonum, quod ad convertentiam cum fine dicitur, cum illo identificetur. 16
Dub. 3. Utrum illud dumtaxat bonum, quod habet rationem finis, sit objectum specificativum voluntatis : media vero ad objectum materiale pertineant? 18
Dub. 4. Utrum objectum formale actus electionis sint media, vel finis? 38

Disputatio II.

De actionibus, quæ fiunt propter finem : ubi primo natura actionis humanæ examinatur. 53
Dub. 1. Utrum recte statuerit D. Thom. omnes, et solas illas actiones proprie dicendas esse humanas, quæ a voluntate deliberata procedunt? 53
Dub. 2. Utrum omnes actiones humanæ a voluntate elicitæ habeant esse proprie, et formaliter propter finem? 60
Dub. 3. Utrum omnes actiones humanæ a voluntate imperatæ, etiamsi assumantur per modum finis ultimi, habeant esse propter finem? 69
Dub. 4. Utrum Deus in suis actibus liberis agat proprie propter finem? 74
Dub. 5. Utrum ratio proxima, et formalis ex parte creaturarum terminandi dilectionem Dei, et causalitatem ejus finalem, sit ratio medii proprie dicti, aut in quo consistat? 80
Dub. 6. Utrum actus necessarii divinæ voluntatis proprie sint propter bonitatem divinam, tanquam propter rationem finalem? 90
Dub. 7, An, et quomodo creaturæ non rationales operentur propter finem. 94
Art. 3. Utrum actus humani recipiant speciem ex fine? 102

Disputatio III.

De finibus intermediis, sive non ultimis. 102
Dub. 1. Utrum dentur fines intermedii, qui ordinentur ad alium finem, sine eo, quod veram, et propriam rationem finis amittant? 103
Dub. 2. Utrum intermedia respectu anteriorum exerceant proprie rationem finis? 113
Art. 4. Utrum sit aliquis finis humanæ vitæ? 126
Art. 5. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines? 128

Disputatio IV.

De natura, unitate, vel pluralitate finis ultimi. 128
Dub. 1. Utrum voluntas possit simul actualiter appetere plures ultimos fines adæquatos, et totales? 129
Dub. 2. Utrum voluntas possit simul habitualiter appetere plures fines omnino ultimos? 135
Dub. 3. Qua ratione peccans mortaliter constituat finem ultimum in creatura. 146

Dub. 4. Utrum justus peccans venialiter habeat pro fine saltem negative ultimo bonum inordinatum, circa quod peccat : aut quis sit ultimus finis illius actus? 172
Art. 6. Utrum homo omnia, quæ vult, velit propter ultimum finem? 181

Disputatio V.

De actionibus, quæ fiunt propter ultimum finem. 181
Dub. unic. Utrum quidquid homo vult, velit propter ultimum finem, referatque in illum omnes suos actus? 181
Art. 7. Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum? 187
Art. 8. Utrum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant? 187

TRACTATUS IX

De Beatitudine.

QUÆSTIO SECUNDA.

De his, in quibus hominis beatitudo consistit. 189
Art. 1. Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis? 190
Art. 2. Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus? 194
Art. 3. Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria? 196
Art. 4. Utrum beatitudo hominis consistat in potestate? 198
Art. 5. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono? 198
Art. 6. Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate? 199
Art. 7. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ? 200
Art. 8. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato? 201

QUÆSTIO III.

Quid sit beatitudo. 203
Art. 1. Utrum beatitudo sit aliquid increatum? 203
Art. 2. Utrum beatitudo sit operatio? 204
Art. 3. Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum? 204
Art. 4. Utrum si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus, an voluntatis? 205

Disputatio I.

De beatitudine formali, quantum ad ejus essentiam. 206
Dub. 1. Utrum beatitudo nostra formalis sit ipsa divina essentia, ut unita per illapsum cum anima beati? 206
Dub. 2. Utrum beatitudo formalis consistat in aliquo habitu, an vero in sola actuali operatione? 213
Dub. 3. Utrum beatitudo formalis sit una simplex operatio : vel plures essentialiter includat? 227
Dub. 4. Utrum operatio, in qua essentia beatitudinis consistit, sit in actus intellectus, vel voluntatis? 231
Dub. appendix. In quo actu beatitudo supernaturalis hujus vitæ consistat. 262
Art. 5. Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici? 268
Art. 6. Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum? 269
Art. 7. Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum scilicet Angelorum? 270
Art. 8. Utrum beatitudo hominis consistat in visione divinæ essentiæ? 270

QUÆSTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur. 273
Art. 1. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem? 273
Art. 2. Utrum in beatitudine sit principalius visio, quam delectatio? 276
Art. 3. Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio? 277

Disputatio II.

De dotibus animæ beatæ. 278
Dub. 1. Quot, et quæ sint dotes animæ beatæ. 278
Dub. 2. Utrum dotes animæ sint habitus, an vero actuales operationes? 283
Dub. 3. Utrum dos comprehensionis sit habitus, vel actus; aut in quo consistat? 287
Dub. 4. Utrum dotes in omnibus beatis reperiantur? 295

Disputatio III.

De sanctorum aureolis. 297
Dub. 1. Quid, et quotuplex sit aureola. 298
Dub. 2. Quibus conferenda sit aureola martyrii. 303
Dub. 3. Quibus Virginibus aureola debeatur. 309
Art. 4. Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis? 315

Disputatio IV.

De beatorum impeccabilitate. 316
Dub. unicum. Utrum beati ab intrinseco, et ex ipsa natura beatitudinis sint omnino impeccabiles? 316
Art. 5. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus? 333
Art. 6. Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis? 335

Disputatio V.

De dotibus corporum beatorum. 335
Dub. 1. Quæ sint dotes corporis glorificati : et unde originentur. 336
Dub. 2. Utrum omnes prædictæ dotes sint formæ positivæ : et ad quod genus pertineant? 346
Dub. 3. Utrum in beatitudine omnes potentiæ sensitivæ exerceant suas operationes? 361
Art. 7. Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona? 368
Art. 8. Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum? 369

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis. 370
Art. 1. Utrum homo possit consequi beatitudinem? 370
Art. 2. Utrum unus homo possit esse beatior altero? 371
Art. 3. Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus? 371
Art. 4. Utrum beatitudo habita possit amitti? 371
Art. 5. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem? 372

Disputatio VI et ultima.

De beatitudine, sive felicitate naturali. 373
Dub. 1. Utrum sit possibilis, et existat de facto aliqua felicitas naturalis, quæ proprie, quamvis imperfecte, nomen beatitudinis mereatur? 373
Dub. 2. In quo operatione beatitudo naturalis consistat? 386
Dub. 3. In quo statu consequantur homines beatitudinem naturalem? 394
Art. 6. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ? 395
Art. 7. Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur? 399
Art. 8. Utrum omnis homo appetat beatitudinem? 399

TRACTATUS X

De voluntario, et involuntario.

QUÆSTIO VI.

De voluntario, et involuntario. 400
Art. 1. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium? 401
Art. 2. Utrum voluntarium inveniatur in brutis? 402

Disputatio I.

De essentia, et aliquibus divisionibus voluntarii. 403
Dub. 1. Quid sit voluntarium : et quot modis dicatur? 403
Dub. 2. Utrum voluntarium proprie dictum dividatur in imperfectum, et perfectum : et quæ sit hæc divisio? 412

Disputatio II.

De voluntario libero. 418
Dub. 1. Utrum sit aliquod voluntarium liberum libertate indifferentiæ? 418
Dub. 2. Quæ indifferentia sit de ratione libertatis? 429
Dub. 3. Utrum libertas formalis primo, et per se tantum conveniat voluntati? 443
Dub. 4. Utrum libertas in actibus elicitis sit aliqua ratio intrinseca : et quæ sit ejus essentia? 446
Dub. 5. Utrum voluntas viatoris per se necessitetur ad speciem, vel exercitium alicujus actus? 448

Disputatio III.

De divisione voluntarii perfecti in liberum, et necessarium. 455
Dub. 1. Utrum sub voluntario perfecto, non solum contineatur liberum, sed etiam necessarium : et quod ex illis sit perfectius? 455
Dub. 2. Utrum divisio voluntarii perfecti in liberum, et necessarium sit essentialis? 463
Art. 3. Utrum voluntarium possit esse absque omni actu? 466

Disputatio IV.

De voluntario indirecte, sive per omissionem. 466
Dub. 1. Utrum possit dari omissio voluntaria sine actu, qui sit causa omittendi? 466
Dub. 2. Utrum omissio ut sit voluntaria requirat debitum non omittendi? 494
Art. 4. Utrum violentia voluntati possit inferri? 504
Art. 5. Utrum violentia causet involuntarium? 505

Disputatio V.

De violento. 506
Dub. 1. Quid sit violentum : et qualiter involuntarii causa existat? 506
Dub. 2. Utrum Deus alicui creaturæ violentiam inferre possit? 511
Dub. 3. Utrum voluntas in ordine ad seipsam possit violentiam pati? 516
Art. 6. Utrum metus causet involuntarium? 522
Art, 7. Utrum concupiscentia causet involuntarium? 528
Art. 8. Utrum ignorantia causet involuntarium? 529
Reliquas quæstiones hujus tract. cum suis articulis, et eorum adnotatiunculis reperies a pag. 530 usque ad finem.



TRACTATUS

OCTAVUS

DE ULTIMO FINE.

A fine exordium sumimus, acturi cum Angelico Doctore in hac secunda Theologiæ parte de humanis actibus, moralibusque operationibus. Nec invertimus ordinem : omnis quippe actio humana ex finis amore proficiscitur, ad ipsumque finum tendit : *Oportetque* (ait D. Thom. in præsenti) *ex fine accipere rationes eorum, quæ ordinantur ad finem.* D.Thom. Unde et Philosoph. 2 Physic. textu 89 finem principio comparat : quia sicut principium in speculabilibus, ita in practicis, et operabilibus ab homine se habet finis. Recte igitur tractatum hunc, in quo tam de fine in communi, quam de fine ultimo in communi, etiam sumpto agitur, aliis hujus secundæ partis, ubi de actibus humanis, de eorum bonitate, et malitia, de virtutibus, et donis, de vitiis, et peccatis, et cæteris, quibus homo in prædictum finem tendit, aut ab illo avertitur, agendum est, præmittimus : ut habita notitia ejus, quod in hac materia rationem principii sortitur, postmodum de aliis, quæ ex illo derivantur, et per ipsum regulantur, commodius, et utilius tractetur. Cum autem finis (ut ex sequentibus patebit) habeat esse, vel adæquatum, vel præcipuum nostræ voluntatis objectum, in quo tanquam in proprio perfectivo, complemento, et termino delectatur, et quiescit ; ex hoc ipso ejus cognitio, atque adeo notitia hujus tractatus fortius animum ad sui assecutionem allicere debet : quia cujus delectat amor, nequit non grata esse scientia, et cognitio. Quod in causa fuit August. lib. 9 de Civit. D. Aug. Dei, ut totam hominibus philosophandi, et addiscendi rationem ad amorem finis reduxerit. *Nulla alia* (inquit) *philosophandi hominibus causa est, nisi finis boni.* Absolvit autem hunc tractatum Angelicus Doct. in 1 q. hujus 1, 2 quem nos ejus tutissimis vestigiis, tam in minimis, quam in maximis inhærendo, quinque disputationibus explicare curabimus. Utinam tanto Magistro Duce, tam in hoc, quam in reliquis, qui supersunt hujus nostri cursus tractatibus, verum sensum, et mentem ipsius assequi, proindeque scopum veritatis attingere et optatum finem consequi valeamus.

QUÆSTIO I

De ultimo Fine Hominis, in octo Articulos divisa.

PROŒMIUM

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ, et deinde de his, per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare : ex fine enim oportet accipere rationes eorum, quæ ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet, primum considerare de ultimo fine in communi. Deinde de beatitudine. — Circa primum quæruntur octo.

1. Quamvis intentum D. Th. in hac q. (ut titulus, et prooœmium demonstrant) potissimum sit agere de ultimo fine humanæ vitæ, a quo proinde totus tractatus appellationem desumit : voluit nihilominus, ut rectum doctrinæ ordinem observet, juxta Philosophi præscriptum ab universalioribus inchoare; et deinde ad minus universalia procedere. Quocirca in tribus prioribus articulis, nihil speciale nobis tradit, sed agit dumtaxat de his, quæ spectant ad finem humanorum actuum in communi sumptum, secundum, quod ultimo, et non ultimo, præscindit. Post communem vero doctrinam exorditur art. 4 propriam disput. de fine ultimo : eamque prosequitur usque ad finem quæst. Quem ordinem nos similiter observabimus.

2. Cæterum, quia circa essentiam, et multiplicitatem finis specialem disputationem, aut dubia excitare non vacat (id enim potius ad Philosophiam pertinet, de quo videri possunt N. Complut. lib. 2 Physicor. disp. disp. 14) oportet pro luce eorum, quæ in discursu tractatus dicenda sunt, hic vice prooœmii communem finis diffinitionem, aut saltem *quid nominis* aperire, et aliquas ejus acceptiones, et divisiones tradere : necnon et naturam medii, quod finis correlativum est, aliqualiter explicare. (N. Compl.)

(Nomen finis.) Nomen ergo *finis* in unaquaque re (si etymologiam spectemus) proprie significat terminum, per quem ultimate finitur, consummatur, aut completur. Et ideo juxta diversos modos rem aliquam terminandi, diversimode nomen hoc accipi solet. Nam aliquando *finis* dicitur terminus continui : sicut in fundo, vel linea finis est extremum, per quod terminantur. Aliquando vocatur *finis* ultima perfectio, et consummatio rei : sicut dicitur finita domus, cum consummata est, ut inhabitari possit : et vestis, cum consuta est, ut possit indui. Aliquando sic appellatur adæquata rei comsumptio : qua ratione consumptibilia finita esse dicimus, quando sunt omnino consumpta. *Finis* quoque dicitur in omnibus, quæ corrumpi, aut destrui possunt, eorum desitio : ut mors dicitur finis hominis : et omnium corruptibilium finis est eorum corruptio. Nullo tamen ex his modis utimur in præsenti nomine *finis* ; sed est propria, et specialis acceptio apud Philosophos, et Theologos, secundum quam finis dicitur terminus humani actus, seu ad quod actio humana terminatur : ita ut hujusmodi actionis tendentia, et quod per eam actum, vel volitum est, ad prædictum terminum ordinetur, et in eo aliquo modo sistat. Et finis in hac acceptione spectat proprie ad nostrum tractatum, et est una ex quatuor generib. causarum, quas Philosoph. enumerat lib. 2 Physic. c. 3 soletque ad distinctionem aliorum, quos diximus, appellari *finis intentionis* : eo quod est proprium nostræ intentionis objectum, et omnis humana actio intentio est aliquo modo, vel intentione dirigitur. Adhuc autem finis sic sumptus duas admittit acceptiones : aliam magis latam, secundum quam tam finem proprie dictum, quam media, quæ ad illum ordinantur, comprehendit. Nam licet media non terminent simpliciter actum humanum, bene tamen secundum quid, et ex hac parte habent quodammodo rationem finis. Alia est acceptio magis propria. (Arist.)

pria, secundum quam finis sumitur, ut condistinguitur a mediis : et in hac acceptione regulariter in præsenti tractatu illum accipimus.

Diffinitio. Phil. 3. Hujus autem finis proprie dicti naturam recte explicuit Philosoph. loco nuper citato, et 1 Ethic. c. 7 necnon 2 et 5. Metaph. sic illum definiens : *Finis est, cujus gratia cætera fiunt.* Quam diffinitionem omnes Philosophi, et Theologi amplectuntur. Per eamque significatur, esse de ratione finis, ut sua bonitate, et propter illam alliciat agens ad sui amorem, necnon ad volendum propter ipsum alia, quæ ad finem ordinantur, et rationem medii sortiuntur. Ex quibus duabus rationibus, prima, nempe *appeti*, vel *esse appetibile propter se*, est essentialis, et primaria ratio finis, atque adeo omnino indispensabilis in illo : posterior vero, videlicet *appeti alia propter ipsum*, est completiva finis, et quasi secundaria ejus ratio consecuta ad aliam priorem : quamvis Arist. per hanc secundam tanquam nobis notiorem, et cum prima (saltem in actu primo) indispensabiliter connexam, naturam finis explicuerit. Quæ D.Thom. est expressa doctrina D. Th. infra q. 8 ar. 3 et q. 22 de Verit. art. 14 et 15, desumiturque ex illo axiomate ejusdem Philosophi c. 2 : *Propter quod unumquodque tale, et ipsum magis.* Et ex illo ejusdem Phil. Philosophi 1 Metaph. c. 2 : *Quod in aliquo genere reliquis est causa, ut sint talia, ipsum est maxime tale.* Cum igitur finis per suam bonitatem alliciat agens ad hoc, ut alia appetat propter ipsum, erit ipse maxime appetibilis propter se, finalemque causalitatem secundum hanc rationem primo, et per se exercebit : de quo iterum disp. 2 dub. 2.

Divisio. 4. Dividitur autem finis primo in finem *cujus gratia*, et in finem *cui. Cujus gratia* dicitur bonum illud, quod propter se appetitur, et alia propter ipsum : finis vero *cui* vocatur subjectum, vel persona, cui tale bonum appetitur. Ut in medicina, sanitas habet esse finis, *cujus gratia* : quia illa est quæ propter se desideratur ; homo vero qui est sanandus habet esse fiins *cui* : quia sanitas non appetitur nisi homini. Arist. Desumiturque hæc divisio ex Arist. lib. 2 de Anima, c. 4. Deinde finis *cujus gratia* D.Thom. subdividitur à D. Th. art. 4 hujus q. et q. seq. art. 7, aliisque in locis in finem *qui*, seu *cujus* (ut Angelicus Doctor loquitur) et in finem *quo*. Primus est ipsa res, vel objectum, quod adipisci desideramus : secundus adeptio, et consecutio talis rei. Et ideo prior potest, et solet appellari *finis objectivus* ; posterior vero *finis formalis*. Utraque autem hæc divisio, et subdivisio non proprie est totius potentialis in partes subjectivas ; sed est divisio totius actualis : et ideo membra dividentia non tam habent esse diversæ species finis adæquatæ, et completæ, quam diversæ partes, ex quibus integra ratio finis coalescit. Et ratio est perspicua : quia nec finis *cujus gratia* movet appetitum, nisi in ordine ad finem *cui*, nec finis *cui* nisi ratione finis *cujus gratia*. Nec similiter finis *qui*, seu *objectivus* habet movere, nisi in ordine ad sui assecutionem, ac proinde in ordine ad finem *quo*, et formalem : nec finis formalis, nisi, ut est assecutio finis *qui*. Unde nunquam voluntas perfecte intendit aliquem finem nisi secundum quod in eo concurrunt omnes istæ rationes.

5. Tertio divisione totius potentialis, sive generis in species, sive analogi in analogata dividitur finis in *proximum*, *et remotum*. Finis proximus est ille, in quem actus proxime, et immediate ordinatur, qui etiam dicitur *finis operis, et finis intrinsecus*, eo quod actus in illum ab intrinseco, et suapte natura tendit : et hic finis respectu cujuscumque actus coincidit cum objecto. Finis *remotus* dicitur ille, in quem actus remote, et mediate ordinatur ex sola operantis intentione : et propterea communiter appellatur *finis operantis, et finis extrinsecus*, imo et absolute solet insigniri nomine *finis* ; sicut finis, operis absolute appellatur *objectum*.

Postremo dividitur finis in *ultimum* ; et *non ultimum*. Ultimus est, qui non subordinatur alteri, sed potius omnes alii fines ei subduntur : qui etiam propter hanc rationem appellantur *non ultimi*. Non est autem hæc divisio omnino eadem cum præcedenti (ut quidam autumant) : quia nec finis ultimus coincidit semper cum fine remoto, nec finis proximus cum non ultimo ; imo aliquando ipse finis ultimus est etiam finis proximus : ita patet in actu Charitatis, respectu cujus Deus, ut est in se, habet esse simul finis proximus, et ultimus. Sicut etiam dantur plures fines remoti, qui in ultimiorem finem ordinantur, ac proinde nequeunt habere rationem finis ultimi, ut intuenti constabit.

6. Post aliqualem notitiam finis, oportet etiam aliquid prælibare de mediis : eo quod media (ut diximus) ex propria sua Quid sit medium.

ratione ad finem referuntur. Unde etsi in hoc tractatu potissime de fine, maxime vero de ultimo agendum sit, dicemus etiam non pauca de mediis : quia correlativa juvant se mutuo in cognitione. Medium igitur (ut nomen præsefert) nihil aliud est, quam via, per quam itur ad ultimum : et ut attinet ad præsens, medium est id, per quod voluntas tendit ad exequendum finem : unde tota ratio medii proprie dicti in utilitate, et convenientia ad ducendum in finem sita est. Diximus *medii proprie dicti:* quia largo modo loquendo, quidquid appetitur in ordine ad aliquem finem, et propter ipsum, etiam si nullam importet utilitatem, vel conducentiam respectu talis finis, potest, et solet appellari *medium*. Qua ratione dicemus infra disp. 2 dub. 5 creaturas in ordine ad Deum, ut terminant ejus dilectionem posse dici *media* large, et extenso vocabulo; non autem proprie, et rigorose : quia medium in hac acceptione importat conducentitiam, et utilitatem prædictam : quæ tamen in creaturis immediate in ordine ad Deum non reperitur.

Ex quo fit, quod licet voluntas non tantum appetat finem, sed etiam media, aliter tamen, et aliter in illum, et in hæc fertur : nam finem appetit propter se; media vero non nisi propter finem, et ratio formalis volendi media, est bonitas ipsius finis. Quocirca D. Th. 1 p. q. 5 art. 6 in solut. ad 2 sic ait : *Utilia dicuntur, quæ non habent in se unde desiderentur; sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum; sicut sumptio medicinæ amaræ.* Hæc enim quatenus est medium in ordine ad sanitatem, solum potest appeti, ut utilis ad illam, et in eam ducens. Cum autem dicimus medium esse id, per quod voluntas tendit in finem, intelligendum est ordine executionis : in quantum executio medii est via, et tendentia ad assequendum finem; non vero ordine intentionis : quia potius in hoc ordine finis inducit voluntatem ad volendum, et eligendum media, et est ratio (ut diximus) appetendi ipsa. Quæ omnia præ oculis habenda sunt, quia in discursu tractatus sæpius occurrent.

D.Thom.

Animadversio.

7. Illud etiam antequam ulterius procedamus, admonendum duximus : videlicet plures quæstiones, quæ circa finis causalitatem excitari possent : cujusmodi sunt, *Utrum finis sit vera causa realis? Utrum moveat voluntatem secundum esse reale, vel secundum esse apprehensum? Quæ sit ratio in actu primo finalizandi, et movendi? In quo causalitas finis in actu secundo consistat?* et alias, quæ in præsenti ab aliquibus examinantur, a nobis consulto prætermitti : non quia eas neglexerimus, aut non scitu dignas reputemus : sed quia a nostris Compl. l. 2 Phys. (ibi enim tract. de quatuor generibus causarum, atque adeo de causa finali propriam sedem habet) dis. 14 accurate discussæ sunt. Et ideo pro hujusmodi quæstionibus lectorem ad prædictum locum, non quasi ad alienum, sed quasi ad alium nostrum tractatum remittimus; quia et hunc nostrum Theologic. et illum Collegii nostri Compl. artium Cursum, non tanquam diversos, aut in veri consonantia, aut in doctrinæ consequentia, aut in D. Thom. insequendis vestigiis, sed tanquam eumdem omnino laborem, idem opus, ibi inchoatum, hîc consummatum (sicut ipsimet Complutenses in præfatione ad Lectorem circa libros de Anima testati sunt) reputamus. Unde esset actum agere, aut hîc repetere, quæ ibi dicta sunt, aut ea, de quibus in prædicto Cursu ex professo disputatum est, rursus in examen vocare. Quapropter omnibus illis quæstionibus omissis, seu potius præsuppositis, alia, quæ Angelicus Doctor in præsenti quæstione tradit, et quæ magis ad Theologicum institutum accedunt, examinare curabimus.

N. Compl.

ARTICULUS I.

Utrum conveniat homini agere propter finem?

Ad primum sic proceditur : Videtur, quod homini non conveniat agere propter finem; causa enim naturaliter prior est suo effectu; sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat; ergo finis non habet rationem causæ, sed propter illud agit homo, quod est causa actionis, cum hæc præpositio *propter* designet habitudinem causæ; ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Præterea, illud, quod est ultimus finis, non est propter finem; sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum in 1 Ethic.; ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea, tunc videtur homo agere propter finem quando deliberat; sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat : sicut cum aliquis movet pedem, vel manum, aliis intentus, vel fricat barbam; non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed contra. Omnia, quæ sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis; sed finis est principium in operabilibus ab homine; ut patet per Philosophum in secundo Physic. ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Respondeo dicendum, quod actionum, quæ ab homine aguntur, illæ solæ dicuntur humanæ, quæ sunt propriæ hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis, in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur proprie humanæ, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem, et voluntatem : unde, et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis, et rationis. Illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt : Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem

quidem hominis actiones, sed non proprie humanæ cum non sint hominis in quantum est homo. Manifestum est autem, quod omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis, et bonum : unde oportet, quod omnes actiones humanæ propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum, quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis, et hoc modo habet rationem causæ.

Ad secundum dicendum, quod si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam ; alias non esset humana, ut dictum est. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria. Uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare, vel loqui : alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est, quod ipse actus a voluntate elicitus, sit ultimus finis : nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color. Unde sicut impossibile est, quod primum visibile sit ipsum videre; quia omne videre est alicujus objecti visibilis : ita impossibile est, quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur, quod si qua actio humana sit ultimus finis, quod ipsa sit imperata a voluntate : et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere, quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem, quæ est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi actiones non sunt proprie humanæ : quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum : et ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

Prima conclusio : Illæ actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt. •

Secunda conclusio : Finis, et bonum est objectum voluntatis.

Tertia conclusio : In omnibus humanis operatur homo propter finem.

ARTICULUS II.

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod agere propter finem sit proprium rationalis naturæ : homo enim, cujus est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum : sed multa sunt, quæ non cognoscunt finem, vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles, vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia : videtur ergo proprium esse rationalis creaturæ agere propter finem.

2. Præterea, agere propter finem, est ordinare suam actionem ad finem : sed hoc est rationis opus : ergo non convenit his, quæ ratione carent.

3. Præterea, bonum, et finis est objectum voluntatis, sed voluntas in ratione est, ut dicitur in tertio de Anima; ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

Sed contra est, quod Philosophus probat in 2 Physicor., quod non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.

Respondeo dicendum, quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis; cujus ratio est, quia materia non sequitur formam, nisi secundum, quod movetur ab agente; nihil enim reducit se de potentia in actum, agens autem non movet nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum non magis ageret hoc, quam illud. Ad hoc ergo, quod determinatum effectum producat, necesse est, quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio, sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione, vel motu tendit ad finem dupliciter. Uno modo, sicut se ipsum ad finem movens, ut homo. Alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem, ex hoc, quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quæ rationem habent, se ipsa movent ad finem; quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis, et rationis. Illa vero, quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem quasi ab alio mota, non autem a se ipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est; et ideo proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem. Natura vero irrationalis quasi ab alio acta, vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia ; sive in finem non apprehensum, sicut ea, quæ omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum, quod quando homo per se ipsum agit propter finem, cognoscit finem : sed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta cum agitur ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem; et ita est in creaturis irrationabilibus.

Ad secundum dicendum, quod ordinare in finem est ejus, quod se ipsum agit in finem. Ejus vero, quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem, quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quod objectum voluntatis est finis, et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his, quæ carent ratione, et intellectu; cum non possint apprehendere universale, sed est in eis appetitus naturalis, vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est, quod particulares causæ moventur a causa universali : sicut cum Rector Civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia officia civitatis : et ideo necesse est, quod omnia, quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

Prima conclusio : Proprium est naturæ rationalis, ut ad finem tendat quasi se agens, vel ducens in finem.

Secunda conclusio : Naturæ non rationales tendunt in finem quasi ab alio actæ, vel ductæ, non tamen cognoscunt rationem finis.

Primam et tertiam conclusionem primi articuli examinabimus in secunda disputatione simul cum doctrina articuli secundi. Secunda vero ejusdem articuli primi conclusio, plura involvit, quæ discussione egent circa distinctionem finis a medio, et circa conditiones, et naturam utriusque, tam secundum se, quam in ordine ad specificandam voluntatem ; pro quibus erit

DISPUTATIO I.

De fine humanorum in communi ; necnon de mediis ad illum in communi etiam sumptis.

Conjungimus in unum disputationem de fine in communi, et de mediis : quia illius, et horum cognitio invicem se juvant, et inter se dependent. Nam sicut media quatenus talia sunt, nequeunt cognosci nisi per ordinem ad finem : sic finis, et ea, quæ ad ipsum spectant, perfecte examinari non possunt sine relatione ad media. Circa eorum vero naturam

(suppositis illis, quæ N. Complut. loco citato præstant) sufficiet hîc examinare secundam conclusionem primi articuli D. Thom. nempe, quod *finis, et bonum est objectum voluntatis.* Cæterum, quia hæc propositio virtutes duas continet : quarum prima est, *bonum, et finem esse idem inter se*; secunda vero, *finem, seu bonum, quod est finis esse objectum voluntatis;* utraque autem difficultate non caret, quia in illis media a ratione boni, et a linea objecti voluntatis videntur excludi; seorsim, et primo loco prima pars examinanda est.

DUBIUM I.

Utrum non tantum finis, sed etiam media intrinsece participent rationem boni?

Ut in decisione hujus, et subsequentis dubii clarius, et distinctius procedamus, oportet nonnulla ad id necessaria, præsertim circa naturam boni, de qua in titulo fit sermo, præmittere.

§ I.

Præmittuntur quædam ad dubii decisionem.

Quid sit bonum. 1. Quid sit finis, et quid medium (saltem rudi Minerva) jam in procemio descripsimus. Circa alium vero terminum quem in titulo dubii posuimus, nempe *bonum;* D.Thom. sciendum est ex D. Th. q. 1 et 21 de Verit. art. 1 aliisque in locis, et ex communi Thomistarum doctrina 1 part. q. 5, passionem entis, quam *bonum transcendentale* dicimus (de hoc enim bono in præsenti fit sermo), addere supra ipsum ens, ut sit perfectivum appetitus per modum convenientis ad illum, non tantum secundum rationem specificam ipsius entis, quo modo verum est perfectivum intellectus, sed etiam secundum *esse*, quod in rerum na- Phil. tura habet : nam bonum, ut docet Philosoph. 6 Metaph. commento 8, per se primo invenitur in rebus. |Et ideo dixit D.Thom. D. Thom. citato art. 1 ex q. 1 de Verit. quod *Convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum. Unde in principio Ethic. dicitur, bonum est, quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum :* et q. 21 citata ad explicandum boni naturam utitur sæpe nonine *perfectivi alterius*, scilicet appetitus : ut videre est ar. 1, 2 et 6. Formalis ergo ratio boni in ratione convenientis, et perfectivi appetitus, sita est.

2. Quod si Ang. Doct. 1 p. q. 5 et 3 cont. Gent. c. 37, naturam boni transcendentalis non per rationem *perfectivi*, sed per rationem *perfecti* (quæ perfectivo prior est : prius enim unumquodque est perfectum in se, quam sit alterius perfectivum), explicuisse videatur; non propterea sibi contradicit. Tum, quia dici posset S. Doct. non sumpsisse nomen *perfecti* (ut sic dicamus) passive, pro eo solum, quod habet perfectionem in se ipso : sed magis quasi active, prout est idem, ac perfectio potens aliis communicari, et illa perficere : qua ratione perfectum cum perfectivo coincidit. Videturque hæc explicatio desumi ex ipsomet contextu, ubi frequenter dicitur, quod unumquodque in quantum est perfectum, in tantum est appetibile. Constat autem, quod appetibilitas, quæ est passio boni, non sequitur immediate ad rationem perfecti in se, et quasi passive sumpti, sed ad rationem perfectivi, et perfectionis respectu appetentis : appetit enim unumquodque, quod potest ei perfectionem communicare, atque adeo, quod est sui perfectivum. Tum etiam, quia licet admittamus D. Thom. usum fuisse nomine *perfecti*, quasi passive, secundum quod præcise exprimit id, quod est perfectum in se, nihil contra nos : nam tunc dicendum erit, non idcirco explicuisse per illud naturam boni transcendentalis, quasi ipsa ratio *perfecti* in se sit formalissima ratio talis boni : sed quia rem esse in se perfectum, est fundamentum, et ratio a priori bonitatis. Sicut sæpe etiam rationem prædicti boni explicuit per rationem appetibilis : ut videre est tota illa q. 5 quamvis appetibilitas formalis non tam sit de essentia boni, quam proprietas, vel quasi proprietas supponens illud, et ad ipsum consecuta, ut dubio sequenti magis explicabimus.

Utrum vero ratio ista *perfectivi*, in qua totam naturam boni constituimus, sit absoluta, vel respectiva secundum *esse*, aut secundum *dici;* aut saltem fundet relationem ad appetitum : sitque hæc relatio realis, vel rationis, aliaque huc spectantia? videri possunt apud expositores D. Thom. loco citato ex 1 parte : neque enim propria est hujus loci major circa hæc discussio. Inter alios vero rem hanc dilucide pertractat M. F. Joannes a S. Thoma in suo cursu theologico tom. 1 disp. 6 art. 1. Joan. a S.Thom.

Hanc

Hanc ergo rationem *perfectivi* appetitus, in qua consistit boni natura, supponimus (id, quod est per se notum) intrinsece, et per se reperiri in fine: quia si bonum est, quod omnia appetunt, ut Philos. dicit lib. 1 Ethic. illud utique erit maxime per se bonum, quod non solum appetitur propter se, sed etiam aliis est causa, ut desiderentur, sicut est finis. De mediis etiam supponimus denominari aliquo modo *bona*, ut ostendit communis divisio boni in *honestum, delectabile, et utile*: ex quibus duo priora habent rationem finis; posterius vero medii. Quærimus autem utrum hæc denominatio *boni* in mediis sit tantum extrinseca desumpta immediate a bonitate finis: an vero media ipsa, quatenus talia sunt, sua etiam intrinseca polleant bonitate, per quam intrinseca denominatione suo modo *bona* dicantur.

Phil.

§ II.

Statuitur prior assertio ex mente Philosophi et D. Thomæ.

Prima assertio Philos.

3. Dicendum est primo non solum finem, sed etiam media, quatenus talia sunt, participare intrinsece rationem boni. Assertio hæc desumitur ex Philosopho l. 1 Magnorum Moralium c. 5 ubi ait: *Bonorum quædam sunt fines; quædam vero non.* Illa autem, quæ non sunt fines, procul dubio sunt media, atque adeo hæc habent rationem boni. Desumitur etiam ex communi illa boni divisione, quam omnes communiter recipiunt, ab eodem Philos. 2 Ethic. c. 3 et l. 8 c. 2 et ab aliis antiquis tradita, in *honestum, delectabile, et utile*: nam bonum, honestum, et bonum delectabile pertinent ad rationem finis; bonum vero utile constituit rationem medii. Eamdem assertionem docet aperte D. Thom. infra in hac 1, 2 q. 8 art. 2 ubi ita ait: *Ratio autem boni, quod est objectum potentiæ voluntatis invenitur non solum in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem*, scilicet in mediis, et 1 p. q. 83 art. 3 inquit: *Proprium objectum electionis est illud, quod est ad finem, hoc autem in quantum hujusmodi habet rationem boni, quod dicitur utile.* De malo q. 1 art. 1: *Utilia sub divisione boni comprehenduntur.* Similia habet primo contra Gentes c. 40 2, 2 q. 33 art. 6 ad 3, ibi: *Ea, quæ ordinantur ad finem habent rationem boni ex ordine ad finem*; aliisque in locis.

Arist.

D.Thom.

Neque his testimoniis adaptari potest solutio, quam adhibent Suar. et alii ex adversariis infra referendis, videlicet quod Angelicus Doctor solum intendit, media, et ea, quæ sunt ad finem denominari *bona*; non autem per bonitatem sibi intrinsecam, sed per bonitatem ipsius finis. Nam in primo ex prædictis testimoniis expresse dicit rationem boni, per quam media *bona* dicuntur, reperiri in ipsis mediis: hæc autem locutio non potest verificari de sola extrinseca determinatione: cum nulla forma dicatur esse in illo, quod solum extrinsece denominat: non particula, *in*, manifeste significat inhærentiam, et inexistentiam in subjecto, cui applicatur. Deinde in omnibus aliis testimoniis assignatur, ut propria forma denominativa boni, ipsa utilitas mediorum, et ordo, quem dicunt ad finem: hæc autem intrinsece sunt in ipsis mediis: intrinsece enim media sunt utilia, et per ipsam intrinsecam utilitatem habent respicere finem: ergo etiam prædicta denominatio debet esse illis intrinseca. — Potestque hoc confirmari alio ejusdem D. Th. testimonio in 2 dist. 21 q. 1 D.Thom.
art. 3 ubi loquens de bonitate mediorum, et distinguens illam a bonitate finis, sic ait: *Aliquid tamen est, quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur si absolute consideretur, sed ex ordine ad finem bonitatem quamdam sortitur, quæ utilitas nominatur, etc.* Ubi, ut vides, ipsamet utilitas mediorum est propria eorum bonitas, atque adeo sicut illa est intrinseca, et propterea media intrinsece *utilia* dicuntur: sic etiam ista intrinseca esse debet, et intrinsecam denominationem *boni* mediis tribuere.

4. Eamdem sententiam tuentur ex discipulis sancti Doctoris Deza Hispalensis in 1 Deza.
dist. 3 q. 5. art. 3 notabili 1, cujus verba, quia ad debite intelligenda aliqua testimonia D. Thom. et modum loquendi plurium discipulorum ejus, non parum juvare possunt, referre placuit, quæ sunt hujusmodi. *Tertia perfectio rei consideratur per hoc, quod ad aliquid ordinatur, sicut ad finem, et bonum ejus: hæc autem perfectio, et bonitas convenit ei ab extrinseco: dicitur enim res hoc modo bona, eo quod ad bonum ordinatur. Advertendum tamen est, quod si consideretur habitudo, vel ordo rei ad suum finem, et bonum in quantum subjective, et fundamentaliter est in re, et ut sic dat rei quoddam esse respectivum: dicere possumus, quod res etiam isto tertio modo*

potest dici bona bonitate quodammodo intrinseca, et sibi inhærente : scilicet ipso esse relativo quod ipse ordo ad finem, et bonum dat rei, secundum, quod res dicitur esse ordinata ad suum finem, et bonum : nam omne esse in quantum hujusmodi, perfectio, et bonitas quædam est. Et tamen quia ista ratio bonitatis accipitur a fine, et bono, quod est rei extrinsecum, res ipsa secundum quod ordinatur ad suum finem, et bonum, dicitur absolute bona bonitate extrinseca. Hæc ille. Quæ verba notanda, et observanda sunt : quia multorum, quæ in hac materia occurrunt, continent intelligentiam. Idem tuentur sapientissimus, pariter ac religiosissimus Magister F. Petrus Cornejo observantis Carmelitanæ nostræ familiæ optima proles, atque sui temporis Theologorum facile Princeps, t. 1 tr. 5 disp. 1 n. 7 et tr. 6 disp. 5 num. etiam 7; Curiel in præsenti art. 1 § 5; Montes. tom. 1 disp. 12 q. 2; P. Gabriel Vasq. in præsenti disp. 1; Lorca disp. 5 membro 3; Valentia disp. 1 q. 1 punct. 1; Salas tr. 1 sect. 2 disp. 6 n. 32; Granado controversia 2 tract. 5 sect. 1 num. 3; Ægid. de præsentatione l. 1 de fine in communi q. 5 art. 5 § 2; M. Araujo l. 4 Metaphys. q. 6 art. 5, et alii. Favent etiam, quamvis non ita expresse loquantur, Capreolus in 1 disp. 3 q. 3 art. 1 in solutione ad objecta tertio loco contra tertiam conclusionem; Cajet. infra q. 8 art. 2; Ferrara lib. 1 contra Gent. c. 95; Medina in præsenti dub. 1 in prima solutione ad 2. Videturque esse Conradi, et aliorum, qui asserunt, quod quando D. Thom. in hoc primo articulo dixit bonum, et finem idem esse, locutus fuit de fine in latiori significatione, prout etiam media comprehendit, ut in proœmio tetigimus : quamvis enim doctrinam horum aut horum, quoad modum exponendi D. Thom. non approbemus (existimamus namque Angelicum Doctorem locutum fuisse de fine proprie dicto, ut inferius constabit), liquet tamen eos tenuisse nostram sententiam in hoc quod est tribuere bonitatem intrinsecam non tantum fini proprie dicto, sed etiam mediis.

(Cornejo. Curiel. Montes. Vazq. Lorca. Valentia. Granado. Ægidius. Araujo. Capreol. Cajetan. Ferrara. Medina. Conrad.)

Prima ratio. 5. Probatur deinde assertio ratione desumpta ex Angelico Doctore locis citatis. Media, quatenus talia sunt, dicunt intrinsecam convenientiam ad appetitum, intrinsecamque appetibilitatem ; ergo intrinsecam bonitatem. Consequentia est evidens, suppositis illis, quæ numero primo prælibavimus. Antecedens vero suadetur : nam media important intrinsecam utilitatem, et conducentiam ad consequendum finem : hæc autem utilitas, seu conducentia, aliqua convenientia est : ergo, etc.

Effugium. Dices cum Suar. utilitatem repertam in mediis esse quidem convenientiam ad finem, ad quem conducunt : non autem ad appetitum, per ordinem ad quem sumitur ratio boni.

Impugnatur. Sed contra est, quia si media ab intrinseco dicunt convenientiam ad finem, et in hac convenientia utilitas eorum sita est, nequit non talis utilitas importare convenientiam ad ipsum appetitum : quia cui convenit aliquis finis, convenire quoque debet, quod est utile, et conveniens ad talem finem.

Confirmatur : nam cui conveniens est assecutio alicujus termini, etiam est conveniens via, et medium, quæ ducunt ad talem terminum : ut patet in gravibus, quibus, quia esse in centro, est conveniens per modum termini, etiam est conveniens motus, et via ad centrum : ergo si finis, qui est terminus appetitus habet esse illi conveniens; media, et utilia, quæ conducunt ad finem, et sunt via ad ipsum, importare etiam debent similem convenientiam.

6. Confirmatur secundo, et explicatur animadvertendo, quod sicut virtus existens in lapide, v. g. per quam tendit in centrum, est quædam participatio virtutis conservativæ lapidis existentis in eodem centro : et ideo cum lapis movetur deorsum, eo velocius movetur, quo magis ad centrum appropinquat : quia per approximationem ad suam causam virtus prædicta quodammodo confortatur, et roboratur ad causandum prædictum motum, ut docet Aristot. lib. 1 de Cœlo text. 38 et ibi D. Thom. lect. 17 : ita utilitas, per quam media ducunt in finem, est quædam participatio convenientiæ, et bonitatis ipsius finis. Unde illud medium utilius est ad finem aliquem, quod magis ad illum appropinquat, quodque magis participat de ipso fine. Eo, vel maxime, quod cum media habeant rationem causæ efficientis respectu finis (propria enim causalitas eorum in finem est causalitas effectiva, ut infra dicemus) debet id, quod est formaliter in fine aliquo modo præexistere in mediis : et hæc præexistentia est aliqua participatio ipsius finis. (Arist. D. Thom.)

Hoc ergo animadverso, potest sic roborari

rari

rari impugnatio facta. Quia eo ipso, quod media sint convenientia ad finem, et cum illo conformentur, debent intrinsece participare rationem ipsius finis : ergo, si hæc ratio consistit in convenientia, et conformitate ad appetitum, debet hujusmodi convenientia, et conformitas in mediis ipsis intrinsece etiam participari. Atque adeo si in prædicta conformitate ad appetitum bonitas sita est, nequit non reperiri suo modo intrinsece in mediis, quamvis per dependentiam, et participationem a fine.

Ratio alia. 7. Secunda ratio pro eadem assertione potest proponi sub hac forma. Media quatenus talia sunt habent intrinsecam vim, et aptitudinem terminandi motum voluntatis, quamvis non terminent illum nisi cum respectu ad finem : ergo habent intrinsecam bonitatem licet dependentem a bonitate ipsius finis. Consequentia videtur perspicua : Tum quia ratio boni (ut diximus n. 1) in nullo alio quam in aptitudine terminandi, et perficiendi appetitum consistit : et ideo tantum habet unumquodque de ratione boni, quantum in illo est hujus aptitudinis. Tum etiam, quia id, quod ab intrinseco potens est terminare actum alicujus potentiæ, debet in se habere rationem objecti talis potentiæ : cum autem objectum voluntatis sit bonum, consequens est, quod si media habent ab intrinseco vim, et aptitudinem ad terminandum illius actum, rationem quoque boni intrinsece habere debeant. Antecedens vero suadetur exemplo, quo D. Thom. utitur motus corporalis, qui sicut simpliciter terminatur ad ultimum, ita secundum quid saltem terminatur ad medium, per quod itur ad ultimum : et in utroque quamvis diverso modo est vis intrinseca ad prædictum motum terminandum. Idem ergo dicendum erit de motu voluntatis tendentis per medium ad assecutionem finis : neque enim, quoad hoc potest sufficiens differentia inter utrumque istum motum constitui, ut intuenti constabit. D. Thom. Qua ratione usus fuit D. Th. 1 p. q. 5 ar. 6, ad ostendendum non solum delectabilia, et honesta, sed etiam utilia, quæ sunt media, habere rationem boni. *Nam bonum* (inquit) *est aliquid in quantum est appetibile, et terminus motus appetitus : cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum, et dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat,* etc. *Sic ergo in motu appetitus id, quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur utile*, etc.

8. Confirmatur ex eodem Ang. Doct. eadem 1 p. q. 83 ar. 3. cujus verba n. 3 retulimus : ubi ea ratione probat electionem esse actum potentiæ appetitivæ, scilicet, voluntatis, quia proprium ejus objectum, ad quod directe, et per se terminatur, est medium, seu utile ad finem : *Et hoc* (inquit) *in quantum hujusmodi habet rationem boni*; ergo in ipso medio datur intrinseca vis, et aptitudo ad prædictum actum terminandum, atque adeo bonitas intrinseca. D.Thom.

Nec refert, si dicas, rationem terminandi electionem in mediis esse bonitatem ipsius finis, media vero secundum se præcise esse objectum materiale, ad quod nulla bonitas intrinseca desideratur. Contra enim est, quod licet media nec moveant, nec terminent actum electionis nisi per ordinem ad finem, et cum dependentia ab illo, non tamen tota ratio terminandi est sola bonitas existens in fine : sed in ipsis mediis, quamvis dependenter a fine, est aliqua intrinseca vis, et aptitudo ad prædictam terminationem. Hoc autem sic suadetur : quia, ut voluntas eligat aliquod medium, non tantum movet bonitas finis, ad quem tale medium conducit, sed simul cum hac motione, movet etiam (saltem secundario) utilitas ipsius medii : vere enim utilitas ista allicit voluntatem, ut supposita intentione finis, eligat medium, quod est utile; et non eligat, sed potius respuat, quod est inutile : et ubi plura utilia reperiuntur, utilius magis allicit, et idcirco præeligitur : ergo ratione propriæ, et intrinsecæ utilitatis, et non tantum ratione bonitatis finis habent media vim, et aptitudinem ad actum electionis terminandum. Evasio. Præcluditur.

9. Confirmatur, et explicatur : nam ita se habet medium in ordine ad terminandum actum voluntatis, qui est electio, sicut conclusio syllogismi speculativi, ad terminandum actum intellectus, qui dicitur scientia actualis : ita enim comparat Ang. Doct. media, et finem ad voluntatem sicut principia, et conclusiones ad intellectum, ut videre est hac 1, 2 q. 8 D.Thom.

art. 2 et aliis quampluribus in locis : sed in conclusione datur propria, et intrinseca veritas, et cognoscibilitas distincta a veritate, et cognoscibilitate principiorum, quamvis ab illa dependens, daturque ratione talis cognoscibilitatis propria, et intrinseca vis ad terminandum actum scientificum intellectus : ergo etiam in mediis concedenda est bonitas et appetibilitas intrinseca distincta ab appetibilitate ex bonitate finis, quamvis ab ea dependens, propriaque, et intrinseca vis ad terminandum actum electivum voluntatis, quamvis hujusmodi ratio semper sit per respectum ad finem.

§ III.

Alia assertio pro plena dubii decisione.

Alia aasertio. 10. Dicendum est secundo, rationem boni non reperiri æqualiter in fine, et in mediis, sed in fine omnino per se primo, et absolute ; in mediis vero quasi secundario, et per respectum ad finem. Unde bonum, quod est finis, est bonum simpliciter absolute, et primario ; bonum autem, quod dicitur intrinsece de mediis, tantum est bonum secundum quid, diminutum, et secundarium : atque adeo licet bonum in tota sua latitudine extendat se ad finem, et ad media ; bonum tamen quod primario, et absolute tale est, coincidit cum fine, et cum illo convertitur. Hæc conclusio (quam fere omnes unanimiter recipiunt) continet, tum majorem explicationem assertionis præcedentis, tum etiam legitimam intelligentiam plurium testimoniorum Aristotelis et divi Thomæ, qui diversis in locis diversimode circa rem hanc loquuntur. Aliquando enim agentes de bono, extendunt illud non solum ad finem, sed etiam ad media, ut numero 3 vidimus. Aliquando vero bonum pro solo fine accipiunt, et asserunt cum illo converti : ut videre est apud Philosoph. libr. 2 Physicorum cap. 3 et 1 Ethicor. cap. 1 ubi postquam dixit, *Bonum est, quod omnia appetunt*, subdit : *Finium autem differentia quædam est*, etc. Pro eadem reputans divisionem boni, et finis atque adeo pro eodem ipsum finem, et bonum. Et c. 7 sic inquit : *Id, quod unicuique est bonum, eidem etiam est finis*. Et 2 Metaph. textu 8 : *Qui tollunt finem, tollunt rationem boni.* Ubi divus Thomas lectione 4 sic habet : *Remota causa finali, removetur natura, et ratio boni; eadem enim ratio boni, et finis est*. Quem etiam loquendi modum habet Angelicus Doct. 1 p. q. 5 art. 2 ad 1 et art. 4 in corpore, et ad 1 et 1 contra Gent. c. 37 et 96, q. 22 de verit. art. 13. et alibi sæpe. Quæ testimonia cum intelligi nequeant de bono in tota sua latitudine, propter illa, quæ hactenus diximus, necessario intelligenda sunt de bono, quod est tale primario, absolute, et simpliciter : ac proinde hoc genus boni debet cum fine converti ; illud vero, quod de mediis intrinsece prædicatur, secundum quid diminute, et secundario rationem boni habere debet. Eamdem assertionem secundum totum quod in ea diximus, docet D. Thom. q. 21 de verit. art. 1, ubi sic ait : *Primo, et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis ; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem prout utile dicitur bonum, etc.* Quibus verbis consonant quæ habet q. 1 de malo art. 2 : *Loquendo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem : cum enim bonum sit id, quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile est secundum se bonum : hoc autem est finis : sed quia ex hoc, quod appetimus finem, sequitur, quod appetamus ea, quæ ad finem ordinantur : consequens est, ut ea, quæ ordinantur ad finem, ex hoc ipso, quod in finem, vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant. Unde utilia sub divisione boni comprehenduntur.*

Aristot. D.Thom. D.Thom.

11. Deinde probatur nostra conclusio ratione ex prædictis locis desumpta. Bonum est perfectivum appetitus per modum convenientis : ergo illud erit primario, et absolute bonum, quod per se primo, et absolute appetitum perficit ; quod vero secundario, et secundum quid hujusmodi perfectionem communicaverit, etiam rationem boni secundum quid, et secundario sortitur : sed ratio perfectivi appetitus bono, quod est finis, convenit primario, absolute, et simpliciter ; mediis vero solum secundario, et per ordinem ad finem : ergo solum finis habet rationem boni per se primo, et simpliciter ; media autem secundum quid, et secundario. Antecedens, et utraque consequentia liquent : et etiam minor subsumpta quoad priorem partem : quoad posteriorem vero facile suadetur : nam media eo modo habent perficere appetitum, quo terminant motum ipsius appetitus : sed motum appetitus terminant solum secundum quid, scilicet per modum Probatur ratione.

modum viæ, et tendentiæ ad finem, ut numero 8 diximus : ergo secundum quid dumtaxat habent appetitum perficere.

Deinde, bonitas, quæ reperitur in mediis secundum se præcise sumpta, non est sufficiens ad terminandum appetitum, nisi dependenter a bonitate finis, et in ordine ad ipsam : non enim media sunt appetibilia propter se, sed tantum propter finem : ergo prædicta bonitas secundum se sumpta, nec perficit, nec terminat simpliciter, et per se primo appetitum ; sed secundum quid secundario, et cum dependentia a fine, ut ab eo, quod terminat, et perficit primario, et simpliciter : erit igitur eodem modo bonitas, scilicet secundario, diminute, et secundum quid ; bonitas vero finis primario, absolute, et simpliciter.

§ IV.

Refertur opposita opinio : et diluitur primum argumentum.

12. Oppositam sententiam primæ nostræ assertioni (contra secundam namque nulla militat opinio) tenet Suarez disput. 10 suæ Metaphysicæ sect. 12 num. 22 et 23 et disp. 23 sect. 6 num. 17. Ubi mediis quatenus talia sunt negat omnem bonitatem intrinsecam, asseritque solum denominari extrinsece *bona* ab eadem bonitate, quæ existit in fine : ad eum modum, quo medicina dicitur *sana*, non ab aliqua sanitate existente in ipsa, sed a sanitate animalis, cujus est effectiva. Pro qua etiam sententia Ægidius ubi supra refert Aureolum in 1 dist. 1 q. 2 art. 3. Et illam tueri videntur ex Thomistis Alvarez in præsenti disput. 1 et Greg. Martinez dub. 2 et 3 de quibus non ita constat : quia forte loquuntur juxta explicationem, quam ex Deza retulimus : appellantque bonitatem mediorum *extrinsecam*, non quia non inhæreat ipsis, sed quia desumitur per ordinem ad finem extrinsecum. Verum quidquid sit de hoc, prædicta sententia probari posset primo pluribus Arist. et D. Thom. testimoniis, in quibus rationem, et nomen *boni* soli fini attribuunt, bonumque cum fine sæpe convertunt. Consulto tamen hæc testimonia prætermittimus, quia ex dictis numeris præcedentibus constat, quomodo, etsi suadeant secundam assertionem, nullatenus priori adversantur.

(Suar. — Ægidius. — Aureolus. — Alvarez. — Greg. Mart.)

Magis tamen urgere videtur locus alter ipsius D. Thom. lib. 1 Ethicor. lect. 9. Ubi ea doctrina Philosophi sic habet : *Est aliquid, quod appetitur non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solum in quantum est utile ad aliquid, sicut medicina amara.* Ubi (ut vides) concedit Angelicus Doct. medicinæ amaræ, quod sit utilis, et medium ad finem : et simul negat ei formalem bonitatem in illa existentem, propter quam appetatur. Quod magis explicat 1 p. q. 5 art. 6 ad 2, ibi : *Utilia dicuntur, quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ,* et q. 24 de verit. art. 6 : *Tota ratio appetibilitatis ejus quod est ad finem in quantum hujusmodi, est finis.* (D.Thom.)

Confirmatur : nam juxta doctrinam D. Thom. citato loco ex 1 p. bonum dividitur in *honestum, delectabile, et utile* non sicut univocum, sed sicut analogum. Quam analogiam debere esse non proportionalitatis propriæ, secundum quam ratio significata per nomen in omnibus analogatis intrinsece invenitur ; sed proportionis, seu attributionis, juxta quam prædicta ratio solum invenitur intrinsece in principali analogato, in aliis vero per intrinsecam denominationem, ostendi Angelicus Doctor q. 21 de verit. art. 4 ubi prædictam analogiam comparat cum analogia sani respectu animalis ; medicinæ, et urinæ, quæ apud omnes est attributionis. Unde in fine corporis ita ait : *Sic ergo primo, et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis : sed secundario dicitur aliquod bonum, quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum ; sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens, et conservans, et significans.* (Confirm. — D.Thom.)

Confirmatur secundo ex alia ejusdem divi Thom. doctrina in hac 1, 2 q. 7 art. 2 ad 1, ubi ea ratione docet posse actum humanum denominari bonum, aut malum ex circumstantiis extrinsecis, quia talis actus denominatur *bonus* per modum utilis ad finem : *Et in his, quæ ad aliquid dicuntur* (subdit) *denominatur aliquid non solum ab eo, quod inest, sed etiam ab eo, quod extrinsecus adjacet.* Apponitque exemplum *in dextro, et sinistro,* quæ sæpe sic denominantur, non a relatione in eis existente, sed a relatione existente in alio, ut cum columna dicitur *dextra,* quia est ad sinistram hominis, et *sinistra,* quia existit (Confirm. alia D.Thom.)

ad dexteram : ergo ex mente D. Thom. utilia, quæ ad finem ordinantur extrinsece tantum denominantur *bona*.

Solutio. 13. Respond. ad argumentum D. Thom. in nullo ex illis tribus testimoniis negare mediis omnem bonitatem intrinsecam, sed solam primariam, et absolutam, quæ est propria finis. Et hoc voluit significare in primo, cum dixit, *media non appeti propter aliquam bonitatem in eis existentem* ; bonitas enim, quæ reperitur in mediis, quamvis sit bonitas formalis, et per se appetibilis, non tamen est appetibilis propter se : quia ly *propter*, denotat causalitatem finis quam solum potest exercere bonum, quod est tale primario, et simpliciter. Itaque aliud est, quod tribuit mediis esse per se, et intrinsece appetibilia ; et aliud, propter quod sunt appetibilia : primum dat eis intrinseca bonitas, quæ est eorum utilitas : per hanc enim sunt per se eligibilia, atque adeo per se appetibilia : secundum vero competit illis ratione bonitatis ipsius finis : quia sola hæc bonitas est ratio, propter quam aliquid desideretur.

Quod autem D. Thomas non omnem bonitatem, sed illam dumtaxat, quam diximus, a mediis voluerit excludere, non obscure colligitur ex ipso contextu, si attendatur ad ea, quæ in prædicto testimonio ex 1 Ethic. præmiserat, ubi genus causæ finalis secundum quod includit tam finem, quam media, comparat causæ efficienti, secundum quod ad principalem, et instrumentalem se extendit : et ait, quod sicut ex parte efficientis datur unum agens imperfectissimum, scilicet instrumentum, quod non agit per propriam formam, sed solum in quantum est motum ab alio, ita ex parte finis datur unum movens imperfectissimum, scilicet medium. *Quod movet appetitum non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solum in quantum est utile ad aliud, nempe ad finem, etc.* Ex qua doctrina potius utraque assertio nostra confirmatur : quia re vera instrumentum non omnino caret forma agendi sibi intrinseca, sed habet intrinsecam virtutem a causa principali receptam, per quam in ejus effectum in-

Complut. fluit, ut ostendunt Nostri Compl. lib. 2 Physic. dis. 12 q. 1. Dicitur tamen non agere per propriam formam, tum quia prædicta virtus est imperfecta, et diminuta, tum etiam, quia non convenit instrumento omnino secundum se, sed per participationem causæ principalis, et cum dependentia ab illa. Ad hunc ergo sensum, et non aliter negat D. Thomas mediis bonitatem intrinsecam, per quam possint movere appetitum. Quapropter si exemplum observari debet, dicendum est non omnem bonitatem intrinsecam excludere, sed eam dumtaxat, quæ est bonitas simpliciter, et secundum se sufficiens ad prædictam motionem, atque adeo quæ non tantum sit appetibilis per se, sed etiam propter se, quod soli bonitati finis competit ; concedere vero bonitatem diminutam, et imperfectam participatam a fine. D.Thom.

14. Quæ etiam explicatio applicanda est aliis duobus testimoniis. Nam cum loco citato ex 1 p. dicitur : *Utilia non habere in se unde desiderentur*, sensus est, non habere unde desiderentur *propter se*, et sistendo in ipsis, quamvis habeant intrinsecam bonitatem, et appetibilitatem propter aliud, ut denotant verba subsequentia : *sed desiderantur, ut sunt ducentia in alterum*. Similiter cum loco de veritate dicit, quod *tota ratio appetibilitatis ejus, quod est ad finem, est finis*, loquitur de appetibilitate, quæ constituit rationem omnino formalem, et motivam appetitus, cujusmodi est sola bonitas finis : ut dicemus dub. 3. In quo proinde non excludit aliam intrinsecam appetibilitatem, per quam media secundario, et dependenter a fine terminent suo modo appetitum.

Ad primam confirmationem dicendum est, quod sive analogia illa, secundum quam loco citato ex 1 p. dividitur bonum in *honestum*, *delectabile*, et *utile*, sit attributionis, sive proportionalitatis, nequaquam ex prædicto testimonio convinci potest bonum utile extrinsece dumtaxat denominari *bonum* : sicut id non potest convinci de bono delectabili, quod simul cum utili ponitur a divo Thoma, ut minus principale analogatum ; et solum bonum honestum, ut analogatum principale, ut videre est in solut. ad 3, ubi postquam dixit bonum dividi in prædicta tria membra, sicut analogum, quod prædicatur secundum prius, et posterius, subdit : *Per prius enim prædicatur de honesto, secundario de delectabili, tertio de utili.* Quod si hoc non obstante conceditur bono delectabili bonitas intrinseca, non est cur ea ex vi prædicti testimonii negetur utili. Solut. confirm.

15. De qua autem analogia in prædicto loco D.Thom. loquatur, non omnino constat : potest enim congruenter de utraque explicari. D.Thom.

explicari. Probabilius autem videtur ipsum loqui de analogia proportionalitatis propriæ, juxta quam ratio significata per nomen analogum invenitur intrinsece in omnibus analogatis, ut nostri Complut. optime probant in Logica disp. 10 q. 3 et 4. Neque obstat, quod Ang. Doct. tribuit prioritatem, et posterioritatem tribus prædictis bonis secundum quod sunt analogata; quæ inæqualitas videtur repugnare analogiæ proportionalitatis propriæ. Nam juxta hunc dicendi modum asserendum est, prioritatem hanc non attendi penes ordinem dependentiæ cæterorum analogatorum, nempe boni delectabilis, et boni utilis a principali analogato, scilicet bono honesto tanquam ab eo per quod diffiniantur, et a quo denominentur (quam solam prioritatem, et posterioritatem tanquam propriam analogiæ attributionis, analogia proportionalitatis excludit), sed solum est prioritas, et posterioritas secundum ordinem dignitatis, et excellentiæ, quem hæc analogia permittit : ut patet in Deo, et creaturis, substantia, et accidenti : quæ etiam quatenus sunt analogata proportionalitatis respectu entis, prædictum ordinem servant; vel saltem non excludunt. Si autem dicamus prædictam analogiam esse attributionis : sicut est analogia, secundum quam dividitur *sanum* in *animal, medicinam et urinam*, consequenter asserendum est, bonum, quod sic dividitur, prædicari intrinsece de principali analogato, scilicet de bono honesto; de aliis vero duobus, nempe delectabili, et utili, quantum est ex vi hujus analogiæ solum extrinsece : cum quo optime cohæret quodlibet ex prædictis bonis, ut subest simul cum honesto analogiæ proportionalitatis dici *bonum* intrinsece. Quemadmodum licet ens secundum quod est analogum attributionis ad Deum, et creaturas intrinsece solum significet Deum; ut tamen subest analogiæ proportionalitatis, convenit omnibus intrinsece. Idemque accidit in analogia ejusdem nominis *entis* ad substantiam, et accidens : et in analogia *boni*, et *veri* ad bonum, et verum per essentiam, et ad bonum, et verum per participationem. Sed circa hoc videri debent Complut. loco citato, ubi doctrinam D. Th. circa nominum analogiam optime elucidant.

Complut.

16. Per quod patet ad primum testimonium, quod in hac confirmatione affertur ex q. 21 de Verit. Admittimus namque analogiam illam esse attributionis : et concedimus rationem significatam per nomen *bonum*, secundum quod hac analogia commune est ad finem, et ad media, reperiri intrinsece in solo primo analogato; negamus tamen, quod eadem boni ratio ex vi alterius analogiæ, scilicet proportionalitatis propriæ (quam analogia attributionis non excludit) nequeat in omnibus analogatis, atque adeo, tam in fine, quam in mediis intrinsece inveniri, ut explicatum est.

Solut. 2 confirm.

Ad secundam confirmationem respondetur sensum D. Thom. in illo loco solum esse, quod media, et ea, quæ important relationem ad aliquid extrinsecum, possunt denominari *bona* per ordinem ad tale extrinsecum : non ita, quod ipsum extrinsecum sit forma immediate denominans; sed ordo, et proportio ad illud, quæ intrinsece inhærent ipsis mediis : ad eum modum, quo dici solet, denominationes sex posteriorum prædicamentorum, sumi ab extrinseco, ut denominationem *locati* a loco : denominationem *quando* a tempore, etc. non quia locus, vel tempus immediate per se ipsa hujusmodi denominationes tribuant, ac proinde denominationes ipsæ extrinsecæ sint, sed quia formæ denominantes ab his extrinsecis dependent : quamvis re vera inhæreant rebus denominatis, ut probant N. Complut. in Logica disp. 16 q. 1. Unde D. Thomas loco citato non absolute dixit actus humanos denominari *bonos*, vel *malos extrinsece*, sed *secundum proportionem ad aliquid extrinsecum* : quæ proportio intrinseca est in actibus, quamvis terminus, per ordinem ad quem desumitur, scilicet circumstantiæ, et finis, sit extrinsecus : et ideo in fine illius solutionis ita concludit : *Et ideo cum bonitas actuum sit in quantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet, eos bonos, vel malos dici secundum proportionem ad aliqua, quæ exterius adjacent.* Ipsa ergo proportio actus ad finem, non finis ipse, est propria forma denominans prædictos actus.

N. Compl. D. Thom.

§ V.

Alia ejusdem sententiæ fundamenta.

Secundum argum.

17. Secundo probatur eadem sententia : quia tota ratio medii consistit in tendentia, et relatione ad finem : at relativa, quatenus talia, nullam dicunt perfectionem, aut bonitatem : ergo neque media. Major, et

consequentia constant : minor habetur ex doctrina a nobis tradita tom. 2 in tract. de Trinit. disp. 6, ubi ostendimus bonum, et perfectum dici in ordine ad se, non in ordine ad aliud : et hac ratione asseruimus divinas relationes, quatenus præcise dicunt *esse ad*, non exprimere perfectionem.

Solvitur. Respondetur majorem esse veram de relatione transcendentali, et *secundum dici*; non autem de relatione prædicamentali, et *secundum esse*. Nam licet media hanc posteriorem relationem fundent, non tamen propria eorum ratio in illa consistit, sed in eo quod ipsam fundat : quæ est quædam ratio respectiva *secundum dici*. Quamvis autem relatio prædicamentalis secundum quod dicit *esse ad*, non exprimat perfectionem, ut diximus loco citato, relatio tamen transcendentalis potest illam importare. Ratio discriminis sumitur ex utriusque relationis natura : nam prædicamentalis est purus respectus ad aliud tanquam ad purum terminum, in quo proinde nulla convenientia, neque ad subjectum, neque ad ipsum terminum, neque ad appetitum importatur, et ita ex nullo capite perfectionem, vel bonitatem explicat. Transcendentalis vero, quamvis *relatio* nuncupetur, re vera est forma absoluta : et licet ordinetur ad aliquid extrinsecum, aut ab illo dependeat ; non tamen est purus respectus, sed dicit, vel influxum in terminum, vel proportionem, et commensurationem cum eo, vel participationem ab ipso, vel alias similes rationes, quæ importare possunt convenientiam, et appetibilitatem. Adde, quod si divinæ relationes secundum suum *esse ad* perfectionem exprimerent, hujusmodi perfectio non esset diminuta, et secundum quid, neque esset utilitas, sicut est bonitas mediorum : quia talis bonitas, utpote necessario involuta cum imperfectionibus Deo repugnaret; sed esset bonitas, et perfectio simpliciter, quæ haberet rationem boni honesti, et ultimi finis : hæc autem bonitas non potest convenire rei essentialiter respectivæ, et cujus totum *esse* est in ordine ad aliud, et ideo nos eam denegavimus divinis relationibus quatenus exprimunt *esse ad*. Cum quo stat, quod bonitatem diminutam, cujusmodi est utilitas, mediis concedamus, etiamsi sint respectiva : quia hujusmodi diminuta bonitas bene potest desumi per respectum ad aliud tanquam ad causam, effectum, aut finem.

Tertium. 18. Tertio probatur : nam media taliter se habent in sua bonitate, ut sublata bonitate finis, nullatenus bona remaneant ; quamvis ipsa media intrinsece non varientur : unde eadem medicina, quæ respectu hominis indigentis sanitate dicitur bona, respectu sani sæpe est nociva : ergo, quod media sint bona, aut non bona præcise est denominatio extrinseca, alias non posset variari, sine eo, quod ipsa media intrinsece mutarentur.

Respondetur animadvertendo, hoc argumentum æque procedere de utilitate mediorum, ac de bonitate. Nam eodem modo invariata natura mediorum, per solam mutationem finis desinunt esse utilia, sicut desinunt esse bona. Quare sicut ex hoc non convincitur utilitatem in mediis esse extrinsecam (ut adversarii etiam fatentur) sic neque bonitatem. Respondetur igitur media sublato, aut variato fine, remanere intrinsece bona sicut remanent intrinsece utilia : non quidem, in actu secundo, et respectu appetentis illum finem, cui jam non sunt utilia : sed in actu primo per ordinem ad alium finem, et ad alium appetitum, cui possunt esse proficua. Nec mirum si eadem media, quæ prius per ordinem ad hunc, vel illum finem, et respectu appetentis illum, denominabantur in actu secundo, intrinsece *bona, et utilia*, modo absque sui intrinseca mutatione per solam variationem ipsius finis, amittant, vel mutent prædictam denominationem, quia frequens est in denominationibus, quæ dependent a connotato extrinseco, quamvis ipsæ re vera intrinsecæ sint, variari, incipereque, et desinere absque mutatione intrinseca subjecti per solam connotati mutationem : ut exemplis ostendimus tomo 2 in tract. de voluntate Dei disp. 7 n. 55 et 56. Soluti[o]

19. Quarto arguitur prædicta sententia. Media, quatenus talia sunt, non alliciunt, nec movent voluntatem, sed hoc proprium est solius finis : ergo non habent intrinsecam bonitatem. Consequentia videtur perspicua. Antecedens vero ex eo suadetur, quia movere, et allicere voluntatem est propria causalitas finis, ut ostendunt N. Complut. citata disp. 14 q. 5, atque adeo nequit convenire mediis. Quart[um] argu[mentum]

Confirmatur, nam plura sunt media, quæ secundum se, et intrinsece nullam habent entitatem : ut cum aliquis assumit, tanquam medium ad aliquem finem omissionem hujus, vel illius actus, qui possent ad finem oppositum conducere : et cum assumit Confi[rmatur]

assumit ut medium ad excludendam miseriam, quam patitur, non esse : ergo in hujusmodi mediis nulla potest esse bonitas, vel appetibilitas intrinseca. Patet consequentia : quia eodem modo habet aliquid esse bonum, sicut ens, cum bonitas sit passio entis.

Responsio. Respondetur ad argumentum negando antecedens, si universaliter intelligatur : oppositum namque numero 9 ostendimus. Ad probationem dicendum est, causalitatem finis, secundum quod a mediis distinguitur, non esse utcumque movere, et allicere voluntatem, sed movere illam primario, et propter se : media autem quamvis habeant vim intrinsecam movendi, non tamen primario, et propter se ; sed secundario, et propter finem. Et licet media (ut per hoc replica, quæ hic fieri posset, maneat soluta) non habeant sufficientem virtutem ad movendam voluntatem, nisi finis influat : supposita tamen ejus causalitate, ipsa etiam media aliquem præstant influxum, exercentque respectu actus electionis, propriam causalitatem, quamvis incompletam, omninoque dependentem a causalitate finis, ad quam proinde reducitur.

Ad confirmationem. 20. Ad confirmationem respondetur primo, media, quæ non habent intrinsecam entitatem, atque adeo intrinsecam bonitatem, neque etiam habere intrinsecam utilitatem : sed sicut extrinsece dicuntur *bona*, sic extrinsece denominantur *utilia*. Nos autem in præsenti loquimur de mediis, in quibus intrinseca utilitas reperitur : solumque intendimus hujusmodi utilitatem esse formalem bonitatem.

Alia solutio. Respondetur secundo, quod cum voluntas privationes vel negationes, quæ secundum rem nullum *esse* habent, appetit, vel eligit ut media ad aliud, apprehendit illas sub aliqua ratione entis, et sic attribuit eis utilitatem : sicut autem ad fundandam appetibilitatem sufficit bonitas apprehensa, etsi talis bonitas ubi apprehenditur re vera non sit (juxta doctrinam, quam N. Complut. loco citato q. 4 tradunt), ita ad fundandam proportionatam bonitatem, et utilitatem, sufficit aliquid apprehendi per modum entis, licet secundum rem nullam habeat entitatem. Quæ

D.Thom. solutio sumitur ex D. Thom. infra q. 8 art. 1 ad 3 ubi sic ait : *Dicendum, quod illud, quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione : unde negationes, et privationes entia dicuntur; in quantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni*, etc.

Tertio. Respondetur animadvertendo, duobus modis posse voluntatem eligere aliquid per modum medii : vel per se, quia scilicet per se ipsum, et per propriam utilitatem conducit ad consecutionem boni : ut cum ad assequendum honorem, delectationem, divitias, etc. eligimus ea, quæ in hujusmodi fines per se ducunt, vel per accidens in ordine ad fugiendum, et cavendum aliquod malum : ut cum ad carendum miseria eligit aliquis non esse : vel ad vitandam tentationem eligit omissionem hujus, vel illius actus, qui possent esse causa ruinæ. Prima electio est actus prosecutionis ; et quia prosecutio non potest esse nisi boni, idcirco quod per talem actum eligitur, debet esse per se bonum, et utile, atque adeo debet habere per se entitatem, quæ prædictæ utilitatis fundamentum sit : et de hujusmodi mediis procedit doctrina, quam tradidimus. At vero secunda electio potius est actus fugæ, nec tam dicenda est electio boni, quam vitatio mali. Unde talis actus potest terminari ad aliquod *non esse*, ut ad privationes, vel negationes : non quia in eis sit aliqua intrinseca utilitas, vel bonitas, quæ per se conducat ad consecutionem boni ; sed quia per modum omissionis mali possunt ad id per accidens deservire : de quibus doctrina nostra non procedit.

21. Denique arguitur pro prædicta sententia. Quia si in mediis esset bonitas distincta a bonitate finis, actus terminatus ad medium, ab illo specificaretur, essetque proinde diversæ speciei ab actu, qui terminatur ad finem : et ubi in ordine ad eumdem finem essent plura, et diversa media, electio unius specie distingueretur ab electione alterius : hoc autem manifeste est falsum : ergo, etc. Minor suadetur : nam cum aliquis intendens occidere Petrum, eligit ad hujusmodi finem ensem, vel lapidem, omnes hujusmodi actus, intentio occidendi, et utriusque medii electio sunt ejusdem speciei, scilicet speciei homicidii : ergo, etc. Ad hoc argumentum constabit ex dicendis dub. 4 ubi specificatum electionis assignabimus.

DUBIUM II.

Qua ratione bonum, quod ad convertentiam cum fine dicitur, cum illo identificetur?

Ex his, quæ diximus, habetur bonum in tota sua latitudine in plus esse, quam finem : bonum vero, quod primario absolute, et simpliciter tale est, atque adeo bonum, quod solum ambit delectabile, et honestum, cum fine converti. Oportet autem, ut principium illud D. Thom. quod *bonum, et finis sunt idem*, perfecte intelligatur, examinare, quam inter se connexionem habeant ratio prædicti boni, et ratio finis : an nimirum sint idem omnino formaliter, ita quod formalitas unius sit ipsa formalitas alterius, solumque quoad nomina, vel modum significandi distinguantur. An vero solum identice unum cum alio convertatur; sicut bonum convertitur cum vero, et uno : aut verum, et unum cum fine : vel quem alium connexionis modum intrinsece observent. Et quamvis eadem militet difficultas circa connexionem medii cum bono utili, quod cum ipso convertitur : quia sicut delectabile, et honestum se habent ad rationem, et denominationem finis, ita se habet utile ad rationem, et denominationem medii : brevitatis gratia præsens dubium circa solum finem instituimus : quidquid autem in eo dictum fuerit, applicandum est proportione servata ad media.

§ Unicus.

Duabus assertionibus difficultas explicatur?

Prima assertio. 22. Dicendum est primo bonum, quod ad convertentiam cum fine dicitur, neque esse idem cum illo præcise in sensu identico : sicut identificantur verum, et bonum : neque etiam omnino formaliter, ita ut ratio, et formalitas unius in abstracto, vel in actu signato sit ipsa formalitas alterius. Utraque pars assertionis communis est inter Doctores : quam tuentur Cajetan. 1 p. q. 5 ar. 4 et in præsenti articulo 1, Capreolus in 2 dist. 34 q. 1 ar. 3 ad 6 contra primam conclus., Deza in 1 dist. 3 q 5 art. 4, Ferrar. 1 cont. Gent. cap. 37 et lib. 3 cap. 17, Nazar. citato loco ex 1 p. q. 5, Alvar. in præsenti dub. 1, Greg., Mart. dub. 2, M. Araujo ubi supr. art. 5, et plures alii.

(Cajetan. Capreol. Deza. Ferrara. Nazar. Alvar. Gregor. Mart. Araujo.)

Probatur prima pars. Probatur prima pars testimoniis Aristot. et D. Thom. qui frequenter asserunt, bonum importare rationem causæ finalis, et bonum in quantum bonum habere rationem finis; ut videre est locis citatis n. 10. Quæ locutiones majorem connexionem dicunt inter bonum, et finem, quam pure identicam. Deinde Angelic. Doct. 1 p. citata q. 5 art. 4 ad 1, ex eo docet bonum, et pulchrum, quamvis secundum rem sint idem, differre ratione : *Quia bonum* (inquit) *habet rationem finis, pulchrum vero importat rationem causæ formalis.* Ubi, ut constat, majorem connexionem, et identitatem constituit inter bonum, et finem, quam inter pulchrum, et bonum : cumque inter hæc sit connexio saltem identica; consequens fit, ut inter illa major alia inveniatur. Præterea tertio contra Gent. cap. 17 ratione 1 sic inquit : *Oportet, quod bonum in quantum bonum sit finis*, et ratione 2 : *Quidquid est finis, est hujusmodi in quantum est bonum.* Insuper q. 21 de verit ar. 2 sic ait : *Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis.* Pluresque hujusmodi locutiones apud Ang. Doct. reperiuntur, quæ de illis, quæ identice dumtaxat, et materialiter sunt idem, verificari nequeunt.

Probatur etiam, ratione ex prædictis testimoniis desumpta : quia nequit intelligi finis absque ratione boni, sicut nec bonum explicari, aut diffiniri potest nisi connotando rationem finis, et ideo (ait D. Thom. cit. q. 21 de verit. art. 1) *Omnes recte diffinientes bonum, ponunt in ratione ejus aliquid, quod pertinet ad habitudinem finis* : at quæ sic connectuntur majorem unionem dicunt, quam pure identicam, et materialem : quando quidem sola aliquorum identitas non tollit, quo minus unum sine alio intelligatur : ergo, etc. (D.Thom.)

23. Secunda vero pars ejusdem assertionis etiam insinuatur ab Arist. et D. Thom. potestque suaderi. Quia bonum, et finis diffiniuntur diversis formaliter diffinitionibus : bonum enim diffinitur, *quod est perfectivum appetitus per modum convenientis*; finis autem, *cujus gratia aliquid fit*, aut *qui est appetibilis propter se, et alia propter ipsum*; ergo important rationes formales aliquo modo distinctas : diffinitio namque explicat essentiam, et formalitatem rei diffinitæ : et ideo ubi sunt diffinitiones diversæ, diversæ etiam debent reperiri formalitates. Probat.

Confirmatur,

Confirmatur, nam bruta per sensum, et appetitum attingunt formaliter rationem boni, quod est finis, nempe boni delectabilis : et tamen non attingunt ipsam rationem formalem finis, ut disp. seq. dub. 7 ostendemus : ergo hujusmodi rationes non omnino coincidunt.

Thom. Nec refert, si objicias : Tum testimonium D. Thom. ex 2 Metaph. lect. 4 : *Quod eadem est ratio boni, et ratio finis* ; ergo eadem est utriusque formalitas. Tum etiam aliud ejusdem D. Thom. testimonium, quod adduximus ex 3 cont. Gent., nempe : *Quod bonum in quantum bonum habet rationem finis*, nam particula *in quantum* videtur importare sensum reduplicativum, atque adeo identitatem omnino formalem. Tum denique, quia si finis ingreditur diffinitionem boni, aut e converso, eo ipso unum eorum est de conceptu, et ratione formali alterius : nam cum diffinitio importet essentiam rei, id quod intrat diffinitionem, non potest esse extra essentiam. Respondetur enim primam propositionem D. Thom. scilicet, *quod ratio boni est ratio finis*, non intelligi omnino formaliter, sed fundamentaliter : et sensus est, quod ratio boni habet esse fundamentum proximum, seu ratio a priori finis, ut in seq. assertione magis explicabimus. Et eumdem sensum reddit 2ª propositio : quia particula illa, *in quantum*, non cadit supra rationem formalem finis, sed supra rationem formalem boni, et supra rationem finis fundamentalem, quæ omnino coincidunt. Ad tertium dicas, finem non ingredi in recto diffinitionem boni, sed tantum in obliquo : illa vero, quæ hoc modo ad alicujus diffinitionem spectant, licet habeant cum illo majorem conjunctionem (supposito, quod identificentur), quam pure identicam : non tamen sunt de ejus conceptu formali, ut in quampluribus diffinitionibus, quorum diffinita important habitudinem ad aliquid a se formaliter distinctum, cernere licet.

Alia assertio. 24. Dicendum est secundo bonum, quod est finis, et ipsum finem talem inter se habere conjunctionem, ut ratio boni in actu signato, et quasi abstracte sumpta sit ratio a priori, et proximum fundamentum rationis finis : in actu vero exercito ipsum bonum formaliter denominative per se, et immediate sit finis. Assertio hæc non tam probatione indiget, quam explicatione : continet enim intelligentiam plurium locorum D. Thom. et Arist. et ideo illam tuentur omnes, quos pro præcedenti retulimus, et alii, quos refert, et sequitur Ægid. lib. 1 de fine in communi q. 5 art. 1 n. 3. Pro cujus intelligentia animadvertendum est, quod cum aliquid secundum suam rationem abstracte consideratam habet esse fundamentum proximum alterius, ac proinde in actu signato ipsum fundamentaliter proxime, in actu exercito denominatur per se ab eo, exercetque munus ejus proxime, et immediate, quod est esse ipsum formaliter denominative. Ut quia quantitas v. g. secundum suam essentialem rationem habet esse proximum fundamentum extensionis localis, diciturque in actu signato fundamentaliter proxime ipsa extensio ; eadem in actu exercito suscipit per se denominationem *extensæ*, et est illud quod directe, et immediate exercet munus prædictæ extensionis. Cum ergo in præsenti dicimus rationem boni in actu signato esse fundamentaliter proxime rationem finis, in actu vero exercito ipsum bonum esse formaliter denominative finem, hæc secunda assertionis pars est explicatio primæ, et sensus integer est, quod ratio constitutiva boni est fundamentum proximum rationis constitutivæ finis, estque illud, quod munus finis immediate exercet : ac proinde, quod in actu exercito per se, et immediate *finis* denominatur. Explicatur.

25. Probatur breviter prima pars, quæ manifeste infert posteriorem : nam ex eo, quod aliquid sit bonum, et conveniens respectu appetitus, sequitur, quod sit appetibile : appetit enim unumquodque proprium bonum : ergo ex eo, quod sit bonum primario, absolute, et simpliciter sicut est illud, quod cum fine convertitur, sequitur, quod sit primario, et propter se appetibile : in quo propria, et primaria ratio finis sita est, ut in prooemio explicuimus : atque adeo hujusmodi ratio sequitur ad rationem boni, et supra illam immediate fundatur.

Dices, appetibilitatem in bono tantum esse denominationem extrinsecam desumptam a potentia appetitiva ; sicut in colore visibilitas tantum est denominatio extrinseca a potentia visiva : sed ratio finis est aliquid tenens se ex parte boni, et ei intrinsecum : ergo non consistit in prædicta ratione appetibilis. Objectio.

26. Respondetur, quod licet appetibilitas omnino formalis forte sit denominatio ex- Diluitur.

trinseca proveniens a potentia, id tamen, supra quod immediate cadit hujusmodi denominatio (quod appetibilitas objectiva dici potest) ex parte objecti se tenet, dicitque in eo aliquid intrinsecum, nempe esse proxime attractivum appetitus : et hujusmodi appetibilitas objectiva est, quam nos dicimus consequi immediate ad essentiam boni, et in qua consistit ratio finis. Nam ex eo, quod aliquid sit perfectivum respectu appetitus, quæ est essentia boni, infertur, quod sit ejusdem appetitus ad se attractivum, quod est esse appetibile. Et hæc est fortasse illa proprietas boni, quam Philosophi, et Theologi appellant *diffusivum sui*, ut non obscure colligitur ex D. Thom. q. 21 de verit. art. 1 ad 4, ubi prædictam proprietatem per habitudinem causæ finalis ita explicat : *Cum autem dicitur, quod bonum est diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causæ efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causæ finalis*, etc. Hæc enim ratio diffusivi in nullo alio consistere videtur, quam in eo, quod bonum sit attractivum appetitus, cui se debet communicare. Neque obest illud de visibilitate : nam eodem modo philosophandum est de hac denominatione, sicut de denominatione appetibilis. Distingui itaque debet duplex visibilitas : alia tenens se ex parte coloris, quæ dicit in eo vim intrinsecam ad immutandum visum, quam appellare possumus visibilitatem *objectivam* : et talis visibilitas habet se, ut proprietas ad essentiam coloris ; et alia, quæ supervenit ex ipsa visiva potentia, quam admittimus esse extrinsecam.

D.Thom.

DUBIUM III.

Utrum illud dumtaxat bonum, quod habet rationem finis, sit objectum specificativum voluntatis, media vero ad objectum materiale pertineant?

Postquam explicuimus, quod bonum cum fine reciprocetur, et quam inter se dicant connexionem : accedit secundum, quod initio disput. examinandum proposuimus ; videlicet quodnam sit proprium, et formale voluntatis objectum ; an nimirum solus finis, seu bonum, quod *finis* denominatur? An vero bonum in tota sua latitudine, prout etiam media comprehendit? Et quia cum de objecto alicujus potentiæ, vel habitus sermo est, plura occurrere solent circa objectum formale, vel materiale ; primarium, vel secundarium : per se, vel per accidens, etc. quæ rem secundum se difficilem, defectu distinctionis non parum confundunt : operæ pretium erit antequam ad resolutionem accedamus aliquas objecti divisiones breviter explicare.

§ I.

Diversi modi, et divisiones objecti explicantur.

27. Cum objectum proprie illud sit, circa quod potentia, vel habitus mediis suis actibus versantur, et quod illis quasi objicitur, ut ab eis attingendum, ex diverso modo, quo aliquid attingibile est ab aliquo actu, habitu, vel potentia, diversæ objectorum rationes, et divisiones desumuntur. Primo enim dividitur objectum in *formale*, *et materiale* : objectum formale dicitur, quod per se, et ratione sui ab habitu, vel potentia respicitur, tanquam id, a quo specificantur. In quo objecto duo distinguunt communiter Doctores : nempe rem ipsam, quæ attingitur a potentia, quam appellant rationem formalem, *quæ*, seu objectum formale, *quod* ; et rationem formalem, sub qua attingitur, quam vocant rationem, *sub qua*, seu objectum, *quo*. Esse autem in quolibet objecto formali utramque istam rationem distinguendam ostendunt bene N. Complut. in Logica dis. 4 q. 2 et dis. 19 q. 4. Objectum vero materiale appellatur, quod attingitur a potentia non ratione sui, sed ratione objecti formalis, a quo quasi formalizatur, et actuatur, ut possit prædictam attingentiam terminare. Unde D. Thom. 2, 2 q. 1 art. 1 aliisque in locis illud, quod nos diximus objectum formale *quod*, seu rationem *quæ*, appellat objectum materiale ; et solam rationem *sub qua* objectum formale ; quia illa prima ratio per hanc posteriorem formalizatur, et actuatur : et ita se habet ad ea sicut materia ad formam, aut sicut id, quod est minus formale ad aliquid formalius. Quamvis autem in rigore loquendo, hoc ita sit, jam communis usus obstinuit utramque prædictam rationem appellari *objectum formale* cum distinctione illa, *quod*, vel *quo* seu *rationis quæ*, et *sub qua*. Quare absolute loquendo, illud dicendum est objectum materiale, quod

Prima objecti divisio.

Complu

D.Thom.

quod utramque prædictam rationem præsupponit.

28. In hoc etiam materiali objecto diversi gradus objecti magis, vel minus materialis juxta majorem, vel minorem ab objecto formali recessum, assignari solent. Et ideo inter objecta materialia aliud dicitur *omnino materiale*, quod nullo modo in se attingitur, sed est præcise sub ectum, et materia objecti formalis; quod etiam dicitur *objectum per accidens;* quia tota ratio talis objecti consistit in eo, quod accidat objecto formali, et illi jungatur : qua ratione corpus dicitur objectum materiale, et per accidens respectu visus : quia licet in se ipso a potentia visiva non attingatur, est tamen conjunctum cum colore, qui attingitur ab illa per se. Aliud vero est objectum ita materiale, ut licet objectum formale tam *quod*, quam *quo* præsupponat, ratione illorum vere in se ipso attingitur, atque ita dici potest *objectum materiale per se;* sicut creaturæ dicuntur esse objectum materiale divini intellectus, et divinæ voluntatis; non tamen dicuntur objecta per accidens, quia licet ratione divinæ essentiæ, in se ipsis tamen a Deo cognoscuntur, et amantur.

Secunda divisio. 29. Secunda divisio objecti est in *primarium, et secundarium :* quæ fere eodem modo explicari potest, sicut præcedens ; quia eodem fere gradu aliquod objectum inducit conditionem primarii, vel secundarii respectu alicujus potentiæ, sicut rationem objecti formalis, vel materialis participat. Et ideo objectum omnino primarium dicenda esset sola ratio *sub qua :* quidquid vero ratione ejus attingitur, adhuc ipsa ratio formalis *quæ* habet aliquid objecti secundarii : quia in ordine ad terminandam potentiam omnino prima est ratio *sub qua :* ratio autem, *quæ*, non nisi, ut stat sub illa habet terminare. Cæterum, quia prædicta ratio *sub qua* (ut nomen præsefert) non tam habet esse objectum, et ratio attacta a potentia, quam ratio attingendi seu ratio, sub qua objectum attingitur, quamvis modo dicto inter alias objecti rationes primatum obtineat, ob idque dici possit *ratio objecti primaria*, non tamen nomen *objecti primarii* absolute sortitur : sed hoc proprium est rationis formalis *quæ;* atque adeo *objectum secundarium* absolute dicitur, quod non solum rationem *sub qua*, sed etiam rationem *qua* præsupponit, proindeque coincidit cum objecto materiali.

Tertia divisio. 30. Tertio dividitur in objectum *adæquatum*, et in objectum *inadæquatum*. Adæquatum dicitur, quod adæquat totam latitudinem potentiæ, vel habitus : non quia hæc ad alia attingenda non se possint extendere, sed quia nihil attingunt, nisi ratione prædicti objecti, et per ordinem ad ipsum. Inadæquatum vero dicetur, quod est pars objecti adæquati. Hæc autem divisio non est ita universalis, sicut duæ præcedentes ; sed est tantum subdivisio prioris. Unde ejus divisum est solum objectum formale *quod ;* ratio enim *sub qua*, utpote, a qua sumitur unitas specifica potentiæ, vel habitus, semper est aliquid formaliter indivisibile non admittens partitionem. De objecto autem materiali, quamvis, ut plurimum habeat latitudinem, non curatur, an sit adæquatum, vel inadæquatum : quia adæquatio potentiæ, sicut ejus specificatio non sumitur ab eo. Solum ergo objectum formale *quod* prædictam distinctionem admittit : quia licet aliquando etiam sit indivisibile non minus, quam ratio *sub qua :* ut patet in objecto fidei, quod est Deus trinus, et unus, aliisque hujusmodi ; aliquando tamen est aliquid genericum divisibile in varias species : ut patet in colore, qui est objectum potentiæ visivæ dividiturque per album, et nigrum, etc. Quando ergo objectum formale *quod* admittit prædictam latitudinem, habet locum illa subdivisio : nam ipsum genus, seu totum, prout omnes suas species, et partes comprehendit, dicitur *objectum adæquatum ;* quælibet autem ejus species, vel pars vocatur *inadæquatum*. Ut color, verbi gratia, secundum quod ad omnes species coloris se extendit, dicitur objectum adæquatum visus : color vero albus, vel niger est objectum inadæquatum. Ex his inadæquatis objectis unum solet esse principalius alio : ut in ordine ad intellectum nobilius objectum est Deus, quam creaturæ : et substantia, quam accidens ; quæ est alia subdivisio prædicti objecti *in principale, et minus principale*, quamvis etiam nomen *objecti principalis* non infrequenter soleat tribui adæquato.

Observatio. 31. Ubi observandum est, quod quia pars quodammodo est materialis respectu totius, et nullum ex objectis inadæquatis terminat potentiam nisi ut stat sub ratione objecti adæquati, et secundum quod illud participat, solent etiam prædicta objecta inadæquata appellari *objecta secunda-*

ria, et quodammodo *materialia* : non tamen absolute *materialia*, aut *omnino secundaria* dicenda sunt : quia cum ab objecto primario, et formali, quod est objectum adæquatum non omnino distinguantur, non ponunt in numero cum ipso : et ideo potius dici debent *objecta formalia inadæquata*, vel *objecta formalia secundaria*, aut *partes objecti secundarii*, quam *materialia*, vel *secundaria* simpliciter et absolute. Oritur autem diversitas hæc nominandi prædicta objecta, ex eo quod ipsa inter se subordinata sunt : et quod in ordine ad unum est posterius, et se habet sicut materia, ob idque dici potest *materiale*, et *secundarium*, in ordine ad aliud est prius, et habet rationem formæ, atque ita appellari potest *formale*, et *primarium*.

Nota tamen, quod licet videatur esse eadem ratio objecti primarii, et objecti formalis, necnon et objecti materialis, et objecti secundarii hoc intelligendum est de illis objectis, quæ in se a potentia attinguntur, atque adeo rationem objecti per se aliquo modo servant. Nam objecta per accidens, quæ in se ipsis non attinguntur, ut est substantia respectu visus, quamvis numerari debeant inter objecti materialia, non tamen rationem objecta secundarii sortiuntur : quia de ratione talis objecti est, ut licet secundario, et ratione alterius, in se tamen attingatur, et non omnino per accidens ad hujusmodi attingentiam se habeat. Unde objectum materiale in plus est, quam secundarium : quia etiam se extendit ad objectum per accidens, cui nomen *secundarii* proprie loquendo, attribui nequit.

Alia observatio. Deinde observa, quod in potentiis materialibus, et corporali organo affixis : ut est visus, auditus, etc. quæ ex uno actu in alium non deveniunt, vix assignari potest præter objectum formale adæquatum, et objecta inadæquata, aliquod materiale per se : quia ab hujusmodi potentiis solum objectum adæquatum, et objecta inadæquata attinguntur in se ipsis. Alia vero materialia objecta præcise sunt objecta per accidens, quia non attinguntur in se, sed conjunguntur per accidens cum eo, quod per se attingitur. Ut videre est in potentia visiva, quæ præter colorem, et ejus species nihil in se ipso attingit, (sensibilia enim communia, ut quantitas, motus, etc. quamvis attingantur a prædicta potentia in se ipsis habent se, ut modificationes objecti formalis, et ideo quoad præsens non ponunt in numero cum illo). Unde respectu istarum potentiarum solum objectum inadæquatum, vel sensibile commune dici poterunt objecta secundaria. Cæterum in potentiis spiritualibus sicut intellectus, et voluntas, quæ, vel eodem actu plura subordinate in se ipsis attingunt, vel ex uno in alium deveniunt, ultra objectum formale adæquatum, et præter objecta inadæquata, dantur alia objecta præcise materialia, quæ in se ipsis attinguntur : sicut sunt creaturæ respectu divinæ voluntatis, et divini intellectus : et sicut est proximus respectu charitatis, etc. et ita hujusmodi objecta quamvis sint præcise materialia, sunt tamen objecta per se propter rationem dictam. Et hæc proprie appellantur *objecta secundaria*, utpote ab objecto primario omnino distincta, et ad quæ potentia ratione illius, ut attingenda in se ipsis secundario se extendit. Cum autem dicimus, quod prædicta objecta secundaria attingunt in se ipsis, non intendimus, quod ipsa ratione sui moveant potentiam, aut ejus respectum immediate terminent ; sed quod, quamvis ratione alterius, et per aliud, vere tamen potentia usque ad illa se extendit cognoscendo, vel amando id quod sunt, et non tantum illud, cui conjunguntur.

32. Postremo dividitur objectum ab aliquibus in *motivum*, *et terminativum* ; cujus divisionis membra ex ipsis terminis notificantur. Est tamen circa illa observandum, objectum motivum non ideo sic appellari, quia præcise moveat potentiam, et non simul terminet : imo, quod per se primo terminare eam solet est hujusmodi objectum motivum, sed quia sic terminat, ut simul moveat. E contra objectum pure terminativum dicitur, quod ita terminat, ut (saltem per se primo) non moveat. Unde objectum motivum coincidere debet cum objecto formali, et primario, objectum vero præcise terminativum cum secundario, et materiali. Ult. divisio.

His ita explicatis, non erit difficile propositum dubium absque æquivocatione decidere. Quod ex titulo constat non procedere de objecto formali *quo*, vel ratione *sub qua* ; hæc enim ratio, ut in plurimum, est aliquid innominatum importans talem modum terminandi ex parte objecti qui sit radix proprii, et specialis modi tradendi potentiæ, cujus est objectum : sed de objecto

jecto formali *quod* primario, et adæquato, quod coincidit cum objecto motivo, et est id, quod, prout stat sub ratione, *sub qua*, specificat potentiam. Et hoc inquirimus respectu voluntatis, an sit solus finis, seu bonum, quod est finis ; an vero bonum in tota sua latitudine prout media comprehendit?

§ II.

Assertio prior : eligitur mens Angelici Doctoris.

Assertio. 33. Dicendum est primo, solum illud bonum, quod habet rationem finis, esse objectum formale, *quod*, et specificativum voluntatis, media vero ad objectum materiale pertinere. Hæc assertio satis aperte colligitur ex illis, quæ tom. 2 tract. 4 disp. 3 dub. 2 agentes de objecto divinæ voluntatis tradidimus. Videtur autem expressa D.Thom. D. Thom. in præsenti art. 1 in corp. ubi sic ait : *Manifestum est, quod omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia causantur ab ea secundum rationem sui objecti : objectum autem voluntatis est finis*, etc.; et in solut. ad 2 : *Objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color.* Effugium. Respondent Vasq., Montes. et alii infra referendi divum Thomam non loqui de objecto formali adæquato, sed de objecto principali : ut si diceremus demonstrationem esse objectum Logicæ, non quia ipsa sola sit objectum ejus formale, sed quia inter inadæquata est principalius, et ad eam aliæ secundæ intentiones, quæ etiam ad objectum formale Logicæ spectant, ordinantur. Sed contra, nam Angelicus Præcluditur. Doctor ex principio illo, quod finis est objectum voluntatis, concludit omnem actionem voluntariam, et humanam debere esse propter finem : *Quia omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti*; si autem solum esset objectum inadæquatum principale, prædicta illatio nulla esset : quia non est de ratione objecti inadæquati quantumcumque principalis, ut quoties potentia operatur, debeat esse in ordine ad illud : alioqui adæquaret totam latitudinem talis potentiæ et non esset inadæquatum. Adde exemplum de colore respectu potentiæ visivæ, quo D. Thomas utitur, non recte accommodari objecto inadæquato magis principali, ut intuenti patebit. Quod si Angelicus Doct. aliquibus in locis appellat finem objectum principale voluntatis, sumit ly *principale*, non ut distinguitur præcise contra objectum minus principale, sed ut distinguitur contra objectum secundarium, et est idem, ac objectum primarium, et specificativum, ut videre est q. 23 de verit. art. 1 ad 3 et art. 4 in corpore, aliisque in locis.

Ex quo manet etiam impugnata solutio Conradi, et aliorum asserentium D. Thomam sumpsisse nomen *finis* in latiori significatione, prout etiam ad media se extendit. — Nam cum in conclusione inferat omnes actiones humanas debere esse propter finem, et quoad hoc sermo sit de fine stricte dicto, ut omnes exponunt, et constat ex contextu, non debuit in antecedenti loqui in latiori significatione, alias committeret æquivocationem, et nihil concluderet.

Idem docet S. Doct. infra q. 8 art. 2 in corpor. ubi ex eo probat simplicem actum voluntatis, qui ab ipsa potentia *voluntas* nominatur, non terminari ad media, sed ad solum finem : *quia simplex actus potentiæ* (inquit) *est in id, quod est secundum se objectum potentiæ*, et quia objectum potentiæ volitivæ est actus finis, concludit prædictum actum terminari solum ad finem. Et in 1 dist. 45 art. 2 in solut. ad 1 sic ait : *Dicendum, quod in objecto alicujus potentiæ est duo considerare : scilicet illud, quod est materiale, et illud, quod formaliter complet rationem objecti, etc. Illud, quod formaliter complet rationem voliti, est finis, ex quo est ratio boni : et hoc intelligit Philosoph. cum dicit, quod voluntas est finis : sed ea, quæ sunt ad finem habent se materialiter ad objectum voluntatis.* Eodem modo loquitur q. 23 de verit. art. 1 ad 3 et art. 4 in D.Thom. corp. Quem sequuntur Cajet. infra q. 18 Cajet. art. 6 et in præsenti, ubi Medina dubit. 1, Medin. Alvar. disp. 1 n. 16, Greg., Mart. dub. 3 Alvar. Gregor. Mart. dicens esse sententiam communem inter Thomistas, noster Cornejo tract 6 disp. N. Corn. 5 n. 7 et disp. 6 n. 7, Salas tract. 1 disp. Salas. 6 num. 32, et a fortiori debent illam tueri Suar. et omnes qui tenent media non habere intrinsecam bonitatem, quos citavimus num. 2.

34. Ratio vero fundamentalis desumpta Vera ratio. ex Angel. Doct. potest reduci ad hanc formam. Illud est objectum formale adæquatum, et specificativum voluntatis, in quod ipsa voluntas secundum se tendit, et ad quod per se primo dicit habitudinem : sed hujusmodi est solus finis : ergo solus finis

constituit dictum objectum; atque adeo media spectabunt præcise ad objectum materiale. Consequentia est nota : et major videtur etiam perspicua : Tum quia sicut primum, quod in qualibet re invenitur, est ejus essentia, et species, et hæc in potentiis consistit in respectu per modum actus primi ad suum specificativum, ita repugnat, illud, quod aliqua potentia per se primo respicit non habere rationem objecti specificativi, atque adeo formalis adæquati. Tum etiam, quia eo ipso, quod intelligamus aliquod objectum terminare per se primo habitudinem voluntatis, intelligimus hujusmodi habitudinem, atque adeo voluntatem ipsam per prædictum objectum specificatam, seu in sua specie constitutam : ergo intelligimus in ipso objecto rationem specificativi. Cum autem hujusmodi ratio in solo objecto formali, et adæquato per se primo inveniatur (objecta enim inadæquata eatenus dumtaxat participant rationem specificativi, quatenus sub ratione objecti adæquati continentur), consequens est, ut illud, ad quod voluntas per se primo dicit habitudinem, rationem prædicti objecti sortiatur. Minor autem videtur ex-
D.Thom. pressa D. Thom. cit. art. 1 ex q. 23 de Verit. in solut. ad 3, ubi sic ait : *Dicendum, quod voluntas est alicujus dupliciter : uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia : secundario autem est eorum, quæ sunt ad finem, quæ propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum, quod est secundarium sicut ad causam, sed tantum modo ad volitum principale, quod est finis.* Deinde suadetur, nam voluntas non respicit media, nisi quia respicit finem, et ratione ejusdem finis : ergo per se primo tantum respicit ipsum finem. Ad hæc : illud respicit per se primo voluntas, quod est per se primo sibi conveniens, atque adeo, quod per se primo habet rationem boni, cum ratio boni sita sit in convenientia ad voluntatem, vel appetitum, ut diximus num. 1, sed ratio boni, et convenientis ad voluntatem per se primo reperitur in solo fine, in mediis vero secundum quid, et secundario, ut dub. 1 n. 10 explicuimus; ergo solum bonum quod est finis, non vero media, terminat per se primo habitudinem voluntatis.

Confirmatio. 35. Confirmatur, quia ille est terminus primarius habitudinis voluntatis, qui est proprium objectum primi actus ipsius voluntatis, qui dicitur *simplex volitio*, vel *voluntas :* sed objectum hujusmodi actus est solus finis : ergo hic et non media, constituit rationem prædicti termini. Consequentia liquet : utraque autem præmissa ostenditur a D. Thom. infra q. 8 art. 2, ubi D.Thom. sic ait : *Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiæ. Simplex autem actus potentiæ est in id, quod est secundum se objectum potentiæ. Id autem, quod est propter se bonum, et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero, quæ sunt ad finem non sunt bona, vel volita propter se ipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem : unde hoc ipsum, quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum, quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem, quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus.* Ratio vero hujus doctrinæ facile reddi potest : quia in actu simplici voluntatis splendet per se primo natura ipsius voluntatis, ejusque essentialis, et primaria habitudo in illo manifestatur, et explicatur : ergo quod fuerit objectum prædicti actus, erit terminus primarius talis habitudinis.

36. Confirmatur secundo. Nam ad illud per se primo terminatur voluntatis habitudo, quod per se primo eam movet, et perficit : sed hujusmodi est solus finis : ergo, etc. Major constat, quia habitudo potentiæ passivæ, qualis est voluntas, ad suum objectum, est habitudo perfectibilis ad suum perfectivum, et mobilis ad suum motivum : unumquodque enim ab eo, a quo perficitur, movetur : ergo, quod per se primo habuerit rationem perfectivi, et motivi hujusmodi potentiæ, erit per se primo terminus prædictæ habitudinis. — Adde, quod cum voluntas amando suum objectum, feratur in ipsum juxta illud D. August. lib. 3 confess. capite 9 : *Pondus meum, amor meus, eo feror quocumque feror.* Hoc ipsum, quod est ad aliquod objectum terminari, et ab eo affici, est moveri, et ferri in ipsum ; unde talis erit hæc motio, qualis fuerit prædicta terminatio ; idemque erit per se primo motivum, quod est per se primo terminativum. Minor

Alia confirmat. D. Aug.

D. Thom. Minor vero probatur. Tum ex D. Thom. 1 p. q. 19 art. 2, ubi ita inquit : *In his, quæ volumus propter finem, tota ratio movendi est finis, et hoc est, quod movet voluntatem*, etc. Ex qua doctrina colligit S. Doct. quod licet Deus velit alia a se, scilicet creaturas, non tamen ab illis movetur, sed a sola sua bonitate ; quia hanc vult, ut finem ; illas vero, ut ad finem. *Unde* (concludit) *cum Deus alia a se non velit, nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est, non sequitur, quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus, nisi bonitas sua*. Eodem modo loquitur in 1 dist. 45 q. 1 art. 2 ad 2. Tum etiam probatur eadem minor, quia voluntas non appetit media, nisi mota a fine, et ideo illa dumtaxat media eligit, quæ possunt ad illum conducere ; ergo, quod per se primo movet voluntatem est solus finis.

§ III.

Triplex evasio præcluditur.

Prima evasio. 37. Occurres primo, cum aliquibus, terminum primarium habitudinis voluntatis, atque adeo ejus specificativum, non esse determinate finem, seu bonum, quod abstrahit a fine, et a mediis, sub cujus ratione, tam ille, quam hæc prædictam habitudinem terminant.

Refutatur. Verum si ratio facta, et utraque confirmatio perpendantur, ex eis constat prædictum terminum non posse esse aliquid superius ad finem, et commune ipsi, et mediis : alias sicut voluntas ratione illius communis potest ferri in finem independenter a mediis, sic ratione ejusdem posset ferri in media independenter a fine : non enim tunc ratio attingendi media esset finis, sed bonum in communi sumptum, cujus ratio reperitur etiam in mediis Hoc autem falsum esse, ex se, et ex nostra ratione constat.

Confirmatur, si terminus primarius habitudinis voluntatis esset aliquid superius ad finem, et ad media, posset voluntas habere actum circa hujusmodi terminum secundum se, et cum præcisione sumptum, qui proinde actus, nec terminaretur ad media, neque ad finem ; hoc autem apertam involvit contradictionem ; nam ut dis. seq. dub. 2 ostendemus, omnino repugnat dari actum voluntatis, qui non versetur circa bonum, vel appetendo ipsum propter se, atque adeo per modum finis ; vel propter aliud, et sic per modum medii.

Confirmatur secundo, et explicatur ; nam cum intellectus, et voluntas sint potentiæ spirituales, et præcisivæ, possunt abstrahere primariam rationem sui objecti ab omnibus inferioribus, et sic abstractam possunt habere actum circa illam : ergo, vel dicendum est posse dari in voluntate actum neutrum, qui nec circa media versetur ; vel non est asserendum, quod primarium objectum voluntatis sit aliquid superius ad finem commune fini, et mediis.

Secundo respondebis finem esse quidem terminum primarium, et specificativum habitudinis voluntatis : non tamen adæquatum ; sed inadæquatum magis principalem, cui media per modum termini inadæquati etiam primarii, licet minus principalis subordinantur. Videturque hæc doctrina necessario admittenda : quia si quælibet subordinatio unius objecti ad aliud tolleret ab eo, quod subordinatum est, rationem termini primarii, et specificativi, solum objectum inadæquatum principalius esset objectum primarium, et specificativum : atque ita objectum specificativum logicæ esset sola demonstratio, cui subordinantur diffinitio, divisio, terminus, et aliæ secundæ intentiones : et objectum specificativum intellectus creati esset solum ens increatum, quia omnia entia creata subordinantur increato : aut esset sola substantia, et non accidens, quia omne accidens substantiæ subordinatur : quod falsum esse aperte constat : ergo, quod media in ordine ad terminandam habitudinem voluntatis subordinentur fini, non tollit quominus ipsa rationem termini primarii, et specificativi, quamvis inadæquati participent. Evasio alia.

38. Sed neque hoc vim rationis enervat : quia esse terminum primarium, et specificativum non potest per se primo convenire objecto inadæquato : ergo si talis ratio per se primo in fine reperitur, ideo est, quia habet rationem objecti adæquati. Consequentia liquet : antecedens ex eo suadetur, quia nullum ex objectis inadæquatis alicujus potentiæ terminat ejus habitudinem, nisi in quantum est pars objecti adæquati, atque adeo in quantum rationem objecti adæquati participat, et per eam formalizatur, et actuatur : ergo quod per se primo prædictam habitudinem terminat, est ipsum objectum adæquatum : Præcluditur.

atque ita non stat aliquid per se primo terminare, et esse dumtaxat objectum inadæquatum.

Deinde quodlibet objectum inadæquatum, quantumvis principale supponit aliam rationem primariam, per quam terminat, quæ est ratio objecti adæquati : sed finis in ratione termini, habitudinis voluntatis nullam aliam rationem supponit, ut numero præced. ostensum est ; ergo non est objectum inadæquatum. Quæ ratio eodem modo convincit intentum ex parte mediorum; nam cum media in ordine ad terminandam habitudinem voluntatis præsupponere debeant rationem objecti adæquati, alias ipsa essent objectum adæquatum; et nihil aliud supponant nisi finem : fit convenire huic rationem talis objecti; ac proinde, quod sicut media adhuc inadæquate non constituunt rationem finis, neque etiam ad rationem prædicti objecti inadæquate adhuc pertineant. Ad illud, quod in favorem hujus solutionis adducitur de subordinatione unius objecti inadæquati respectu alterius, constabit num. 40 ubi prædictam objectionem diluemus.

Tertia evasio. 39. Forte dices tertio finem terminare per se primo respectum voluntatis, ut in actu secundo tendentis ad objectum, non autem terminare per se primo habitudinem ipsius voluntatis per modum actus primi; sed terminum primarium hujus habitudinis constitui simul ex fine, et mediis; atque adeo ex vi nostræ rationis solum convinci finem esse objectum adæquatum respectu primæ volitionis; respectu vero potentiæ volitivæ, et habitudinis ejus per modum actus primi esse inadæquatum.

Impugnatur. Verum hoc quoque facile refellitur : tum quia voluntas, et quælibet alia potentia non utcumque respicit suum objectum etiam ex parte actus primi, sed ut attingendum per actus secundos talis potentiæ; unde prædicta habitudo per modum actus primi prius est in ordine ad actum secundum, quam in ordine ad objectum; ergo si respectu voluntatis, ut tendentis ad objectum in actu secundo, solus finis, non vero media habet esse terminus primarius; idem dicendum est respectu ejusdem voluntatis, et tendentiæ, quam dicit per modum actus primi. Tum etiam, quia cum voluntas (ut dicebamus) non respiciat objecta, nisi quia respicit actus, quibus illa attingit, eodem proportionali modo debet terminari ad objecta habitudo, quam voluntas per modum actus primi importat, sicut comparatur ad ipsos actus : sed actum, quo voluntas immediate attingit finem respicit per se primo, actum vero, quo immediate versatur circa media, respicit secundario, et ratione amoris ipsius : ergo eodem proportionali modo respicere debet etiam ex parte actus primi finem, et media. Minor, in qua sola posset esse difficultas, facile suadetur : nam voluntas ad amandum, et volendum finem tendit omnino per se, et propter ipsum finem ; ad amanda vero, seu eligenda media, non omnino tendit per se, sed determinata per amorem finis : unde neque ipsa media propter se diligit, sed propter finem, nec potest circa illa aliquod modo versari nisi propter finem.

§ IV.

Diversæ objectiones adversus rationem nostram proponuntur, et diluuntur.

40. Verum contra rationem nostram objicies primo (id quod n. 38 insinuavimus) quod subordinatio inter objecta alicujus potentiæ, vel habitus non est sufficiens ratio, ut excludamus illud, quod alteri subordinatur a ratione objecti formalis : ergo, quod finis terminet per se primo habitudinem voluntatis ; media vero cum subordinatione ad finem, non tollit quominus utraque ad rationem objecti formalis pertineant. Antecedens suadetur : Tum inductione in aliis objectis, verbi gratia intellectus : etenim, quod creaturæ subordinentur Deo, et accidens substantiæ, non tollit, quod omnia hæc ad objectum formale intellectus pertineant. Idem cernitur in objecto formali logicæ, sub quo continentur diffinitio, divisio, demonstratio, omnesque aliæ secundæ intentiones logicales, ut videre est in nostris Complut. dis. 1 Logicæ q. 3, et tamen omnes ordinantur ad demonstrationem. Tum etiam ratione : quia si prædicta subordinatio excluderet subordinatum a ratione objecti formalis, nunquam inter objecta inadæquata unum esset principalius alio, neque haberet locum divisio illa objecti in *principalius, et minus principale*, cujus n. 30 mentionem fecimus : nam objectum minus principale nequit non habere aliquam subordinationem respectu principalioris, vel quia ad ipsum ordinatur, vel quia ab eo dependet : ergo, etc. Prima objectio.

Confirmatur

Confirmatur primo. Confirmatur primo : nam sicut media subordinantur fini, et non appetuntur, nisi propter illum, ita fines non ultimi subordinantur ultimo, ita ut omnino repugnet ferri voluntatem ad aliquem finem non ultimum, nisi cum subordinatione ad ultimum, ut infra videbimus : sed hæc subordinatio non obest, quominus quilibet finis etiam non ultimus rationem objecti formalis participet; neque efficit, ut solus ultimus finis sit objectum formale adæquatum : ergo etc.

Confirmatur secundo. Confirmatur secundo : nam quod voluntas non respiciat media nisi ratione finis, solum arguit finem esse rationem *sub qua* respiciendi, et attingendi ipsa media, ac proinde esse adæquatum respectu voluntatis in ratione objecti *quo*, non vero in ratione objecti *quod* : ergo licet ob hanc rationem excludamus media a ratione objecti *quo* voluntatis, non tamen a ratione objecti formalis *quod* debent excludi.

Diluitur objectio. 41. Respond. ad objectionem, animadvertendo, unum objectum posse subordinari alteri dupliciter : vel in esse rei, eo quod *esse* unius ab alio dependet, aut ad ipsum ordinatur : sicut creaturæ dependent a Deo, et ordinantur ad illum : et sicut accidens dependet a substantia, et habet esse propter illam. Vel formaliter in esse objecti, seu in ratione termini habitudinis potentiæ, a qua respicitur : quæ subordinatio tunc solum invenitur, quando unum ex prædictis objectis non tantum est causa, ut aliud sit, sed etiam est ratio formalis, ut a potentia attingatur. Hac ratione proximus subordinatur Deo in ratione objecti charitatis : quia ratio formalis diligendi proximum per charitatem est sola divina bonitas. Illa ergo objecta, quæ priori modo subordinantur, non idcirco excluduntur a ratione objecti formalis, quia talis subordinatio materialiter se habet ad rationem objecti : efficit tamen, ut illud, cui prædicto modo alterum subordinatur, sit prius ipso, saltem ordine dignitatis, atque ita *principalius* appelletur. Quod, et nihil amplius utraque probatio istius objectionis convincit. Cæterum, quod posteriori modo subordinatur, excluditur eo ipso a ratione objecti formalis, quam habet illud, cui subordinatur : et ideo si subordinetur non tantum, ut objecto *quo*, sed etiam, ut objecto *quod*, excludetur a linea utriusque objecti; remanetque in ratione objecti omnino materialis. Unde quia media subordinantur fini non solum in esse rei, sed etiam in ratione objecti voluntatis, ita ut ipse finis non tantum ut ratio *sub qua*, sed etiam, ut ratio *quæ* prius inspecta, et attacta, sit ratio attingendi, et respiciendi media : hujusmodi subordinatio constituit finem subjectum formale adæquatum specificativum voluntatis non solum *quo*, sed etiam *quod*, media vero ab utriusque ratione excludit.

Per quod patet ad utramque probationem antecedentis : quia licet creaturæ subordinentur Deo, et dependant ab illo in esse rei, sicut accidens dependet etiam a substantia, et cæteræ secundæ intentiones logicales a demonstratione, cui deserviunt; non tamen talis subordinatio habet esse formalissime in ratione objecti intellectus, aut habitus Logicæ : quia nec Deus est ratio formalis intelligendi creaturas, nec substantia intelligendi accidentia, nec demonstratio est ratio formalis attingendi per Logicam reliquas secundas intentiones : et quamvis (ut sic tacita replica diluatur) accidentia nequeant perfecte cognosci sine dependentia a substantia, sicut nec creaturæ, ut tales sine dependentia a Deo; hæc tamen dependentia præcise est ab illis; ut a quibusdam connotatis, non autem, ut a ratione formali cognoscendi.

42. Ad primam confirmationem, si sermo sit de fine ultimo in particulari, qui est Deus, negandum est antecedens : nam etsi voluntas informata charitate quidquid recte appetit, ordinet saltem virtualiter ad hujusmodi finem, ut alibi demonstrabimus, hoc non tollit, quominus ipsa voluntas secundum se considerata possit plura alia appetere absque subordinatione ad istum finem; imo et quæ illi repugnant : ut contingit quoties appetimus aliquid inordinatum. Si autem loquamur de fine ultimo formali, seu in communi, secundum quod importat bonum satiativum appetitus, dicendum est hujusmodi ultimum finem includere veluti partes integrantes omnes alios fines non ultimos : quia prædictum bonum satiativum ex omnibus coalescit. Unde admisso tamen finem ultimum esse terminum primarium habitudinis voluntatis, consequenter asserendum est esse objectum ejus specificativum formale, et adæquatum. Solvitur confirm.

Neque hinc fit, fines non ultimos pertinere ad objectum præcise materiale sicut pertinent media : quia prædicti fines (ut

diximus) sunt quasi partes ejusdem finis ultimi; et ita habent se ad voluntatem sicut objecta formalis inadæquata; ad eum modum, quo omnes species coloris sunt objecta inadæquata potentiæ visivæ : quia color, qui est objectum adæquatum, omnes illas in esse objecti tanquam partes includit : et quamvis hujusmodi inadæquata objecta non nihil objecti materialis participent, ut num. 30 observavimus, non tamen absolute dicenda sunt objecta materialia; sed formalia inadæquata, ut ubi explicuimus.

Solut. 2. 43. Ad secundam confirmationem respondetur finem esse rationem volendi media, non utcumque, sed per modum objecti prius voliti, ut *quod :* repugnat enim, quod voluntas appetat media, nisi prius appetierit finem : et quia id, quod supponit aliud objectum formale, et primarium non solum *quo*, sed etiam *quod* secundum rem distinctum, quod sit ei ratio terminandi non solum in ratione objecti *quo*, sed etiam in ratione objecti, *quod*, habet esse secundarium, ac proinde absolute materiale : idcirco media, quæ, utroque modo finem præsupponunt, et ab eo realiter distinguuntur, absolute dicenda sunt objecta materialia, et secundaria.

Replica. Neque obest, si urgeas, quod actus electionis non terminatur ad volendum finem ut *quod*, sed ad volenda, et eligenda media quamvis propter finem : ergo non finis, sed media terminant immediate per modum objecti *quod* prædictum actum. — Respondetur enim electionem solum esse actum voluntatis secundarium : et ita quod media respectu illius habeant rationem termini, et objecti primarii *quod*, non sufficit, ut idem habeant respectu voluntatis quia respectu termini primarii habitudinis voluntati, tam electio, quam ejus objectum *quod*, est quid omnino secundarium, de quo dub. sequenti.

Diluitur.

Secunda objectio. 44. Deinde contra doctrinam primæ confirmationis objicies : quod si vera sit major propositio, nimirum, quod ille est terminus primarius habitudinis voluntatis, ad quem simplex actus, qui dicitur *voluntas* terminatur, probat media simul cum fine habere rationem talis termini : quia prædictus actus non solum terminatur ad finem, sed etiam ad media : ut docet expresse D. Thom. q. 22 de verit. art. 13 ad 9, ubi sic ait : *Dicendum, quod quamvis voluntas sit principaliter de fine, ex eo, quod ea, quæ sunt ad finem, non desiderantur nisi propter finem ; nihilominus tamen voluntas est eorum etiam quæ sunt ad finem,* etc.; et art. 15 in corp. : *Voluntatis actus est velle et intendere, sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum, ut finis : propter aliud, ut quod est ad finem : utrumque enim velle dicimur,* etc.

D.Thom.

Diluitur. Respondetur negando sequelam. Neque testimonia divi Thomæ id convincunt. Tum quia in eo, quod nos adduximus ex q. 8 hujus 1, 2, cui major fides habenda est, expresse dicit voluntatem sumptam pro illo simplici actu non esse nisi finis. Et in solut. ad 2 ubi continetur propositio illa Philosophi desumpta ex 3 lib. Ethic. c. 2, *quod voluntas est finis, electio autem eorum, quæ sunt ad finem*, respondet, non quidem extendendo prædictum actum adhuc secundario ad media, sicut in testimoniis quæ in objectione adducuntur : sed ait, quod *Philosophus loquitur de voluntate secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum, quod nominat potentiam.* Quo non obscure indicat se hic mutasse sententiam, aut saltem loquendi modum meliorasse. Tum etiam, quia si prædicta testimonia expendantur, ex eisdem constabit non esse sermonem de mediis formaliter quatenus talia sunt : etenim Angelic. Doctor intendebat distinguere simplicem volitionem ab intentione, et objectione penes objecta, ad quæ terminatur : cum ergo de electione dixerit, quod terminatur ad media quatenus talia sunt, et quatenus conducunt ad finem : et de intentione, quod terminatur ad finem, ut assequendum per media, non potuit de simplici volitione asserere, quod vel ad finem sic sumptum, vel ad media, quatenus media sunt, terminetur. Unde cum ait prædictam volitionem terminari ad bonum absolute sive sit finis, sive medium, sensus est, quod terminatur ad quamcumque rem, in qua invenitur ratio boni absolute, quod est esse propter se appetibile, in quo primaria ratio finis sita est : sive alias talis res ad aliud ordinetur, et habeat simul rationem medii, per quam terminet formaliter electionem : sive solum sit appetibilis propter se, et ratio alia appetendi, quod est habere complete rationem finis, ad quam intentio terminatur. Quam explicationem desumpsimus ex eodem Angelico Doct. in 2 distinc. 28 q. 1 art. 4 in corp. ubi sic dicit : *Quædam sunt, quæ quæruntur propter finem, quæ nihilominus*

Arist.

D.Thom.

hilominus habent in se, unde desiderentur : et in talia potest voluntas ferri dupliciter, vel secundum quod ea propter finem quærit (quo pacto asserit terminare actum electionis, de quo subdit) *et sic idem est actus voluntatis, qui est in finem, et in illud, quod est ad finem. Vel secundum quod ipsa sunt quædam res per se desiderabilis, et sic est alia voluntas de utroque.* Et hoc posteriori modo asserit terminare actum simplicis volitionis.

Secundo dici potest, simplicem volitionem terminari etiam ad media : non formaliter, ut media sunt, sed ut in eis finis relucet : sicut in conclusionibus evidenter resolutis relucent principia, ex quibus deducuntur. Ubi ratio medii, ut talis, materialiter se habet ad prædictam terminationem ; quod vero formaliter terminat, est relucentia finis, vel ipse finis, ut relucens in mediis. Quæ etiam solutio desumitur ex om. Angelico Doctore loco a nobis allegato ex q. 8 ubi postquam dixit simplicem volitionem solum terminari ad finem, non vero ad media, quatenus talia sunt : eo, quod, quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter se, sed ex ordine ad finem, et ita voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, subdit : *Unde hoc ipsum, quod in eis vult, est finis : sicut et intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum ; eorum autem, quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in 7 Ethicor.* In quantum ergo finis contentus virtualiter in mediis, relucet, et consideratur in illis, poterunt hæc terminare simplicem volitionem : sicut principia, ut considerantur in conclusionibus, possunt per simplicem intelligentiam cognosci.

ca. Nec refert, si urgeas : Tum, quod voluntatem terminari ad finem quatenus relucentem in mediis, nihil aliud est, quam terminari ad ipsa media secundum quod sunt appetibilia propter finem : atque adeo secundum quod exercent formaliter rationem medii. Tum etiam, quia sic se habet simplex volitio ad finem, sicut se habet electio ad media : sed electio nunquam terminatur ad media secundum quod præcise continentur, aut relucent in fine, sed ut habent esse in se ipsis : ergo, etc.

io. 46. Respondetur ad primum negando antecedens : nam sicut non est omnino idem attingere conclusiones alicujus scientiæ, ut deductas ex principiis, atque adeo, ut cognoscibiles propter principia, et attingere in eisdem conclusionibus talia principia, quatenus in illis relucent : et ideo hæc posterior cognitio sit per simplicem intuitum, illa autem per discursum : ita non est omnino idem respectu voluntatis appetere media propter finem, et appetere ipsum finem, ut relucentem in mediis : nam respectu prioris actus media sumuntur in recto, ut ratio *quæ* formaliter attacta ; finis autem quasi in obliquo, et ut ratio attingendi : respectu vero posterioris ipse finis importatur in recto, et denominatur *volitus* : media vero de materiali se habent per modum subjecti, in quo finis attingitur. Unde ad media, ut attingenda propter finem, quæ est formalissima ratio mediorum, terminatur electio ; ad finem vero secundum, quod relucet in mediis (in qua consideratione media, ut media materialiter se habent, et ratio formaliter attacta est finis) tendit simplex volitio.

Pro cujus explicatione observandum est cum Cajet. super cit. art. 2 q. 8, dupliciter posse comparari finem ad media, et principia ad conclusiones : uno modo secundum habitudinem significatam per particulam *propter* : quatenus scilicet denotatur media appeti propter finem ; et conclusiones sciri propter principia. Alio modo secundum habitudinem significatam per particulam, *in*, quatenus denotatur finem apprehensum, et cognitum in mediis, appeti in illis ; et principium, quod virtualiter manet in conclusionibus in ipsis cognosci : inter quas habitudines hoc versatur discrimen, quod secundum illam, quæ significatur per particulam *propter*, medium, et conclusio attinguntur secundum se, et ut talia formaliter, atque adeo per proprium actum, qui est electio respectu medii, et respectu conclusionis demonstratio, neque prout sic terminant formaliter actum simplicis volitionis, et simplicis intelligentiæ : at vero secundum eam habitudinem, quæ significatur per particulam *in*, medium, et conclusio non attinguntur secundum se, et formaliter, ut talia sunt, aut secundum id, per quod a fine, et principiis distinguntur : sed ratio attacta est formaliter ipse finis, et ipsa principia, quæ in conclusione voluntati, et intellectui offeruntur. Et ideo simplex volitio et simplex intelligentia, quæ ad Explicatur.

hæc objecta terminantur, non propterea extrahuntur ab hoc, quod est terminari ad finem, et ad principia : neque ad media, et conclusiones formaliter, ut talia extenduntur.

47. Ad secundum respondetur esse disparem rationem : nam electio, utpote, quæ tendit ad executionem rei, debet terminari ad suum objectum secundum, quod habet esse in seipso : quia non aliter prædictum objectum mandandum est executioni; et ideo non media utcumque, sed media, ut in seipsis, possunt terminare electionem : simplex autem volitio non sic tendit ad executionem rei, sed est actus abstractivus, et præcisivus : et ita ubicumque ratio sui objecti, scilicet finis, sive in se, sive in alio ei ab intellectu proponatur, potest ad illum terminari. Potestque hoc explicari in actu intentionis, cujus objectum est etiam finis, et nihilominus, quia est actus tendens ad executionem, non terminatur ad finem, quatenus solum relucet in mediis, sed ad finem in seipso : quia finis, ut finis, sic, et non aliter potest executioni mandari. Ita ergo proportione servata, de electione in ordine ad media dicendum est : neque enim est minor disparitas inter electionem, et simplicem volitionem, quam inter hanc, et inter intentionem.

Tertia objectio. Tertio objicies contra eamdem confirmationem, quod sicut media quatenus talia sunt, non attinguntur per simplicem volitionem, sed per alium actum, qui est electio, sic nec finis in quantum finis est, prædictam volitionem terminat : sed proprius actus finis est intentio : ergo si ob hanc rationem media excluduntur a linea objecti formalis voluntatis, deberet excludi finis.

Diluitur. 48. Respondetur negando antecedens : uterque enim ille actus, scilicet simplex volitio, et intentio, ad finem sub ratione finis terminatur, quamvis diverso modo. Pro quo nota, quod in fine duplex ratio, alia primaria, et alia secundaria invenitur : primaria ratio finis (ut in proœmio tetigimus) est, quod sit propter se appetibilis absolute, hoc est, nullo habito respectu ad media : secundaria autem sita est in eo, quod sit propter quem alia desiderantur : atque adeo in eo, quod sit appetibilis, ut consequendus propter media : finis ergo, ut consideratur præcise secundum primariam rationem, attingitur per simplicem volitionem : et ideo secundum illam terminat per se primo habitudinem voluntatis, et specificat eam : idem vero finis prout includit rationem secundariam, est proprium objectum intentionis. Quæ est doctrina D. Th. q. 22 de Verit. art. 13 ubi ait : *Intendere in hoc, differt a velle, quod velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem ad finem, secundum quod est in quem ordinantur ea quæ sunt ad finem.* D.Thom.

49. Neque hinc fit (ut per hoc tacita objectio solvatur) actum intentionis terminari ad objectum materiale voluntatis, eo quod terminatur ad finem secundum rationem illam secundarium, quæ non attingitur per simplicem volitionem. — Quia licet intentio secundum suam propriam, et specificam rationem respiciat per se prædictam rationem secundariam; non tamen primariam excludit, sed ex utraque objectum ejus coalescit. Nam quemadmodum visio albi, v. g. secundum rationem genericam, quam includit, respicit per se primo colorem, qui est primaria ratio objecti visus, et secundum rationem differentialem respicit per se differentiam albi, et ideo objectum ejus adæquate sumptum utramque hanc rationem includit; ita intentio, qua ratione actus voluntatis est, et convenit cum simplici volitione, respicit finem, quoad rationem primariam, et essentialem ipsius finis, secundum propriam differentiam, et in quantum intentio est reduplicative, extenditur ad secundariam. Verum tamen est, quod sicut color albus, et quæcumque alia determinata species coloris, in quantum talis est, non constituit per se primo objectum formale visus : sed habet se ad illud aliquo modo materialiter, et secundario (juxta ea, quæ num. 30 explicuimus) et hac ratione visio albi, licet ex ea parte, qua respicit colorem, terminetur ad objectum visus omnino primarium, in quantum tamen respicit differentiam albi, terminatur ad objectum quodammodo materiale, et secundarium : ita bonum, quod est finis, quamvis secundum rationem primariam, quam explicuimus, constituat objectum omnimo primarium, et formale voluntatis; quoad rationem secundariam spectat ad objectum aliquo modo secundarium, et materiale; atque adeo intentio, prout hanc rationem respicit, dici potest terminari ad objectum voluntatis quodammodo materiale.

50. Neque obest, si urgeas, juxta hanc doctrinam

doctrinam non esse inter intentionem et electionem aliquam differentiam quoad hoc, quod est terminari ad objectum formale, vel materiale voluntatis. Nam eodem modo dicemus de electione, quod etsi in quantum electio est, terminetur ad objectum voluntatis materiale, ut tamen dicit communem rationem actus voluntatis, et convenit cum volitione simplici, et cum intentione, terminabitur sicut illæ ad objectum formale. Respondetur enim negando antecedens : Tum, quia electio (ut seq. dub. dicemus) est actus omnino secundarius voluntatis; ideo neque secundum rationem communem, neque secundum rationem differentialem ad objectum ejus formale immediate terminatur. Tum etiam, quia medium, quod est proprium objectum electionis est omnino aliud a fine, qui est formale voluntatis objectum, et ita pertinet ad objectum absolute secundarium, et materiale : at vero secundaria illa ratio finis, quæ attingitur per intentionem, non omnino differt a ratione ejus primaria, sed est veluti ejus differentia, et modificatio : quæ ita se habet respectu prædictæ rationis primariæ, sicut differentiæ coloris : quæ sunt objecta inadæquata visus ad objectum ejus adæquatum, quod est color. Unde sicut objectum inadæquatum, non absolute, sed quodammodo, et secundum quid dumtaxat dicitur *secundarium*, et *materiale* : ita prædicta ratio non nisi secundum quid ad objectum voluntatis materiale spectat.

51. Denique objicies contra secundam confirmationem non recte cohærere ejus doctrinam cum illa, quam dub. 1 n. 8 tradidimus : ubi ex ea probavimus media habere intrinsecam bonitatem, quia habent intinsecam vim ad movendum, et alliciendum appetitum : ergo non recte hic asserimus objectum motivum voluntatis dumtaxat esse finem. — Et confirmatur, quoniam actus, quo voluntas fertur ad media, non est precise amor affectionis, qui infert suum objectum, sicut est amor divinus respectu creaturarum ; sed est vere amor affectivus, qui præsupponit objectum eligendum, et ejus bonitate allicitur : ergo media per prædictum amorem movent, et attrahunt voluntatem ; atque adeo non sunt objecta pure terminativa.

Respondetur negando antecedens : nam cum loco citato tribuimus mediis vim ad movendam voluntatem, locuti sumus de motivo secundario, quod licet per se moveat, non tamen per se primo, sed cum dependentia ab alio priori movente, quod est ignis. In præsenti vero loquimur de motivo primario, quod (saltem respectu voluntatis) coincidit cum primario terminativo : estque illud, a quo voluntas specificatur : et hujusmodi objectum motivum dicimus esse dumtaxat finem. — Per quod patet ad confirmationem : solum enim convincit, media habere rationem objecti motivi secundarii :non etsi ratione propriæ utilitatis alliciant voluntatem, supponunt tamen in hac sua motione, ut primariam rationem movendi bonitatem ipsius finis, et ita solus finis est qui per se primo movet.

52. Dices : Non est de ratione objecti præcise materialis, quod aliquo modo moveat, sed solum quod terminet : ut patet in objectis materialibus divinæ voluntatis, quæ nullatenus eam movent : ergo si media saltem secundario movent voluntatem, non erunt objecta pure materialia.

Respondetur, quod licet contra rationem objecti materialis sit movere per se primo potentiam, sicut movet objectum primarium : et non sit de ejus ratione, universaliter loquendo, movere adhuc secundario : et ideo dantur plura objecta materialia, quæ nullo modo movent : non tamen ex ratione objecti materialis excluditur aliqua secundaria motio : et ita dari possunt objecta materialia, quæ illam exerceant : præcipue vero hoc locum habet in potentiis, quæ habent aliquos actus secundarios directe, et per se tendentes ad objecta materialia : ut de electione per quam voluntas tendit ad media, infra dicemus. Nam tunc objecta ista licet respectu ipsius potentiæ sint materialia : respectu tamen illorum actuum habent rationem objecti formalis, atque ita possunt, et debent movere voluntatem in ordine ad illos : licet, quia talis motio essentialiter est in ordine ad actum secundarium, et ad hunc non tendit nisi præsupposita motione finis, et in virtute ejus, respectu ipsius voluntatis absolute sit motio secundaria : ac proinde motio objecti secundarii, et materialis.

§ V.

Statuitur posterior assertio.

53. Dicendum est secundo, media non ita de materiali se habere respectu volun- Secunda assertio.

tatis, ut sint objecta ejus per accidens, sed in ratione objecti materialis vere esse objecta per se : unde absolute dicenda sunt: *objectum materiale per se*, vel *objectum secundarium*. Hæc conclusio desumitur ex D. Thom. 1 p. q. 83 art. 3 et q. 24 de Verit. art. 6 aliisque in loc. ubi ea ratione probat electionem esse actum potentiæ appetitivæ, scilicet voluntatis, quia proprium eju objectum, quod est bonum utile, sub objecto ipsius potentiæ appetitivæ continetur : si autem prædictum bonum præcise esset objectum per accidens, nulla esset ratio Angelici Doct. quia ex objectis par accidens nequeunt dignosci actus alicujus potentiæ : non enim ex eo, quod visio terminatur ad corpus, quod est ejus objectum per accidens, concludi potest, quod sit actus potentiæ visivæ, ut intuenti patebit. Colligitur etiam prædicta assertio ex omnibus illis testimoniis, et rationibus, quibus dubio 1 probavimus media, quatenus talia, importare bonitatem intrinsecam : nam etsi hujusmodi bonitas eis non sufficiat, ut sint amabilia propter se, sufficit tamen, ut per se, et in se a voluntate diligantur, quamvis totum hoc sit in ordine ad finem. Unde prædictam assertionem tuentur fere omnes Doctores, quos pro præ edenti retulimus : et a fortiori omnes illi, quos n. 55 pro sententia opposita referemus. Quod si ex discipulis D. Thom. aliqui asserere videantur media esse objectum voluntatis per accidens, ut Med. ubi sup. in 3 solut. non sumunt ly *per accidens*, ut omnino distinguitur contra *per se*; sed ut distinguitur a *per se primo* : et est idem, quod *per aliud*, *et secundario*, ut ex sensu verbis eorum satis constabit.

D.Thom.

54. Probatur breviter ratione deducta ex his, quæ hactenus docuimus. Quoniam media ita comparantur ad voluntatem, ut vere attingat, et amet illa in se ipsis, quamvis non per se primo, nec propter se; ergo vere sunt objecta ejus per se, quamvis secundaria, et materialia.

Prima confirm. Confirmatur : nam illam habitudinem dicunt media ad voluntatem, quam habent ad finem, propter quem eliguntur : sed ad finem comparantur per se, et non per accidens : per se enim finis dependet a mediis, et ipsa media ad illum conducunt : ergo, etc.

Secunda confirm. Confirmatur secundo : quia saltem sic se habent media ad voluntatem creatam, sicut proximus ad charitatem, et sicut bona creata ad voluntatem divinam : sed hæc non sunt objecta per accidens, sed attinguntur in se ipsis, quamvis secundario, et de materiali : ergo, etc. Nec necesse est ad hanc assertionem suadendam plura adducere. Tum quia ex dictis pro præcedenti non obscure colligitur. Tum etiam, quia a nemine, præcipue ex illis, qui mediis intrinsecam bonitatem concedunt, quoad rem ipsam negatur : imo Suar. et alii, qui hujusmodi bonitatem negant, prædictam assertionem tuentur. Tum denique, quia argumenta, quæ contra primam assertionem statim adducemus, hanc secundam manifeste convincunt.

§ VI.

Sententia primæ assertioni opposita refertur : et diluitur primum argumentum ex auctoritate.

Opposita sententia. 55. Oppositam sententiam contra primam assertionem, videlicet objectum formale, et specificativum voluntatis non esse solum finem, sed bonum in tota sua latitudine, prout media comprehendit, atque adeo media non esse dumtaxat objectum materiale, sed formale inadæquatum, licet minus principale, tuentur Vazq. in præsenti disp. 1, Lorca disput. 5 membr. 3, Curiel dub. 2 § 5, Granado controv. 2 tract. 5 disp. 3 num. 3 et 17, Montes disp. 12 num. 39, Ægidius de Præsentatione lib. 2 de fine in communi quæst. 5, art. 15 § 2.

Vazq. Lorca. Curiel. Granado. Montes. Ægidius.

Argum. Potestque suaderi primo ex D. Thom. quampluribus in locis, quæ citantur in tabula aurea Verbo *voluntas* n. 25 26 et 27, in quibus Angelic. Doct. absolute asserit, bonum esse objectum voluntatis, neque a ratione talis objecti media excludit, vel illud ad solum finem restringit. Deinde in hac 1, 2 q. 8 art. 2, ut probet voluntatem sumptam pro potentia non solum extendi ad finem, sed etiam ad ea, quæ sunt ad finem, sic ait : *Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti : sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem ; ratio autem boni, quod est objectum potentiæ voluntatis invenitur non solum in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem.*

D.Thom.

Prima confirm. Confirmatur ex his, quæ habet in solut. ad 2 et art. 3 etiam ad 2 et q. 12 art. 4 in

in corp. necnon in 2 dist. 38 q. 1, ubi comparat media respectu voluntatis cum colore respectu potentiæ visivæ; finem vero cum luce: at non solum lux, sed etiam color est objectum formale prædictæ potentiæ, ut ex communiori, et divi Thom. sententia ostendunt N. Complut. in libris de anima disput. 10 q. 5: ergo etiam media, et non tantum finis pertinere debent ad objectum formale voluntatis.

N. Complut.

Alia confirm. Confirmatur secundo: nam sæpe Angelicus Doctor appellat finem objectum voluntatis principale, quasi distinguens illud ab alio minus principali, quod est medium, ut videre est q. 13 de verit. art. 4 in corp., divisio autem objecti in *principale, et minus principale*, non est divisio penes objectum materiale, et formale, sed penes diversa objecta formalia inadæquata, ut num. 30 tetigimus: ergo, etc. — Adde quod si D. Thom. sentiret media præcise esse objectum materiale voluntatis, non uteretur ad probandum electionem esse actum potentiæ appetitivæ ratione illa ex 1 p. et q. 24 de verit. qua n. 53 ostendimus media non esse objectum per accidens respectu voluntatis: nam actus potentiarum, sicut non distinguuntur penes objecta per accidens, ita nec penes objecta præcise materialia: sed penes objecta formalia, à quibus specificantur.

Solvitur argumentum. 56. Respondetur mentem Angelici Doct. satis perspicua pro nobis esse in omnibus illis testimoniis, quæ pro prima assertione adduximus; et ideo juxta illa intelligenda, et explicanda sunt, quæ hic referuntur. Quare in illis, in quibus, nulla facta mentione de fine, asserit bonum esse objectum voluntatis; aut non loquitur determinate de objecto formali, sed de objecto, quod est tale per se, sive sit formale, sive materiale. Aut si ex contextu appareat loqui de objecto formali, nomine *boni* non intelligit bonum in tota sua latitudine, prout extenditur ad media, sed bonum, quod est tale absolute, et simpliciter, quod ut num. 10 diximus, cum fine convertitur: nam analogum per se sumptum stat pro famosiori. — Adde, quoties divus Thom. ait, bonum esse objectum voluntatis, nulla facta mentione de fine, esse propositionem indefinitam, et ita restringendam per alia ejusdem divi Thom. testimonia num. 33 adducta, in quibus rationem prædicti objecti ad solum bonum, quod est finis, determinat.

Ad locum vero quæstionis 8 cujus verba in argumentum referuntur. Respondetur, hoc solum posse ex verbis illis colligi, quod nos non negavimus, scilicet rationem objecti voluntatis reperiri aliquo modo in mediis: quod vero hoc sit primario, sicut reperitur in objecto formali, ex prædicto testimonio nequaquam deducitur: quin potius colligitur oppositum; nam in eo dicitur sufficere ad hoc, ut aliquid attingatur ab aliqua potentia, quod ratio objecti talis potentiæ *quocumque modo in illo reperiatur*. Ubi particula illa *quocumque modo* valde diminuit objectum, cui applicatur: potiusque videtur accommodata ad denotandum illud, in quo ratio objecti voluntatis secundum quid diminute, et secundario invenitur, sicut invenitur in objecto materiali; quam ad significandum ipsum objectum formale, cui prædicta ratio, non *quocumque modo*, sed primario absolute, et simpliciter convenit.

57. Ad primam confirmationem dicendum est D. Thomam adduxisse illud exemplum juxta probabilem aliquorum sententiam, qui asserunt lumen requiri ex parte objecti ad videndum colorem: esseque proinde primarium visibile respectu cujuscumque visionis, atque adeo primarium objectum, non tantum *quo*, sed etiam *quod*; colorem vero esse dumtaxat objectum secundarium, et materiale. Non autem id asseruit ex propria sententia, juxta quam color est objectum formale visus, et lumen formale non requiritur ad illum videndum ex parte objecti, sed præcise ex parte medii, ut docet ipse S. Doct. pluribus in locis relatis a nostris Complut. ubi sup. ut num. 67. Quo etiam loco num. 77 et 79 optime advertunt, multoties Angel. Doct. uti sententia contraria pro adducendis exemplis ad res theologicas explicandas: quia ad hoc satis est ut opinione aliqua probabili, ut ex communi sententia constat: docetque ipse D. Thom. 1 p. q. 67 ubi ad quoddam testimonium Arist. dicentis *lumen esse speciem ignis* respondet Philosophum dixisse id non ex propria sententia, sed per modum exempli ad aliquid explicandum, subjungitque: *Non tamen est multum curandum de his exemplis, quæ Aristoteles adduxit in libris logicalibus, quia adducit ea, ut probabilia in opinione aliorum*. Sic ergo hic proportionabiliter dicendum est. Eo præsertim, quia idem S. Doctor art. 1 hujus q. expresse dicit finem esse objectum voluntatis, sicut color est objectum visus: et infra q. 8 art. 2, finem com-

Ad 1 confirm. Complut. D. Thom. Aristot.

parat non ad lucem, sed ad colorem? media vero non ad colorem, sed ad ea, quæ colorem participant : cui doctrinæ, et comparationibus standum est, utpote omnino conformibus sententiæ, quam non per modum exempli, sed ex propria mente docuit circa objectum potentiæ visivæ in testimoniis a nostris Complut. citatis.

Addimus tamen etiam admissa illa sententia, juxta quam divus Thomas prædictum exemplum adduxit, nihil contra nos. Quia in prædicta sententia, consequenter loquendo, asserendum est solum lumen esse objectum formale *quod* potentiæ visivæ : colorem vero esse objectum materiale : atque adeo ex eo, quod media comparentur colori, et finis lumini, potius sequitur finem esse objectum formale, *quod*, voluntatis adæquatum : media vero solum esse materiale.

Ad 2 confirm. 58. Ad secundam confirmationem respondetur nomen *objecti principalis* sæpe etiam tribui objecto formali adæquato, quia ut n. 30 tetigimus, inter omnia est principalissimum : et quod D. Thom. in hoc sensu loquatur colligitur ex eisdem testimoniis : non enim appellat finem objectum principale ad distinctionem alterius minus principalis : sed ad distinctionem objecti secundarii, atque adeo materialis, ut legenti constabit.

Ad id, quod additur, negandum est antecedens : nam licet objecta per accidens non conducant ad dignoscendos actus alicujus potentiæ, eo quod hujusmodi actus nullam habent per se connexionem cum prædictis objectis : bene tamen objecta materialia per se : quia hæc habent per se connexionem cum objecto formali ; et potentia, quæ non attingit objectum formale, neque hæc materialia potest attingere. Unde optime deducere potuit Ang. Doct. electionem, quæ terminatur ad medium, esse actum voluntatis, ex eo, quod ipsum medium per se, quamvis de materiali, et secundario ad objectum ejusdem voluntatis spectet.

§ VII.

Aliud ejusdem sententiæ fundamentum, et solutio illius.

Secundum argum. 59. Secundum pro hac sententia fundamentum est hujusmodi : nam ita comparatur finis in ratione objecti ad voluntatem, sicut principia comparantur ad intellectum ; media vero sicut conclusiones pertinent ad objectum formale intellectus : ergo non tantum finis, sed etiam media pertinere debent ad objectum formale voluntatis. Consequentia liquet : major vero desumitur ex D. Thom. infra q. 8 art. 2 et q. 13 art. 3, 2, 2 q. 23 art. 7 et aliis locis, et ex ratione, qua in favorem nostræ primæ assertionis usi fuimus : quia sicut finis est ratio appetendi media : et ideo voluntas non appetit illa, nisi propter finem : sic principia sunt ratio cognoscendi conclusiones : et propterea intellectus nunquam eis assentitur, nisi propter principia. Minor autem suadetur : nam cum intellectus sit potentia universalissima, debet ei assignari pro objecto specificativo aliquid maxime universale, quod proinde tam principia, quam conclusiones comprehendat. Et ideo N. Complut. in lib. de anima disp. 17 q. 1 et nos tom. 1 tract. 2 disp. 1 n. 18 et 51, cum valde communi sententia *ens* saltem reale, in tota sua latitudine pro objecto specificativo intellectus assignavimus.

Confirmatur primo, quia si sola principia essent objectum formale intellectus, non magis pateret objectum formale hujus potentiæ, quam objectum habitus principiorum, qui appellatur *intelligentia* ; imo objectum utriusque coincideret : hoc autem manifeste est falsum : ergo, etc. Sequela videtur perspicua : quia objectum prædicti habitus se extendit ad omnia principia tam universalia, quæ Philosophus lib. 1 Poster. cap. 2 appellat *dignitates*, quam particularia, quæ *positiones* vocat, ut ostendunt prædicti Complut. in Logica disp. 20 q. 1 n. 5 : ergo si hæc dumtaxat principia constituunt objectum potentiæ intellectivæ, et conclusiones ad objectum materiale spectant; idem erit objectum specificativum hujusmodi potentiæ, et supradicti habitus. Falsitas vero consequentis probatur : Tum quia major est latitudo potentiæ intellectivæ, quam latitudo cujuscumque habitus talis potentiæ : imo, et quam latitudo omnium habituum, qui prædictam potentiam informant, ut ex se constare videtur. Tum etiam, quia si objectum formale illius habitus coincideret cum objecto formali intellectus, ad ea dumtaxat se posset extendere intellectus, ad quæ se extendit talis habitus : ex quo fieret, quod vel intellectus adhuc pro materiali, non se extendet ad conclusiones, ut cognoscendas in se

se ipsis, vel quod habitus principiorum eodem modo ad illas, et ad omnia intelligibilia se extenderet : nam, quæ habent idem objectum formale, etiam in objecto materiali, quod ratione formalis attingitur, debent convenire.

Confirmatur secundo : quia in Deo objectum adæquatum divini intellectus non est sola essentia divina, prout habet rationem principii : ut sic enim est objectum divinæ intelligentiæ, quæ est virtus intellectualis, correspondens in nobis habitui principiorum : sed eadem essentia, ut dicit conceptum entis divini in tota sua latitudine, ut tom. 1 tract. 3 disp. 1 dub. 4 diximus : ergo neque in nobis sola principia erunt objectum adæquatum intellectivæ potentiæ, sed ens in omni sua amplitudine atque adeo, prout comprehendit etiam conclusiones.

Confirmatur denique : nam teste D. Thom. 2,2, q. 1 art. 1, principia comparantur ad conclusiones solum, ut ratio *sub qua* : sicut relatio divina ad objectum fidei, aut sicut lux respectu coloris, qui est objectum visus : quod etiam docent N. Complut. in Logica disp. 1 n. 43 et disp. 19 n. 49 : ergo non excluduntur conclusiones a linea objecti formalis *quod*, sed sub illo continentur.

60. Sunt circa hanc difficultatem, qui non agnoscunt discrimen inter principia, et conclusiones in ordine ad intellectum ex una parte, et inter finem, et media respectu voluntatis ex alia, negantque proinde minorem argumenti. Ita aliqui ex discipulis D. Th. de quorum num. videtur esse Greg. Mart. infra q. 8 dub. 1 in 2 solut. ad 6, juxta quam doctrinam (quæ habet non parvum fundamentum in D. Thom.) ad probationem minoris dicendum est, sufficere ad universalitatem potentiæ intellectivæ, quod ejus objectum formale sit ens immediate, et per se primo intelligibile in omni sua latitudine : hoc est, prout abstrahit a creato, et increato : naturali, et supernaturali, substantia, et accidenti, existenti, futuro, aut possibili : neque ex dictis a nobis, et a Complut. locis in argumento citatis major latitudo prædicti objecti potest deduci. Unde, cum conclusiones quatenus tales, non sint cognoscibiles nisi per aliud, scilicet per principia, non videtur inconveniens illas a ratione objecti formalis intellectus excludere.

Ad primam confirmationem neganda est sequela : Tum, quia ad habitum intelligentiæ non pertinent omnia prima principia ; sed solum speculabilia necessaria : principia vero practica pertinent ad habitum synderesis : sicut principia contingentia ad quemdam habitum de genere opinionis : de quo videndi sunt Complut. in Logica disp. 20 n. 21 et 22. Cum autem cuncta hæc principia sub objecto formali intellectus comprehendantur, manifeste constat, prædictum objectum in plus esse, quam objectum intelligentiæ, aut cujuscumque alterius habitus. Tum etiam, quia ratio, secundum quam principia pertinent ad intellectum, est superior, et universalior ratione habitus principiorum. Pro quo animadvertendum est, quod sicut in fine distinximus rationem primariam, quæ consistit in hoc, ut sit appetibilis propter se ; et rationem secundariam, quæ in eo sita est, ut sit ratio appetendi alia : ex quibus illa est superior, et universalior, quia quod est ratio alia appetendi, semper a fortiori est propter se appetibile ; cum tamen non semper, quod propter se appetitur, sit in actu exercito ratio alia appetendi : ita in principiis duplex ratio distinguenda est : alia primaria, et universalior, consistens in eo, quod sit ens immediate, et per se cognoscibile : sive alias etiam sit cognoscibile per aliud, sive dumtaxat per se : et secundum hanc rationem constituunt principia objectum formale potentiæ intellectivæ. Alia ratio secundaria minus universalis ; consistitque in eo, quod sit propositio immediata, per quam aliæ propositiones mediatæ, scilicet conclusiones, demonstrantur : et secundum hanc constituunt objectum habitus intelligentiæ. Constat autem, quod hæc posterior ratio inferior est ad illam priorem, et minus communis : sub illa enim comprehenduntur non solum propositiones immediatæ, ex quibus deduci possunt conclusiones, sed etiam plura alia, quæ etsi nullam conclusionem inferant, sunt per se immediate cognoscibilia. Imo ipsæmet conclusiones licet non formaliter, ut conclusiones sunt, sed, ut via possunt attingi ab intellectu, primariam illam rationem sortiuntur, et ad objectum ejus formale spectant.

61. Adde, objectum habitus principiorum solum includere principia secundum se considerata, ut sunt attingibilia dumtaxat in se ipsis, excluduntque omnem determinationem per conclusiones, adhuc tanquam per objecta materialia ; et ideo

cognitio talis habitus ita sistit in ipsis principiis, tanquam in objecto formali, ut nullatenus ad conclusiones ratione ipsorum principiorum, etiam tanquam ad objectum materiale se extendat : at vero objectum intellectus claudit prædicta principia, tam secundum quod habent esse cognoscibilia in se ipsis : quam ut possunt determinari per conclusiones, sicut per objecta materialia, possuntque non tantum in actu signato, sed etiam in actu exercito in illam cognitionem influere; et ideo intellectus postquam cognovit principia, potest transire, saltem tanquam ad objectum materiale, ad conclusiones, quod satis arguit principia ipsa sub universaliori ratione terminare habitudinem intellectus, quam respectum habitus principiorum.

Ad secundam. Ad secundam confirmationem constat ex illis, quæ tom. 1 loco in ea cit. diximus, quomodo essentia divina sub universaliori ratione, nempe ut est ens divinum per se primo intelligibile (quo pacto rationem principii, quam diximus *primariam*, sortitur) habet esse objectum formale intellectionis Dei essentialis, seu ejus intellectus, sine eo, quod ad hujusmodi objectum conclusiones, quæ ex divina essentia deduci possunt, pertineant. Eadem vero essentia divina, ut habet esse per se nota, obtinetque secundariam illam rationem principii, quam explicuimus, est objectum attributi intelligentiæ. Videantur, quæ ibidem dicta sunt, præsertim a n. 84.

Ad tertiam. Ad tertiam confirmationem (sequendo hanc viam) dicendum est, quod licet principia respectu conclusionis, atque adeo respectu habitus scientifici, præcise sint ratio *sub qua* (quod, et nihil aliud confirmatio ista convincit), respectu tamen intellectus sunt tota ratio *quæ*, et objectum formale *quod*, et adæquatum : atque adeo conclusiones, quæ in ordine ad scientiam tantum supponunt rationem formale *sub qua*, et ita habent rationem objecti formalis *quod*; in ordine tamen ad intellectum utramque rationem *quæ*, et *sub qua* præsupponunt, et sic spectant ad objectum ejus materiale, juxta illa, quæ de mediis in ordine ad potentiam volitivam, et in ordine ad electionem dub. seq. dicemus : ex quibus nonnullæ objectiones, quæ contra hanc solutionem (quam ut probabilem recipimus) fieri possunt, probabiliter etiam manebunt solutæ.

Verior solut. 62. Secundo, et melius respondetur concedendo objectum formale intellectus non esse sola principia adhuc in illo sensu, quem explicuimus, sed ens (saltem reale) in tota illa latitudine, quam intendit argumentum, atque adeo comprehendere etiam conclusiones. Negamus tamen hinc deduci, quod media ad objectum formale voluntatis pertineant. Pro cujus intelligentia animadvertendum est, hoc versari discrimen inter intellectum, et voluntatem, ortum ex propria natura, et conditione utriusque potentiæ, quod intellectus non perficitur a suo objecto, nec terminatur ad illud formaliter secundum esse, quod habet in se ipso, sed secundum *esse*, quod habet in intelligente : nam veritas, quæ est propria intellectus perfectio, in ipso intellectu per se primo invenitur, et inde derivatur ad res intellec as. E contra vero voluntas fertur in proprium objectum secundum *esse*, quod habet in se ipso : quia bonum, quod est objectum voluntatis, primario invenitur in rebus, et ex illis a voluntate participatur, ut Philos. ait 6 Metaph. commento octavo. Observ. Phi

Illat Ex quo fit, quod naturalis inclinatio intellectus præcise est ad intelligendum suum objectum, et ad assequendam veram ejus cognitionem : nec de executione talis objecti in se ipso, aut de existentia ejus in rerum natura per se curat. Inclinatio autem voluntatis (saltem in ordine physico, prout nunc loquimur) non est præcise ad amandum bonum, quod est objectum ejus, sed ad assequendum illud secundum esse, quod habet in se ipso : neque omnino appetitus ejus sistit, usque dum prædictum bonum executioni mandatur, et in se ipso possidetur. In cujus signum videmus quod, ut intellectus cognoscat aliquam rem, non requiritur, quod talis res aliquo modo in se existat : et ita potest extendi ad res mere possibiles; ut autem voluntas aliquod objectum appetat, necessarium est, quod habeat, vel habiturum sit existentiam, aut apprehendatur aliquo modo cum ordine ad illam : et ideo res mere possibilis nullo modo potest appeti, nec terminare actum voluntatis, qui sit amor. Cujus nulla aptior ratio reddi potest, nisi quod cognitio fertur ad res secundum *esse*, quod habent in cognoscente, ipsaque cognitio, et existentia rei cognitæ in cognoscente, est tota intellectus perfectio, et in ea naturalis appetitus hujus potentiæ quiescit. E converso voluntas fertur

fertur in res secundum quod sunt in se ipsis, proptereaque illas amat, ut realem earum perfectionem consequatur.

Illatio alia. 63. Fit deinde, quod cum intellectus, cognito uno objecto transit ratione illius ad cognoscendum aliud : ut cum ex cognitione principiorum transit ad conclusiones, hæc posterior cognitio non ordinatur ad priorem, aut ad ejus objectum, sicut ad finem, sed intenditur a cognoscente propter se ipsam, tanquam propria perfectio intellectus, non secus, ac ipsa prima cognitio. Unde utraque est de primaria intentione naturæ. Et ratio est, quia cognitio conclusionis neque ordinatur, ut ad finem ad cognoscenda principia, cum horum cognitio ad illam supponatur : neque etiam ad consequenda, seu executioni mandanda ipsa principia : quia (ut diximus) intellectus secundum se non curat de executione rei intellectæ, nec aliud intendit de suo objecto, quam cognitionem. Intenditur ergo prædicta cognitio conclusionis propter se ipsam, et per modum finis, sicut intenditur cognitio principiorum, ex qua causatur. Et ideo licet cognitio conclusionis ordine executionis, et in genere causæ efficientis, aut etiam formalis, vel aliquo modo materialis, sit posterior cognitione principiorum, non tamen ordine intentionis, neque in genere causæ finalis, ut recte observarunt N. Complut. in Logica disp. 17 a n. 31. Cæterum cum voluntas ex amore finis transit ad eligenda media, hujusmodi electio, et medium ipsum, quod eligitur, totum ordinatur ad finem prius intentum. Non enim post amorem, et intentionem finis, voluntas procederet ad eligenda media, nisi quia ejus inclinatio non est dumtaxat ad amandum, et intendendum finem, sed ad consequendum in re finem intentum ad cujus executionem prædicta media requiruntur.

Ex quibus colligere licet discrimen inter conclusiones in ordine ad intellectum, et media in ordine ad voluntatem ad præsens valde observandum : quod scilicet respectu intellectus tam conclusio, quam principia sunt de primaria intentione, et omnium cognitio propter se ipsam quæritur ; solumque in ordine executionis una ex aliis dependet : respectu vero voluntatis solus finis per se primo intenditur ; media autem præcise quæruntur propter finem, et ita in ordine intentionis præcise sunt aliquid secundarium.

64. Denique observa, quod esse aliquod objectum absolute primarium, vel secundarium ac proinde formale, vel materiale respectu alicujus potentiæ, maxime vero respectu intellectus, et voluntatis, quæ sunt potentiæ passivæ, non tam attendendum est secundum ordinem executionis, quam secundum ordinem intentionis. Unde non eo ipso aliquod objectum dicetur absolute secundarium, et materiale, quia in ordine executionis, scilicet in actuali sui attingentia ab alio dependeat, si alias in ordine intentionis, æque primo a potentia respicitur, et propter se intenditur. Et ratio videtur perspicua : quia cum ordo potentiæ passivæ ad suum objectum sit ordo perfectibilis ad perfectivum, illud debet esse potius in ratione objecti talis potentiæ, quod est potius in ratione perfectivi : constat autem, quod secundum istam rationem illud est potius, quod in ordine intentionis est prius : eo quod unumquodque intendit suam perfectionem, et ad id primaria intentio naturæ fertur, quod plus habet de ratione perfectivi, quidquid sit de ordine executionis, et de modo, quo in actu exercito a potentia attingitur. Alia observ.

Ex quibus jam liquet, quam vera sit secunda solutio, pro cujus explicatione hæc adduximus, et quomodo licet objectum voluntatis, et intellectus, principia, et finis, mediaque, et conclusiones inter se, quoad alia assimilentur : quoad hoc tamen admittunt discrimen ; quod conclusiones non excluduntur a ratione objecti formalis intellectus, ex eo quod cognoscantur per principia ; media vero eo ipso, quod non sint appetibilia, nisi propter finem, excludi debent a ratione objecti formalis voluntatis. Et ideo quamvis major argumenti sit vera : æquiparatio tamen quæ fit in majori, non in omnibus tenet, specialiter vero quoad hoc non debet admitti. Cujus ratio manifesta est ex dictis : quia conclusiones licet secundum ordinem executionis dependeant ex principiis, et non possint de facto cognosci nisi per ipsa principia, in ordine tamen intentionis non dependent : sed ita propter se earum cognitio quæretur, sicut cognitio principiorum : quare prædicta dependentia de materiali se habet ad rationem objecti formalis *quod* intellectus ; atque ita nequeunt conclusiones a linea objecti formalis hujus potentiæ præcise propter illam excludi. Cæterum media non solum in ordine executionis, sed in or- Veritas 2 solut.

dine intentionis essentialiter dependent a fine; cum neque in exercitio a voluntate eligi, aut appeti possint nisi præsupposita intentione, et amore finis: nec in ordine intentionis voluntas illa respiciat nisi propter finem, et quia ad ejus executionem requiruntur: et ideo assecuto fine, voluntas nihil curat de mediis; quod manifeste convincit media in via intentionis, atque adeo in ratione objecti esse quid secundarium et materiale respectu voluntatis.

65. Per quod patet tum ad primam probationem majoris desumptam ex modo loquendi D. Thom: omnia enim testimonia, in quibus constituit similitudinem inter finem, et principia, et inter conclusiones, et media intelligenda sunt cum hac nostra exceptione fundata in ipsa natura intellectus, et voluntatis. Tum etiam ad secundam ex ratione: nam licet principia sint ratio assentiendi conclusionibus, sicut finis est ratio appetendi media, aliter tamen, et aliter hoc eis convenit: quoniam conclusiones solum in ordine executionis, et in genere causæ efficientis, aut aliquo modo formalis dependent ex principiis: ordine vero intentionis ita primo, et immediate respiciuntur ab intellectu conclusiones, sicut principia: et ita cognitio illarum propter se intenditur, sicut cognitio istorum: imo ipsa principia, et eorum cognitio videntur ordinari sicut ad finem, ad cognoscendas conclusiones: cujus signum est, quod habita notitia principiorum, intellectus non sistit, nec naturalis ejus appetitus quiescit, usquedum ad cognitionem conclusionum pervenerit: atque ita in genere causæ finalis non minus; imo potius principia cognoscuntur propter conclusiones, et in ordine ad eas, quam conclusiones propter principia, ut docent N. Complut. loco citato. At vero finis ita est ratio diligendi media, ut hæc etiam in ordine intentionis omnino ab illo dependeant, et nonnisi propter ipsum a voluntate appetantur.

Diximus conclusiones dependere a principiis *in genere causæ formalis aliquo modo:* ad denotandum, quod licet principia concurrant ad assensum conclusionis tanquam ratio *sub qua*, non tamen, ut ratio *quæ*, sed in ipsis conclusionibus, est propria, et intrinseca veritas per se cognoscibilis *ut quod*, per se perfectiva intellectus, et propter se ab eo intenta, quæ formaliter terminat ejus habitudinem: quamvis de materiali, et per modum conditionis requiritur ut prius intellectus cognoscat, *ut quod* principia, et per hanc cognitionem tanquam per medium, et viam transeat ad cognoscendas conclusiones. In quo etiam conclusiones a mediis distinguuntur; nam hæc, ut amentur a voluntate, non tantum supponunt finem per modum rationis *sub qua*, sed per modum rationis *quæ*, prius attactæ: ita ut hujusmodi attingentia non de materiali, vel per modum conditionis se habeat ad attingentia mediorum, sed formalissime tanquam attingentia objecti formalis ad attingentiam objecti materialis, quod in se non habet rationem formalem etiam *quæ* terminativam potentiæ; sed eam simul cum ratione *sub qua* præsupponit. Conclusiones vero de formali, et in esse objecti, tantum supponunt principia per modum rationis *sub qua*, aut per modum ejus, a quo hæc ratio desumitur: quod autem etiam *ut quod* debeant principia prius cognosci de materiali se habet, et per modum connotati: unde dependentia conclusionum a principiis sicut a ratione, quæ prius cognita, potius est dependentia in esse rei, quam in ratione objecti.

66. Nec obest, si objicias, Tum quod si in his, quæ diximus, distinguimus finem, et media a principiis, et conclusionibus, vix potest assignari, in quo alio conveniant Tum etiam quod illa prima confirmatio, quam num. 35 in favorem primæ assertionis ex D. Thoma adduximus, nimirum, quod id solum est objectum formale alicujus potentiæ, ad quod simplex actus talis potentiæ terminatur, non minus convincit sola principia esse objectum formale intellectus, quam solum finem esse objectum formale voluntatis: quandoquidem sicut simplex actus potentiæ volitivæ, quæ dicitur *voluntas,* terminatur ad solum finem, ita simplex actus potentiæ intellectivæ, qui dicitur *intelligentia*, seu *intelligere* terminatur dumtaxat ad principia: ergo vel prædicta confirmatio non est efficax; vel convincit contra hanc solutionem. Tum denique, quod cognitio conclusionis vere est propter cognitionem principiorum tanquam propter finem: ad hoc enim intellectus cognitis utcumque principiis transit ad cognoscendas conclusiones, ut in ipsis conclusionibus eadem principia magis penetret, et perfectius cognoscat: ergo etiam in ordine intentionis conclusio, et ejus cognitio habent esse propter principia. Replic

Respondetur

Diluuntur. Respondetur enim ad primum, plura alia superesse, in quibus principia fini, et conclusiones mediis assimilentur, etiam posita illa differentia. Adhuc enim verum est, quod finis in operabilibus habet se sicut principium in speculabilibus : quia, sicut principium est aliquid per se notum, ita finis est aliquid propter se amatum : et sicut principium est causa conclusionis, et eam infert, sic finis est causa electionis mediorum, et illam inducit : et rursus, sicut in syllogismo speculativo, quod infertur ex præmissis, est conclusio; ita in syllogismo practico electio illata veluti ex principio, ex amore finis habet rationem conclusionis. Pluraque alia assignari poterunt, in quibus similitudo, et æquiparatio D. Thomæ verificetur.

67. Ad secundum respondetur doctrinam illam D. Thom. optime persuadere intentum, prout a nobis applicata fuit objecto voluntatis; non tamen idem convincere in objecto intellectus. Ratio vero discriminis petenda etiam est ex diverso modo utriusque potentiæ in ordine ad attingendum, et intendendum suum objectum. Pro quo notanda sunt duo. Primo, quod voluntas, cujus actus est *velle, et intendere* illud dumtaxat per se primo intendit, quod per se primo actualiter attingit. Unde sicut solum finem per se primo intendit, ita solum illum attingit, et amat per se primo. Intellectus vero, respectu cujus *intentio* non dicitur aliquis ejus actus, sed ipsa ejus natura, et naturalis inclinatio, non solum id intendit per se primo, quod per se primo attingit seu cognoscit; sed totum illud, cujus cognitio tribuit ei perfectionem ; sive immediate, et per se primo, sive dependenter ab alio intelligatur. Secundo animadverti debet, quod simplex actus tam intellectus, quam voluntatis debet terminari ad solum illud, quod hujusmodi potentiæ in exercitio immediate attingunt : quia simplex actus, qui non importat ratiocinationem, et originem ex alio, in id solum fertur, quod immediate, et sine indigentia discursus potentiæ occurrit. Ex quo fit, quod in ordine ad voluntatem, respectu cujus objectum per se primo intentum, et immediate in exercitio attactum coincidunt optime ex terminatione simplicis actus ad solum finem, colligitur hunc dumtaxat esse formale ejus objectum : quia si solus finis terminat prædictum actum, solus ipse habebit immediate attingi a voluntate, et id, quod voluntas immediate attingit, hoc, et nihil aliud primario intendit, et illud dumtaxat, quod primario intendit habet rationem objecti formalis. Cæterum in ordine ad intellectum, respectu cujus non solum cognitio ejus, quod attingitur immediate, sed etiam cognitio ejus quod attingitur dependenter ab alia, sub primaria intentione comprehenditur, non bene infertur ex eo, quod simplex actus terminetur ad sola principia, quod hæc dumtaxat habeant rationem objecti formalis, quia hujusmodi objectum comprehendere debet totum id, quod est de primaria intentione intelligentis; cum tamen simplex actus intellectus, non ad totum hoc se extendat, sicut nec totum hoc immediate, et sine discursu intelligendum occurrit.

68. Nec refert, si urgeas, quod Angelic. Doct. ad explicandam illam doctrinam posuit exemplum in actu simplici intellectus, et in ejus objecto : ut videre est infra q. et art. 2 ubi postquam prædictam doctrinam applicuit simplici actui voluntatis, et objecto ejus, sic ait : *Sicut intelligere proprie est eorum, quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum : eorum autem, quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur : sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus.* Nova replica. D. Thom.

Non itaque hoc refert, quoniam Angel. Doct. non utitur hoc exemplo ad explicandum immediate objectum potentiæ volitivæ, sed ad explicandum objectum simplicis volitionis : et quamvis propter ea, quæ diximus, utrumque objectum coincidat, non tamen ex vi prædicti exempli id inveniri posset, nisi adjuncta speciali conditione, et natura voluntatis. Unde ex exemplo secundum se sumpto, solum habetur, quod sicut simplex actus intellectus ad ea solum se extendit, quæ immediate cognoscenda occurrunt, et quæ in exercitio per se primo attingitur ab intellectu, scilicet principia, ita simplex actus voluntatis ad ea solum se extendit, quæ secundum se, et immediate appetuntur, nempe fines. Quod vero objectum hoc, quod immediate appetitur, coincidat cum eo, quod intenditur primario, ac proinde, quod objectum simplicis volitionis cum objecto formali potentiæ volitivæ reciprocetur, ortum habet ex speciali ratione, quæ solum militat in voluntate. Solutio.

69. Ad ultimum dicendum est, quod licet ex intentione operantis cognitio conclusionis possit ordinari ad plenius cognoscenda principia, hoc tamen non tollit, quominus intentione naturæ cognitio conclusionis per se primo intendatur. Quemadmodum licet cognitio principiorum ordinari possit tanquam ad finem operantis, ad cognoscendas conclusiones, hoc non obstat, quin prædicta cognitio habeat rationem finis, et propter se appetatur et intendatur a natura, ut ex se constat.

Ad confirmationes principalis argumenti, non est necesse iterum occurrere : quia juxta hanc secundam solutionem, non militant contra nos.

§ VIII.

Ultimum argumentum proponitur, et diluitur.

Argum. tertium. Tertio probatur prædicta sententia : nam de ratione objecti adæquati alicujus potentiæ est, ut comprehendat omnia, ad quæ potentia se potest extendere; alias non esset illi adæquatum, siquidem non adæquaret totam ejus latitudinem : sed finis non comprehendit omnia, ad quæ voluntas se extendit : ergo non est objectum ejus formale adæquatum. Minor probatur : quia voluntas extendit se etiam ad media, quæ non continentur sub ratione finis.

Confirm. Confirmatur primo, dantur plures actus voluntatis, cujusmodi sunt *electio*, *consensus*, et *usus*, quorum objectum formale, et specificativum, non est finis, sed medium : ergo objectum adæquatum ipsius voluntatis debet esse aliquid commune fini, et mediis. Patet consequentia : nam cum actus sit exercitium potentiæ, et id, medio quo attingit suum objectum, nihil potest esse objectum formale cujuscumque actus, nisi, quod est objectum formale saltem inadæquatum ipsius potentiæ.

2 confirm. Confirmatur secundo in actibus fugæ, ut est odium, tristitia, desperatio, et alii similes, qui sunt actus voluntatis versantes circa malum, et ab eo specificantur : malum autem, ut malum nequit habere rationem finis : ergo, etc.

Solut. argum. 70. Respondetur ad argumentum, objectum adæquatum alicujus potentiæ, vel habitus debere aliquo modo comprehendere omnia, ad quæ talis potentia, vel habitus se extendunt : nam propterea objectum adæquatum dicitur *objectum attributionis*, quia omnia, quæ potentia, vel habitus quocumque modo attingit, ipsi attribuuntur; non tamen requiritur, quod comprehendat illa tanquam partes sui, aut integrales, aut subjectivas, atque adeo tanquam objecta formalia inadæquata ; sed sufficit, ut contineat ea veluti partes potentiales, quæ ab eo dependent, vel ad ipsum ordinantur. Ut videre est in charitate, quæ non solum se extendit ad Deum, qui est objectum formale adæquatum, sed etiam ad proximum, eo quod est aliquid Dei, et ordinatur ad illum, quamvis non sit pars nec subjectiva, nec integralis prædicti objecti, ac proinde nec rationem objecti formalis participet. Idem contingit in fide, quæ per ordinem ad suum objectum formale attingit plura alia quæ nequaquam sunt partes integrales, vel subjectivæ talis objecti, ex eo solum, quod ad ipsum ordinantur, suntque proinde quasi partes ejus potentiales. Hoc autem modo etiam finis comprehendit media : quia cum ad illum ordinentur, bene possunt dici partes ejus potentiales.

Ad confirmationes, quæ majorem involvunt difficultatem, dicemus dub. sequenti. Solutio confirm. remittitur.

DUBIUM IV.

Utrum objectum formale actus electionis sint media vel finis.

Quamvis disputatio de electione, et de aliis actibus, qui versantur circa media : uti sunt *consensus*, et *usus*, propriam sedem habeat inferius a quæstion. 13 ubi de illis ex professo disserit D. Thom., oportuit propositum dubium hic excitare : quia perfecta intelligentia illorum, quæ in præcedenti stabilita sunt, ex ejus decisione non parum dependet. Et quamvis eadem difficultas sit circa omnes prædictos actus, cum omnes immediate, et per se media respiciant : nihilominus brevitatis, et claritatis gratia eam specialiter quoad electionem examinabimus : quidquid autem circa hanc dictum fuerit proportione servata, intelligendum est de consensu, et usu. Quia vero nomen hoc *electio* diversimode accipi solet, oportet, de qua electione fiat sermo, explicare.

§ I.

§ I.

Animadversiones ad dubii resolutionem.

Animadversio. 71. Animadvertendum ergo est, quod electio (ut nomen præsefert) proprie significat discretionem inter plura, acceptionemque unius præ aliis in ordine ad aliud aliquid consequendum, vel agendum : *eligere* enim proprie sonat, *unum e multis legere :* quod utique fieri debet ex amore alicujus, quod sit ratio discernendi inter ipsa, et accipiendi ex eis magis opportunum ad illud consequendum. Unde electio præter habitudinem, quam dicit ad rem, quæ eligitur, duplicem respectum importare videtur : alterum ad ea, ex quibus eligitur; seu inter quæ discretio fit : alterum ad finem, propter quem eligitur. Et ratione utriusque hujus respectus diversas habet acceptiones. Primo enim accipitur pro quocumque actu libero, eo quod in quolibet quidam modus discretionis, et quædam virtualis electio reperitur. Nam cum libertas in indifferentia ad utrumlibet consistat, quicumque libere aliquid vult, discernit, et eligit quodammodo inter extrema libertatis, dum relicto uno alterum assumit. Et hac ratione quidquid libere fit, sive alias proprie sit electio, sive intentio : et sive ex hac, sive ex illa procedat, dicitur fieri ex electione. Quocirca Philosoph. lib. 2 Ethic. c. 4 ad opus honestum requirit, *Ut fiat ex electione, et propter ipsum.* Unde electio in hoc sensu extendit se non solum ad media, sed etiam ad quemcumque finem, qui libere appetitur. Imo ipse finis ultimus, qui est Deus, et supernaturalis beatitudo, hoc modo sub electione cadit, juxta illud Deuteron. 26 : *Dominum elegisti hodie, ut sit tibi Deus;* et Lucæ 10 : *Maria optimam partem elegit :* id est, *æternam beatitudinem, seu requiem in æternum mansuram*, exponit August. tom. 4 lib. 2 quæstion. Evangelicarum, quæst. 20 et tom. 10 sermon. 27 de verbis Domini.

(Margin: Philosoph. — Deuteron. — Luc. — August.)

Secunda acceptio. 72. Secundo sumitur pro volitione finis intermedii, etiam si terminetur ad illum in quantum finem : cum hujusmodi finis semper ametur cum subordinatione ad ultimum, actus, qui ad illum terminatur, habet nonnihil electionis. Et eodem modo quoties actus aliarum virtutum imperantur a charitate, et ad ejus finem referuntur, solent nuncupari *electiones :* quamvis eorum objectum non sit medium proprie dictum, ut dis. seq. dub. 5 constabit.

Tertio accipitur nomen *electionis* pro actu, quo medium rationis, quod est proprius finis virtutis moralis in particulari materia, attingitur juxta præscriptum, et regulas præcedentiæ. Quamvis enim præscribere finem virtutibus moralibus in communi, et abstracte sumptum, non pertineat ad prudentiam, sed ad ipsam rationem naturalem, ex qua omnes prædictæ virtutes habent inclinare ad bonum rationis juxta doctrinam D. Th. 2, 2 q. 47 art. 6. Nihilominus tamen determinare in particulari materia qualiter medium inter diversas circumstantias occurrentes observari debeat, atque adeo qualiter in hac, et in illa materia prædictum bonum attingendum sit, pertinet ad prudentiam, ut docet ipse D. Thom. hac 1, 2, q. 66 art. 3, ubi in solut. ad 3 sic ait : *Dicendum, quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea, quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem; est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia; quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ, ut dicitur in* 2 *et* 6 *Ethicor.* Hujusmodi igitur actus, quo medium rationis in particulari materia attingitur, specialiter nomine *electionis* insignitur : ut videre est lib. 2 Ethic. c. 6 ubi virtus moralis diffinitur ab Aristotele : *Habitus electivus in mediocritate consistens prout sapiens, etc.* et lib. 8 cap. 13, principalis actus prædictæ virtutis ponitur *electio*, non quia omnes ejus actus præcise versentur circa media, aut sint proprie electiones : sed quia etiam ipsa intentio finis in particulari materia, quæ est potissimus illius actus, *electio* nominatur. Unde dixit D. Thom. infra q. 56 art. 4 loquens de prædicto actu, quam Philosophus appellaverat *electionem*, quod *in electione duo sunt; scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, et præacceptio ejus, quod est ad finem.* Videatur etiam in 3 distinct. 33 q. 2 art. 3. In nulla autem ex istis acceptionibus sumimus electionem in præsenti; quia (ut constat) communes sunt aliis actibus voluntatis, et plures intentiones hoc modo *electiones* dicuntur.

(Margin: D.Thom. — Aristot. — D.Thom)

73. Quare ultima, et propria ejus acceptio est pro actu, qui versatur immediate circa medium, ut præcise dicit rationem utilis ad aliquem finem; estque talis actus acceptatio ipsius medii in ordine Ultima et propria acceptio.

ad prædictum finem : condistinguiturque formaliter ab intentione, simplici volitione, fruitione, et aliis, si qui sunt in finem, necnon a consensu, et usu, qui licet versentur circa idem medium, respiciunt tamen illud sub distincta ratione. De quo plura diximus tom. 2 tr. 5 disp. 2 dub. 2 iterumque dicemus infra tract. 12 in arbore prædicam. n. 4. Et hæc est propriissima, et rigorosa acceptio *electionis*, et de illa sic sumpta inquirimus quodnam sit illius objectum formale, et specificativum, an nimirum medium ipsum, quod eligitur; an vero finis, propter quem eligitur.

Animadversio. Deinde nota, quod de electione, et de specificatione ejus possumus loqui, vel in genere moris, prout scilicet habet rationem bonæ, aut malæ moraliter : vel in genere Physico, et ut spectat præcise ad ordinem naturæ : et quia de prima specificatione agendum est infra q. 18 in tract. de bonitate, et malitia, ideo in hoc dub. de sola posteriori ex professo agemus.

§ II.

Dubii nodus dissolvitur.

Conclusio. 74. Dicendum ergo est, objectum formale *quod* specificativum electionis esse medium secundum rationem medii, et utilis ad finem, non vero ipsum finem. Atque idem dicendum est, servata proportione, de consensu, et usu. Assertio hæc jam a nobis fere diffinita fuit tom. 2 tract. 5 disput. 2 num. 62. Ubi probavimus, media quatenus media sunt, et ratio suæ intrinsecæ utilitatis habere multiplicem rationem formalem objectivam, specificativam, et distinctivam diversorum actuum voluntatis, uti sunt electio, usus, etc. Quam etiam sequuntur Alvar. disp. 43, noster Cornejo tractat. 6 disput. 5 dub. 1, et alii ex Thomistis, et a fortiori tuentur illam Montes., Curiel, Lorca, Granado, et alii, quos num. 55 retulimus. Habeturque apud Ang. Doct. 1 part. q. 83 art. 3 ubi sic ait : *Proprium objectum electionis est illud, quod est ad finem.* Eodem modo loquitur quæst. 22 de veritate art. 15, ubi agens de electione, cujus potentiæ actus sit, ita inquit : *Quod enim sit directe actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione objecti, quia proprium objectum electionis est id, quod est ad finem*, etc. Quæ sane loca non satis exponuntur de objecto materiali : tum quia hujusmodi non dicitur objectum *proprium*; non enim dicimus creaturas esse proprium objectum divinæ voluntatis, vel divini intellectus : aut proximum esse proprium objectum Charitatis : nonnisi quia hæc sunt objecta præcise materialia, et appellatio *objecti proprii* soli objecto formali accommodatur. Tum etiam quia D. Thom. ad investigandam propriam essentiam electionis, et cujus potentiæ actus sit, recurrit ad ejus objectum; constat vero essentiam actus venire per se primo ex solo objecto formali. Et quamvis materiale aliquando ad id deservire possit; ubi tamen ex professo de hac re agitur, non erat ita expediens, relicto objecto formali, ad materiale recurrere.

(Alvar. Cornejo. Montes. Curiel. Lorca. Granado. D.Thom.)

Deinde idem Ang. Doct. in hac 1, 2 q. 13 art. 4 sic ait : *Sicut intentio est finis, ita electio est eorum, quæ sunt ad finem*; sed intentio ita est finis, ut hic sit objectum ejus formale : ergo electio ita debet versari circa media, quæ sunt ad finem, ut hæc ad formale ejus objectum pertineat. Videatur 2, 2 q. 24 art. 1, et 3, 3 p. q. 18 ar. 4; in 2 dist. 38 ar. 3 ad 5. — Adde, modum loquendi D. Thom. circa finem in ordine ad voluntatem, vel actum intentionis et in ordine ad electionem satis hoc denotare. Nam cum loquitur in ordine ad voluntatem, vel intentionem, absolute dicit finem esse earum objectum : cum vero loquitur in ordine ad electionem, non dicit esse objectum, sed *rationem objecti*, ut videre est, infra q. 8 ar. 3 et q. 12 art. 4; esse autem rationem objecti non proprie convenit objecto *quod* etiam formali, sed est proprium rationis *sub qua*, vel ejus unde ratio ista desumitur.

75. Probatur assertio ratione ex his locis desumpta. Quia illud est objectum formale *quod* alicujus actus, quod directe, formaliter, et ut *quod*, per talem actum attingitur, sed quod hoc modo attingitur per electionem, non est finis sed medium, ergo, etc. Major videtur perspicua : in hoc enim differt objectum *quod*, a ratione *sub qua*, quod hæc non est necesse, ut sit formaliter attacta : sed sufficit, quod sit ratio attingendi ; *illud vero* debet, ut *quod* attingi, atque adeo id dumtaxat erit objectum *quod*, et formale respectu cujuscumque actus, quod directe, et formaliter per illum attingitur. Minor vero suadetur. Tum quia si electio formaliter, et *ut quod* attingeret finem, denominaret illum formaliter electum : nam quilibet actus tribuit suam denominationem primariam objecto Ratio assertioni.

jecto *quod* formali, et primario. Primaria autem denominatio electionis non potest esse alia nisi denominatio *electi*. Tum etiam, quia sæpe durat electio, quando jam non adest formalis, et expressa cognitio finis, ut experientia constat : id autem, quod formaliter, et expresse per actum volitionis attingitur, debet expresse, et formaliter cognosci : nec potest cessante formali cognitione volitio formalis permanere.

Confirmat. Confirmatur : ita se habent (quoad præsens attinet) finis, et medium in ordine ad electionem, sicut principia, et conclusiones in ordine ad scientiam (neque enim hic locum habere potest discrimen, quod inter prædicta in ordine ad intellectum, et voluntatem constituimus, ut intuenti constabit), sed objectum formale *quod* habitus scientiæ sunt conclusiones, quæ cognoscuntur per principia, non vero ipsa principia, per quæ cognoscuntur; ergo, etc. Minor suadetur ; quoniam principia in ordine ad scientiam præcise spectant ad rationem formalem *sub qua*, ut ex Philos. et D. Thom. probant N. Complut. in Logica dis. 19 q.4. Et ratio videtur perspicua ; quia cum scientia essentialiter sit cognitio rei per suas causas, proprium ejus objectum *quod* debet esse scibile, quod habet causam suæ cognitionis : hujusmodi autem non sunt principia, sed sola conclusio, ergo, etc.

§ III.

Evasio cujusdam junioris præcluditur.

Evasio. 76. Huic argumento occurrit perdoctus quidam Junior ex discipulis D. Thom. cui opposita sententia magis placet, non satis convinci, medium esse objectum formale electionis, ex eo, quod solum illud denominetur formaliter *electum* : quia non semper sunt idem objectum formale, et objectum denominationis. Imo sæpe denominatio alicujus actus cadit dumtaxat supra objectum materiale ; eo quod formale est incapax talis demominationis. Ut videre est in actibus divinæ prædestinationis, electionis, creationis, et aliorum : quorum objectum formale, etiam *quod* est sola divina essentia ; creaturæ vero præcise sunt objectum materiale, ut explicuimus t. 2 pluribus in locis : et nihilominus denominationes *electi*, *prædestinati*, aut *creati* non tribuuntur divinæ essentiæ, sed solis creaturis. — Ad confirmationem respondet eodem modo : quia denominatio *sciti* (inquit) non est propria denominatio objecti formalis respectu habitus scientiæ, sed objecti materialis : et ita non mirum, si conclusio, et non principia *scita* denominetur, quamvis non illa, sed hæc ad objectum formale pertineant.

77. Hæc tamen solutio rationem nostram non enervat : nam etsi loquendo de denominatione actus secundaria, non semper sit idem objectum formale, et objectum denominationis, ut in exemplis adductis contingit : loquendo tamen de primaria, omnino coincidunt. Hoc autem sic ostenditur : quia sicut repugnat formam esse in aliquo, tanquam in proprio subjecto, et non tribuere illi denominationem suam primariam, ita repugnat actum ad aliquid terminari tanquam ad objectum *quod* formale, et primarium, et non eo ipso conferre illi denominationem primariam talis actus : et sicut ex incapacitate subjecti ad suscipiendam denominationem primariam formæ, colligimus incapacitatem ejusdem ad exercendum munus subjecti *quod* respectu talis formæ, sic ex incapacitate alicujus objecti ad recipiendam denominationem *attacti ut quod per actum*, colligere debemus incapacitatem ipsius ad exercendum munus objecti formalis *quod* respectu talis actus : militatque utrobique eadem ratio : nam sicut primaria denominatio formæ respectu subjecti nihil aliud est, quam forma ipsa ut communicata subjecto, et idcirco eo ipso quod subjectum formaliter, et *ut quod* suscipiat formam, suscipit prædictam denominationem, ita denominatio primaria actus respectu objecti, nihil aliud importat, nisi tendentiam ejusdem actus, et terminationem ad objectum : quare manifeste repugnat aliquid exercere munus objecti formalis *quod* respectu alicujus actus, et non eo ipso suscipere denominationem primariam provenientem ex ipso actu. Ergo si finis esset objectum formale *quod* actus electionis, non posset non denominari formaliter, et *ut quod* ab ea *attactus*, ac proinde *electus* : cum hæc sit denominatio illius primaria. Quod si semel est incapax recipiendi hujusmodi denominationem, ideo est quia est incapax exercendi munus prædicti objecti.

78. Neque exempla adducta oppositum convincunt : quia omnes actus divinæ voluntatis, et intellectus, qui respiciunt di- Explicantur exempla.

vinam essentiam per modum objecti formalis *quod* tribuunt ei suam denominationem primariam. Denominationes vero *electi, prædestinati, et creati* propterea solis creaturis tribuuntur, quia sunt omnino secundariæ. Si vero petas denominationem primariam, quam actus prædicti tribuunt divinæ essentiæ? Respondetur, denominare illam *cognitam*, aut *volitam, ut est ratio eligendi creaturas, prædestinandi*, aut *creandi*. Idem enim actus prædestinationis, v. gr. absque distinctione etiam virtuali, terminatur per se primo ad cognoscendam practice divinam essentiam, prout est ratio ordinandi creaturas ad suum finem : et secundario ad ipsas creaturas, ut ad rem ordinatam; et sic divinam essentiam denominant *cognitam formaliter, prout est ratio prædictæ ordinationis*; estque hæc primaria denominatio, quæ non potuit deficere; creaturas vero *ordinatas*, et *prædestinatas*, quæ est denominatio secundaria, sine qua essentia prædictorum actuum eadem permaneret.

Neque hinc fit, hoc ipsum posse dici de electione creata respectu finis, et respectu mediorum; nam hujusmodi electio neque ad rem electam, neque ut ad rationem eligendi terminatur ad finem formaliter, et *ut quod*; ut patet cum cessante formali cognitione finis, durat electio. Unde etiam si admitteremus primariam denominationem, quam electio tribuit, non esse denominationem *electi*; sed aliam, adhuc non posset dici, quod finis formaliter eam recipiat. — Diximus, *etiam si admitteremus*, etc. quia respectu electionis creaturæ, nequaquam id debet admitti, sed sicut primarius ejus conceptus, est quod sit electio, et in hoc primaria ejus ratio consistit, ita denominatio primario ab illa proveniens, non potest esse alia, quam denominatio electi. Secus dicendum est de electione divina, cujus primarium munus non est, quod sit electio creaturarum : potuit enim Deus non eligere creaturas : sed quod sit volitio divinæ essentiæ, prout est ratio in actu signato eligendi illas, ut explicuimus.

Effugium. 79. Dices, licet finis non attingatur per electionem formaliter, et *ut quod*, atque adeo per modum rei electæ, attingi tamen *ut quo*, quatenus est ratio eligendi media; et attingi virtualiter in mediis. — Sed contra, quia attingi dumtaxat *ut quo*, aut esse rationem attingendi aliud, proprium est solius rationis *sub qua* : qualibet enim ratio *sub qua* sic attingitur : ergo si finis hoc solummodo attingitur per electionem, non attingitur tanquam objectum formale *quod*; alias nulla erit distinctio inter hujusmodi objecta. Quod vero dicitur de attingentia virtuali, vel non est verum, vel non est ad rem.

Impugnat.

Animadversio. Pro quo nota, objectum aliquod attingi virtualiter, tribus modis posse contingere. Vel quia virtualiter continetur in eo, quod formaliter attingitur : qua ratione media attinguntur per actum intentionis, quia continentur virtualiter in fine, quem intentio attingit formaliter. Et hunc modum attingendi virtualiter planum est non sufficere ad rationem objecti formalis : quin potius videtur esse proprium objecti materialis, ut ex adducto exemplo constat. Vel quia est causa, ut aliud attingatur; et quia causa manet virtualiter in effectu, dicitur virtualiter attingi, cum attingitur formaliter illud, cujus est causa. Hoc modo finis attingitur virtualiter per electionem mediorum, quia intentio finis, et ipse finis est causa eligendi media, et virtus intentionis illius in horum electione permanet. Et neque hic modus attingentiæ sufficit ad objectum formale : nam, quod sic attingitur, solum mediate, et quasi radicaliter influit in actum, per quem virtualiter attingi dicitur; quatenus influit immediate in alium actum, a quo iste causatur, ut in adducto exemplo constat : ad rationem autem objecti formalis non sufficit quomodocumque influere in actum, sed debet influere proxime, et formaliter. Unumquodque enim eo modo participat rationem objecti, quo influit in actum, cujus objectum dicitur : et ideo si sit objectum proximum, et formale, eodem modo debet influere : quod si solum mediate, et radicaliter influit, hoc dumtaxat modo rationem objecti sortietur. — Adde quod sicut de ratione objecti est, ut objiciatur actui, cujus objectum dicitur : ita juxta modum, quo objicitur, participare debet rationem objecti : atque adeo, quod non objicitur immediate, et formaliter per se ipsum, sed mediante alio, cujus est radix, mediate dumtaxat, et radicaliter objecti rationem habebit.

80. Denique aliquid potest attingi virtualiter, quia attingitur non immediate in seipso, sed ut splendet, et relucet in alio : ita ut ratio attingendi, imo et ratio formalissime, et per se primo attacta sit ratio illa, quæ in alio relucet; id vero, in quo relucet, præcise se habeat sicut materia. Et hunc modum attingentiæ admittimus sufficere

sufficere ad rationem objecti formalis. Quia quod sic attingitur, non tam dicitur attingi virtualiter, quam attingi formaliter in alio, in quo relucet : et ita quod proxime, et formaliter influit in actum, atque adeo tanquam objectum formale, est sola illa ratio contenta in alio, relucensque in illo : ipsum vero, in quo relucet, præcise concurrit, ut subjectum, et materia applicans ad actum prædictam rationem. Cæterum finis nullatenus hoc tertio modo attingitur virtualiter per electionem. Nam, ut num. 45 ex D. Thoma diximus, ad finem, secundum quod relucet in mediis, terminatur actus simplicis volitionis, qui est ejusdem rationis cum actu terminato ad finem secundum se, et in se : sicut ad principia quatenus relucent in conclusionibus terminari diximus eamdem simplicem intelligentiam, quæ terminatur ad ipsa principia secundum se, et in se sumpta. Cum ergo objectum electionis debeat distingui ab objecto simplicis volitionis, consequens est, quod illius objectum nequeat esse finis, prout prædicto modo relucet in mediis; sed media ipsa, in quibus finis alias relucet, formaliter ut media sunt, et ut a fine distinguuntur, atque adeo, quod proxima ratio terminativa, et specificativa electionis non sit bonitas finis, sed propria utilitas medii, ratione cujus est proxime, et formaliter eligibile.

...u- tur ...tio fir- ...io- s. 81. Ex quo etiam impugnata manet solutio, quæ adhibetur confirmationi : nam omnia, quæ diximus, æque probant principia non posse esse objectum formale *quod*, habitus scientiæ. Sed præterea impugnari ...cs. potest. Tum quia manifeste repugnat Philosopho, et D. Thomæ. Ille enim lib. 2 Poster. c. ultimo hanc proponit quæstionem : An eadem scientia, qua cognoscitur conclusio, attingat etiam principia, per quæ cognoscitur? *Dubitaverit autem quispiam* (inquit) *utrum cognitio eorum, quæ mediis vacant* (scilicet principiorum) *sit eadem? an non eadem? et utrum scientia sit utriusque? an non sit?* Respondet vero : *Hæc itaque cum ita sint, scientia quidem principiorum non erit*, etc. Ubi, ut vides, negat cognitionem scientificam ad principia se extendere, ac proinde, quod respiciat illa tanquam objectum formale, *quod*. ...om. De quo videndus est D. Thom. lect. 20. Idem supponit Ang. Doct. lib. 1 Poster. lect. 41 ibi : *Cum ergo scibile sit proprium objectum scientiæ*, etc. Scibile autem non est principium; sed sola conclusio. Et 2, 2 q. 1 art. 1, distinguens in objecto habitus cognoscitivi duas rationes; nempe rationem formalem *quæ*, et rationem *sub qua*; ad primam dicit pertinere conclusiones, et ad secundam media, per quæ conclusiones demonstrantur, et ita inquit : *Cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet; scilicet id, quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id, per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti; sicut in scientia Geometriæ, materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur*. Circa quem locum observant bene N. Complut. disput. 1 Logicæ num. 10 et communiter Thomistæ, quod divus Thomas appellat objectum materiale, quod nos dicimus objectum formale *quod*, seu rationem *quæ*, eo quod ratio ista ad rationem *sub qua* habet se, sicut materiale ad formale, ut n. 27 adnotavimus. Hanc ergo rationem *quæ* respectu scientiæ Mathematicæ, affirmat Angelicus Doctor esse conclusiones, principia vero, per quæ cognoscuntur, esse solum rationem cognoscendi, atque adeo rationem *sub qua*. Quare manifeste videtur contra ejus doctrinam asserere, aut quod principia scientiæ sint ejus objectum formale *quod*, aut quod conclusiones ad objectum pure materiale pertineant. Com- plut.

82. Tum etiam eadem solutio impugnatur. Quia scientia diffinitur tamquam per objectum, per conclusiones, non vero principia, ut videre est in N. Complut. citata dis. 19 ubi ex Arist. 6 Ethic. c. 6 hanc desumunt scientiæ diffinitionem : *Scientia est habitus circa propositiones universales, necessarias, et mediatas*. Habitus autem non diffinitur per objectum præcise materiale, sed per objectum formale *quod*, ut stat sub ratione *sub qua*; ergo non principia, quæ sunt propositiones immediatæ; sed propositiones mediatæ, quæ sunt conclusiones ad rationem prædicti objecti *quod* spectant. Adde, quod si objectum formale *quod* scientiæ essent principia, idem esset objectum habitus principiorum, et objectum scientiæ; quamvis secundum diversam rationem (quod solutio, quam impugnamus, libenter admittit) atque adeo idem esset in esse rei objectum *quod*, nostræ Theologiæ, et objectum fidei, quæ est habitus principiorum Theologiæ, nempe Deus, seu propositiones, quæ de divinitate immediate enuntiantur : hæc enim N. Comp.

sunt principia Theologiæ, et hæc eadem sunt objectum fidei. Ex quo rursus fieret non minus Theologiam, quam fidem esse virtutem Theologalem : darenturque proinde contra communem consensum, et modum loquendi Theologorum quatuor Theologales virtutes, nempe Charitas, Spes, Fides, et Theologia.

Nec refert, quod prædicta principia sub diversa ratione habeant esse objectum Theologiæ, ac sunt objectum fidei. Quia ad rationem virtutis Theologalis sufficit, ut attacta per modum objecti formalis *quod*, sit Deus in seipso, quidquid sit de ratione, secundum quam attingitur : secundum diversam enim rationem Deus est objectum spei, et objectum charitatis ; et nihilominus utraque est virtus Theologalis, quia utraque illum respicit per modum objecti formalis *quod* ; ergo si objectum *quod* Theologiæ est idem in esse rei cum objecto Fidei ; ac proinde objectum formale *quod* specificativum utriusque est Deus, prout est in se, seu propositiones, quæ de illo immediate enuntiantur, utraque erit virtus Theologalis, etiamsi prædictum objectum sub diversa formaliter ratione attingant.

Objectio. 83. Neque obest, si objicias, quod intellectus postquam assentit præmissis, non indiget novo habitu ad assentiendum conclusioni : ergo vel habitus scientiæ extendit se ad assentiendum præmissis : vel superfluit talis habitus. Consequentia videtur perspicua ; antecedens autem suadetur. Nam intellectus per assensum præmissarum manet determinatus, etiam quoad exercitium, ad assentiendum conclusioni, ut probant N. Compl. in log. disp. 17 q. 4 ; ad id autem, ad quod intellectus est determinatus, non requiritur habitus ; cum habitus ponatur ad tollendam indifferentiam potentiæ, ut D. Thom. docet infra

Solvitur. q. 50 art. 3 ad 5 : ergo, etc. Respondetur enim, quod etsi intellectus per assensum præmissarum necessitetur ad assentiendum conclusioni in præsentia ipsarum præmissarum, non tamen ad assentiendum illi, quoties secundum se, et absentibus præmissis (ut sic dicamus), occurrit : sed ad hoc necessarius est novus habitus. Unde etsi habitus scientiæ non se extendat ad assentiendum præmissis, neque etiam necessarius sit ad assentiendum conclusioni, quoties hæc per formalem demonstrationem, et in præsentia præmissarum ex illis infertur : adhuc tamen prædictus habitus non superfluit, sed ponitur ad facilitandum, et habilitandum intellectum, ut quoties aliqua conclusio, quæ prius per formalem demonstrationem ex præmissis deducta fuit, per se, et solitarie occurrit, prompte, et faciliter ei assensum præbeat in virtute præcedentis demonstrationis, sine eo, quod nova demonstratio formalis ad id sit necessaria.

§ IV.

Refertur opposita opinio ; et primum ejus fundamentum enervatur.

84. Contra ea, quæ in hoc dubio resolvimus, sentiunt nonnulli, quos suppresso nomine refert Martinez et alii etiam ex discipulis D. Thom. quorum sententia suaderi potest. Primo, quia nullus actus cujuscumque potentiæ potest habere pro objecto formali id, quod non continetur sub objecto formali adæquato ipsius potentiæ : sed objectum formale adæquatum voluntatis est solus finis, ut ostensum est dub. præced. : ergo neque electio, neque aliquis alius ejus actus, potest habere pro objecto formali medium, vel aliquid, quod non sit finis. Minor, et consequentia constat. Major autem videtur perspicua : nam cum potentia per omnes actus tendat ad suum objectum formale, omnino repugnat aliquem ex illis egredi latitudinem talis objecti : aut esse objectum alicujus ex prædictis actibus id, quod sub objecto potentiæ non comprehenditur. Prim. argum.

Confirmatur : nam potentia specificatur ab objecto mediis suis actibus : ergo idem debet esse objectum specificativum actuum, et objectum specificativum potentiæ.

85. Ut huic argumento (quod est præcipuum pro opposita opinione) clarius et facilius respondeamus, animadvertendum est primo ad specificandam aliquam potentiam (et idem est de habitibus) simul concurrere ordine quodam actus, et objectum : nam objectum non specificat nisi ut est attingibile mediis actibus, neque actus nisi per modum attingentiæ objecti : unde sicut, quod immediate specificat actum, est objectum : ita quod specificat immediate potentiam, est actus, et medio ipso objectum. Cæterum sicut in objectis distinguimus, aliud primarium : quod scilicet a potentia per se primo respicitur, et per ordinem ad quod specificatur, et hoc vocamus objectum *specificativum*, et *formale* : Animadver. pr. solutioni.

formale : et aliud secundarium, quod non per se primo a potentia attingitur, sed ex consequenti, et ratione objecti primarii, quod *materiale* appellamus, estque extra lineam specificativi : ita ex parte actuum distinguere debemus quosdam primarios, pro quorum elicientia potentia, et habitus instituta sunt a natura, et per ordinem ad quos specificantur, et diffiniuntur quosdam vero secundarios, qui non pertinent ad rationem specificativi habitus, vel potentiæ, neque intrant eorum diffinitionem : sed consequuntur ex actibus primariis, in quorum virtute continentur. Cujus ratio traditur a D. Thoma 2, 2, quæst. 28 art. 4 ubi loquens de habitu charitatis, et de ejus actibus, sic ait : *Est autem contingens ex uno habitu plures actus ejusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis, nisi per actum priorem, inde est, quod virtus non diffinitur, nec denominatur, nisi ab actu priori; quamvis etiam alii actus ab ea consequantur*, etc.

86. Ex quo fit (et est secundo observandum) quod licet actus primarii debeant habere pro objecto formali ipsum, quod est objectum formale potentiæ, quia (ut diximus) potentia non nisi mediis hujusmodi actibus a prædicto objecto specificatur : actus tamen secundarii eo ipso, quod sunt tales, petunt versari immediate, et per se primo circa objectum secundarium : ita ut, quod respectu potentiæ solum est secundarium, et materiale, respectu prædictorum actuum sit formale, et primarium : proindeque eorum specificativum. Et ratio videtur perspicua : nam actus aliquis non dicitur secundarius, quia ad objectum secundarium de materiali, et secundario se extendat : hoc enim etiam actibus primariis potest competere, ut patet in actibus divinis, qui post attingentiam divinæ essentiæ, extendunt se de materiali ad attingendas creaturas ; ergo idcirco appellatur secundarius, quia per se primo, et ut ad objectum formale sui, terminatur ad id, quod respectu potentiæ est secundarium, et materiale. Et licet tales actus eo ipso quod secundarii sunt, et ab actibus primariis dependent, non possint non etiam dependere ab objecto primario potentiæ, a quo actus primarii specificantur : hæc tamen dependentia nequaquam est ut ab objecto *quod* directe, et formaliter attacto ipsis actibus secundariis, sed sicut a causa, et principio, in cujus virtute exercentur : et ad summum sicut a ratione *sub qua*, juxta ea, quæ n. 80 tetigimus, et num. 93 magis explicabimus. Per quod tacita objectio manet obiter soluta.

87. Et quamvis hæc doctrina non sit adeo communis, non tamen est ita particularis, ut exemplis careat. Etenim juxta probabiliorem Thomistarum sententiam, quam tuentur N Complut. in lib. de anima disp. 17 n. 8 in 1 solut., Araujo l. 1 Met. q. 1 ar. 1 n. 3, et alii, objectum formale, adæquatum, et specificativum intellectus est solum ens reale; ens vero rationis præcise spectat ad objectum materiale : et nihilominus aliquis habitus intellectus, scilicet habitus logicæ, et ejus actus habent pro objecto formali specificativo ens rationis, ut probant iidem Complut. in logica disp. 1 q. 1, et docent communiter Thomistæ. Cujus nulla aptior ratio reddi potest, nisi, quod actus logicæ sunt actus secundarii intellectus (actus enim primarii tendunt præcise ad ens reale) et ideo possunt habere pro objecto formali, et specificativo sui id, quod respectu potentiæ est materiale, et secundarium. Aliud exemplum est in logica docente, et utente : quæ cum sit unus habitus, isque essentialiter, et entitative scientia, debet habere pro objecto formali, et specificativo verum infallibile, et necessarium : et ita actus illius primarii, qui sunt actus docentis, sunt vere scientifici, specificanturque proinde ab objecto necessario : et tamen cum hoc cohæret, ut plures alii ab eodem habitu eliciti, cujusmodi sunt actus utentis. nec sint scientifici, nec circa objectum specificativum habitus immediate versentur, aut ab eo specificentur; sed ab aliquo contingenti, et opinabili, quod respectu habitus solum potest esse objectum secundarium. Cujus rei plura alia exempla adducere possemus, in actibus secundariis Charitatis, Fidei, Spei Theologicæ, etc. quæ brevitatis causa omittimus.

Denique observa, ex actibus à voluntate elicitis illos esse primarios, qui versantur immediate circa finem : ut est simplex volitio, et intentio : nam propter hos primo instituta est. Electio vero, et alii, qui versantur immediate circa media, ex propria sua ratione sunt actus secundarii : quia sicut voluntas, et ejus beatitudo non est per se primo ad media, sic neque ad prædictos actus.

88. Ex his ad argumentum facilis est

Marginalia: [left] ...om. ; ...lia ...erval. [right] Elucidatur exemplis. ; N. Compl. Araujo. ; Alia observatio. ; Solutio argumentor.

solutio. Respondetur enim majorem esse veram loquendo de actibus primariis, in ordine ad quos potentia specificatur : ii enim respicere debent tanquam objectum formale, et specificativum, ipsum, quod est formale potentiæ. Secus de actibus secundariis, qui eo ipso possunt, et debent per se primo respicere aliqu d respectu potentiæ secundarium : atque ita debent habere pro objecto formali ipsorum aliquid, quod respectu illius est tantum materiale. Et quia electio, et cæteri, quibus voluntas attingit media, essentialiter sunt actus secundarii, possunt ea respicere tanquam objectum sui formale, quamvis respectu voluntatis solummodo sint materiale. Quare cum in probatione majoris in argumento dicitur, potentiam per omnes suos actus tendere ad objectum formale : si intelligatur de tendentia proxima, et immediata, solum est verum loquendo de actibus primariis ; nam actibus secundariis potest ad objecta materialia immediate attingenda deflecti. Quamvis hujusmodi attingentia semper sic cum dependentia, et respectu ad objectum primarium. — Per quod patet ad confirmationem : solum enim procedit de actibus, per ordinem ad quos potentia specificatur, qui sunt actus primarii.

Objectio.

89. Nec refert, si contra solutionem objicias, potentiam quocumque modo operetur, semper operari sub ratione sui objecti formalis, et in ordine ad ipsum : nam sicut propriam speciem nunquam exuit, sic neque in aliqua operatione mittere potest respectum ad proprium specificativum : ergo omnis actus voluntatis, sive primarius, sive secundarius respicere debet objectum specificativum ipsius voluntatis, quod est finis. — Adde, quod si voluntas haberet aliquos actus, qui respicerent prædictum objectum, non esset efficax ratio Angelici Doctoris in hoc art. 1, ubi ex eo probat omnes actus humanos debere esse propter finem, quia omnes procedere debent a voluntate secundum rationem sui objecti formalis, quod est finis : aut saltem non de omnibus, sed de illis tantum, qui immediate circa finem versantur, intentum convinceret : quod quidem est contra communem consensum discipulorum sancti Doctoris. — Adde secundo, quod idem Angelicus Doct. art. 2 ex eadem ratione probat omnes actus humanos specificari a fine, ac proinde respicere illum tanquam objectum formale. Quod etiam de omnibus actibus voluntariis, sive circa media, sive circa finem versentur, intelligendum esse, modus loquendi, et contextus demonstrat.

Enervatur.

90. Non itaque hoc refert : nam concesso antecedenti, distinguendum est consequens, et si sensus sit omnem actum voluntatis debere respicere objectum ejus formale, vel tanquam objectum primarium, et immediatum ipsius actus; vel saltem tanquam causam et principium movens initiative ad illum tanquam rationem *sub qua* (modo infra declarando), admitti debet; quod et nihil amplius ex antecedenti colligitur. Si autem sensus sit omnem actum voluntatis, etiam secundarium debere respicere prædictum objectum per modum objecti proximi ipsiusmet actus, negandum est : quia, ut aliqua potentia etiam quando operatur per actum secundarium et in ordine ad objectum secundarium, operetur sub ratione objecti primarii, satis est, quod ipsum objectum primarium moveat ad talem operationem per modum rationis *sub qua* et ut objectum ultimatum, quamvis non sit ejus objectum formale, *quod*, nec proxime ad eam concurrat.

Per quod patet ad primum, quod ex D. Thom. additur : ut enim omnes actus voluntatis sive primarii, sive secundarii sint propter finem, satis est, quod omnes illum respiciant aliquo ex modis dictis : quia ly, *propter*, non dicit determinate causalitatem objecti formalis, *quod* : sed vel hujus, vel rationis *sub qua* saltem radicalis. — Similiter dicendum est ad secundum : sat est enim, ut doctrina illa articuli verificetur, quod omnes actus voluntatis respiciant finem aliquo ex prædictis modis : nam eo ipso finis ad eorum specificationem concurreret, sicut principia concurrunt ad specificationem habitus scientiæ et omnium suorum actuum, quamvis nec sint objectum eorum formale *quod*, nec ratio formalis *sub qua* omnino proxima, sed solum id, ex quo talis ratio desumitur.

Ali[a] objec[tio].

91. Secundo objicies, de ratione voluntatis esse, ut sit potentia libera, et ideo actus, qui ab illa procedunt tanquam a principio agendi libere, non posse esse pure secundarios : constat autem inter omnes actus, qui a voluntate hoc modo procedunt, potissimam esse electionem; nam idcirco specialiter libero arbitrio attribuitur, quia libertas, seu facultas accipiendi unum, relicto alio, in electione potissimum splendet, ut docet D. Thom. 1 p. q. 83 art. 3.

Respondetur,

Solutio. Respondetur, potius ex hac objectione solutionem nostram confirmari. Nam etsi voluntas sit potentia libera, prius tamen est potentia naturalis, ex eo quod libertas in natura fundatur et eam essentialiter præsupponit : unde sicut primarius conceptus voluntatis non est, quod sit libera, ita neque actus, in quibus potissimum libertas splendet, cujusmodi est electio, ad primarium specificativum ipsius voluntatis terminari debent, aut inter actus primarios enumerari. E contra vero, quia conceptus primarius voluntatis est, quod sit potentia naturalis, illud debet pro objecto ejus primario et specificativo assignari, in quod per modum naturæ tendit, cujusmodi est finis et præcipue finis ultimus : illique actus dicendi sunt omnino primarii, quibus in hujusmodi objectum immediate, atque adeo cum aliqua necessitate fertur. Ex quo fit, ut inter actus perfecte voluntarios ille magis accedat ad rationem actus primarii, qui minus participat de ratione liberi, magisque per modum naturæ objectum suum respicit; e converso autem illi potissimum inter actus secundarios numerari debent, in quibus reperitur major libertas. Potestque explicari in voluntate divina, cujus conceptus primarius nequaquam consistit in eo, quod sit libera, sed in eo, quod sit perfectissima natura : et ideo circa suum objectum primarium secundum se consideratum, quod est divina bonitas, omnino necessario fertur; actusque ejus omnino primarius, seu primaria ejus terminatio nequaquam est libera. E contra vero ratio liberæ est in illa munus secundarium, totaque libertas non in terminatione ad objectum primarium secundum se sumptum, sed in terminatione ad secundarium sita est, ut explicuimus in tract. de voluntate Dei disp. 7. dub. 7 : electionem ergo esse maxime liberam potius arguit esse actum secundarium.

§ V.

Duplex aliud pro prædicta sententia argumentum, et utriusque solutio.

Secundum argum. 92. Secundo arguitur pro prædicta sententia : quia finis aliquo modo est objectum electionis non materiale; ergo formale. Major constat : nam electio vere est propter finem, et finis in eam influit, ab illaque aliquo modo respicitur : ergo aliquo modo habet respectu illius rationem objecti. Minor etiam probatur : quia electio respicit finem ut rationem formalem appetendi, et eligendi media : hic autem modus respiciendi non est proprius objecti materialis, ut ex se constat : ergo, etc.

Dices finem, neque esse objectum materiale electionis, neque objectum formale *quod*; sed pertinere ad rationem *sub qua*; sicut principia demonstrationis pertinent ad rationem *sub qua*, habitus scientiæ. — Sed contra : quia non stat media esse objectum formale, *quod* specificativum electionis, et finem esse rationem *sub qua*; quia ratio *sub qua* alicujus actus, vel habitus, debet immediate afficere objectum formale *quod*, debetque esse intrinseca tali objecto : eo, quod hujusmodi ratio nihil aliud est, quam attingibilitas propria, et intrinseca prædicti objecti : constat autem finem non hoc modo afficere media, sed habet se ad illa omnino extrinsece : ergo, etc.

93. Respondetur nihilominus, sustinendo traditam solutionem. Ad cujus impugnationem dicendum est : duplicem posse assignari rationem *sub qua* respectu alicujus actus, vel habitus : aliam proximam, et formalem, sub qua immediate objectum formale *quod* attingitur, et hanc admittimus debere esse intrinsecam tali objecto, debereque immediate illud afficere, ut impugnatio convincere videtur. Alia est ratio *sub qua* mediata, et radicalis, quæ ita appellari potest, eo, quod sit radix, et causa rationis *sub qua* proximæ, et formalis : et hæc non debet esse intrinseca objecto formali *quod*, sed sufficit, quod per ordinem ad illam, dependenterque ab ea tanquam a radice suæ intrinsecæ attingibilitatis respiciatur. Cum ergo finem pertinere dicimus ad rationem *sub qua* electionis, non loquimur de ratione *sub qua* proxima, et formali : quia hujusmodi ratio non differt ab intrinseca bonitate, et eligibilitate medii, ratione cujus intrinsece est per electionem acceptabile : sed de ratione *sub qua* radicali, et mediata. Nam re vera tota appetibilitas, et eligibilitas medii, ex fine tanquam a radice desumitur, et ab eo essentialiter dependet. Quemadmodum principia demonstrationis dicuntur pertinere ad rationem *sub qua* scientiæ : non quia per se ipsa immediate, et intrinsece afficiant conclusionem, quæ est objectum formale *quod*, atque adeo non quia sint ratio *sub qua* proxima, et formalis : hæc enim est ipsa cognoscibilitas intrinseca conclusionis, quæ *scibilitas* dicitur, sed quia sunt causa, Solutio.

et radix, a qua prædicta scibilitas ortum ducit. Et juxta hæc intelligenda sunt quoties in præsenti, aut alibi dixerimus finem pertinere ad rationem *sub qua* electionis, et principia ad rationem *sub qua* scientiæ.

Arguitur 3. Tertio probatur : quia ita comparantur ad electionem finis, et medium, sicut Deus, et proximus comparantur ad actum Charitatis, quo diligimus proximum propter Deum ; sed respectu istius actus solus Deus est objectum formale; proximus vero præcise est objectum materiale : ergo etiam respectu electionis finis habebit rationem objecti formalis ; media vero ad materiale pertinebunt. Major videtur perspicua : Tum quia proximus per charitatem diligitur per modum medii in ordine ad Deum tanquam ad finem. Tum etiam, quia sicut proximus non diligitur nisi propter Deum, et ideo Deus, et ejus bonitas est ratio diligendi proximum : ita medium non appetitur, neque eligitur nisi propter finem, ipsaque bonitas finis est ratio appetendi, et eligendi illud. Minor vero (præterquam quod videtur esse expressa divi Thomæ 2, 2, q. 25 art. 1) probatur : quia Charitas etiam prout inclinat ad diligendum proximum, est virtus Theologalis, ut ex se constat : de ratione autem virtutis Theologalis est, ut solus Deus sit ejus objectum formale, et ut a solo ipso specificetur : ergo, etc.

1 solutio. 94. Respondetur primo negando majorem. Ratio disparitatis est, quod in proximo secundum quod diligitur per Charitatem non supponitur aliqua bonitas distincta a bonitate Dei, quæ formaliter moveat ad illum, etiam propter Deum diligendum : sed proxima ratio, ut diligatur per Charitatem, est bonitas divina, quæ in proximo relucet : proximus vero, et quælibet bonitas creata præcise se habet per modum materiæ, in qua bonitas Dei splendet. Ad eum proportionalem modum quo n. 45 diximus, quod cum simplex volitio terminatur ad media, tota ratio medii, et propria ejus bonitas habet se de materiali : quod vero formaliter terminat est bonitas finis, prout in medio relucet. Et ideo sicut simplex volitio etiam quando terminatur ad media, habet pro objecto formali solum finem, ipsa vero media respicit ut materiale : ita actus Charitatis etiam quando terminatur ad proximum, habet pro objecto formali divinam bonitatem : proximum autem pro materiali. Et quod ibi formaliter etiam *ut quod* diligimus non est proximus, ut est aliquid Dei, sed Deus relucens in proximo. Quod optime docuit divus Bernard. lib. de amore Dei c. 9, ubi sic ait : *Docemur amare proximum secundum legem Charitatis puram : ut sicut Deus non nisi se ipsum amat in nobis, et nos ipsum didicimus amare in nobis : ita et proximum, sicut nos incipiamus amare, in quo solum Deum amamus.* Bern.

Cæterum in mediis, ut sunt attingibilia per actum electionis, supponitur de formali propria bonitas distincta a bonitate finis : nempe eorum utilitas, ratione cujus proxime, et formaliter electionem terminant, alliciuntque immediate voluntatem, ut ipsa eligat. Quamvis quia talis bonitas essentialiter est respectiva finis, tota illa allicientia sit propter finem, et cum dependentia ab illo, modo explicato § præcedenti.

95. Ex quo fit (et confirmat non parum hanc solutionem) quod licet in charitate idem specie sit actus, quo diligitur proximus propter Deum et quo Deus propter se diligitur, ut multi probabiliter censent, et videtur docere divus Thomas 2, 2, q. 25 art. 5 et in 3 dist. 27 q. 2, art. 4 quæstiunc. 1 ad 3; actus tamen, qui terminatur immediate ad media, scilicet electio, distinguitur specie ab actu, qui immediate terminatur ad finem. Cujus nulla aptior ratio reddi potest, nisi illa, quam tradidimus et insinuatur a divo Thoma in 3 distinct. 9 quæstion. 2 articul. 1 ad 2, quia nimirum in medio datur propria bonitas distincta a bonitate finis formaliter terminativa electionis : in proximo autem tota ratio terminandi actum charitatis est ipsa divina bonitas, quæ dilectionem Dei immediate terminat : cum hac sola diversitate, quod dilectionem Dei terminat, ut habet esse in ipso Deo, dilectionem vero proximi, ut relucet in proximo, cui communicatur : quia bonitas divina eadem formaliter est, sive in se, sive in proximo consideretur, utraque dilectio ad eamdem speciem spectat. Illatio. D.Thom.

96. Nec verum est, si rigorose loquamur, quod in prima probatione majoris dicitur, videlicet proximum diligi per charitatem per modum medii : quamvis habeat cum mediis aliquam similitudinem : ob idque a divo Thoma sæpe *medium* nuncupetur, ut videre est 2, 2 quæst. 44 art. 2. Quoniam de ratione medii proprie dicti est ut conducat ad finem per modum

modum utilis, influatque effective in illum : cum autem Deo, ut est in se ipso, nihil sit utile, aut in illo influere possit, fit, ut nihil eorum, quæ propter ipsum immediate diliguntur, ametur proprie per modum medii. Unde neque actus, quo proximus propter Deum diligitur, proprie est electio, sed quædam volitio, aut intentio secundaria : de quo plura dicemus disput. seq. dub. 5. Ad secundam probationem dicendum est, aliter proximum diligi propter Deum, et aliter medium propter finem : nam in proximo (ut dictum est) tota ratio proxima et formalis diligendi est Deus : et proximus solum est objectum materiale : medium vero ita eligitur propter finem ; ut proxima et formalis ratio eligendi non sit finis, sed bonitas et utilitas ejusdem medii, ut explicatum est num. 94.

97. Secundo respondetur, admissa majori, negando minorem : quamvis enim objectum formale et specificativum habitus charitatis sit solus Deus et bonitas increata ipsius (quod et nihil amplius D. Thomas loco in argumento citato intendit, suadetque probatio prædictæ minoris ex ratione desumpta), actus tamen, quo proximus ex charitate expresse et formaliter diligitur, potest et debet habere pro objecto formali *quod* ipsum proximum, qui respectu habitus Charitatis est objectum præcise materiale. Cujus ratio desumitur ex dictis a n. 86, quia dilectio proximi quamvis vere sit actus Charitatis, est tamen secundarius : qui proinde non pertinet ad specificativum ipsius charitatis, sed consequitur ex actu primario et specificativo, qui est dilectio Dei : Unde tanquam actus essentialiter secundarius petit habere pro objecto formali sui id, quod respectu Charitatis et respectu actus primarii est objectum materiale : juxta ea, quæ numero citato explicuimus.

Nec refert, si objicias, quod si dilectio, qua diligitur proximus ex charitate, haberet pro objecto formali ipsum proximum, deberet distingui specie a dilectione Dei : cujus oppositum num. 95 asseruimus : docetque divus Thomas locis ibi citatis, præsertim 2, 2, quæstion. 25 art. 1 ubi ait : *Idem specie actus est, quo diligitur Deus et quo diligitur proximus*, etc. Sequela videtur perspicua : nam actus distinguuntur per objecta : et juxta hanc solutionem dilectio proximi habet distinctum objectum formale a dilectione Dei. — Ad hæc : si objectum formale habitus Charitatis est solus Deus (ut diximus) repugnantia videtur, quod aliquis ejus actus ad aliud, quam ad ipsum Deum tanquam ad objectum formale terminetur : unde, vel dilectio proximi non erit actus Charitatis : vel objectum ejus formale non debet esse proximus.

98. Respondetur enim admittendo sequelam : nam licet sit probabile, dilectionem Dei, et proximi esse actus omnino ejusdem speciei (quam probabilitatem in præcedenti solutione secuti sumus) etiam est valde probabile illos physice distingui : sicut distinguitur electio ab intentione. Cujus non parum efficax argumentum est, quod utraque illa dilectio potest simul manere in voluntate : cum tamen accidentia solo numero distincta in eodem subjecto esse non possint. Id, quod non obscure habet div. Thom. in 3 distinct. 27 quæst. 2 art. 4 ad 3 ubi dilectionem Dei, et dilectionem proximi docet esse diversos actus, sicut visio albi et visio nigri : quas constat plusquam numero differre. Quare cum Angelic. Doctor tum ibidem, tum etiam loco citato ex 2, 2, dicit prædictas dilectiones esse ejusdem speciei, aut loquitur solum in genere moris : quomodo etiam intentio, et electio, ad eamdem speciem pertinent, ut dicemus num. 103, vel solum intendit esse ejusdem speciei reductive, eo quod dilectio proximi ad dilectionem Dei reducitur : Vel denique sensus est, quod licet dilectio Dei, et proximi distinguantur specie in esse rei, non tamen in ratione termini habitudinis Charitatis.

Pro cujus inteligentia nota actus alicujus habitus, vel potentiæ considerari posse, aut in esse rei, et secundum propriam uniuscujusque differentiam : aut in ratione termini habitudinis potentiæ, vel habitus : hoc est, quoad rationem, sub qua ab eis per se primo respiciuntur. Primo modo non repugnat distingui inter se specie : sicut visio albi, et visio nigri specie distinguuntur. Secundo modo omnes actus unius potentiæ habent esse ejusdem speciei, sicut habitudo, quam terminant, est eadem specie : et ita omnes intellectiones in ratione termini habitudinis intellectus, ejusdem speciei sunt, quamvis in esse rei, et secundum proprias differentias aliquando plusquam specie differant. Juxta hunc ergo sensum explicari potest D. Thom. dum ait dilectionem Dei, et dilectionem proximi esse ejusdem speciei : quia videlicet non constituunt

distinctos terminos habitudinis Charitatis, sed sub eadem specifica ratione (quantum est ex parte ipsius Charitatis) ordine quodam ab illa respiciuntur. Cum quo stat, prædictos actus, si considerentur in esse rei, et secundum proprias differentias, quas ex objectis immediatis desumunt, specie distingui. — Ad id, quod additur, respondetur solum probare de actibus primariis charitatis : non autem de secundariis, qualis est dilectio proximi juxta dicta a num. 89.

99. Ex his duabus solutionibus, prior magis congruit illis, quæ tom. 2 tract. 4 disp. 3 num. 39 diximus. Posterior autem etiam est maxime probabilis. Quod si aliquis utramque voluerit conjungere, poterit non improbabiliter distinguere, in charitate duplicem actum erga proximum, alterum, quo Deus immediate, et *ut quod* diligitur in illo, quatenus in eo relucet ; qui sane actus erit ejusdem speciei cum actu, qui versatur immediate circa ipsum Deum, juxta dicta in 1 solut. n. 94. Alterum, quo diligitur formaliter, et immediate proximus, ut est aliquid Dei, et cum dependentia ab eo, non ut ab objecto proximo, et formali talis actus, sed ut ab objecto radicali juxta secundam solutionem datam num. 97 et juxta ea, quæ diximus num. 93 et talis actus distinguetur specie a dilectione, quæ ad Deum immediate terminatur. Qua etiam via testimonia Angel. Doct. quæ num. 98 explicuimus facilius ad concordiam reducentur.

§ VI.

Duo posteriora ejusdem sententiæ fundamenta proponuntur, et diluuntur.

4 argum. 100. Quarto probatur eadem sententia : quia in Deo datur formaliter electio in ordine ad creaturas : at hujusmodi electio non potest habere pro objecto formali ipsas creaturas, quæ habent rationem medii ; sed solam divinam bonitatem, quæ est finis : ergo non est de ratione electionis, ut specificetur a mediis, aut quod illa tanquam objectum formale respiciat. Major

D.Thom. est expresse divi Thom. 1 p. quæst. 23 art. 4 et quæst. 24 art. 1, 3 part. quæst. 18 art. 4 de verit. quæstion. 6 et aliis quamplurimis in locis, desumiturque ex sacra Scriptura, in qua electio frequenter Deo attribuitur respectu creaturarum, ut videre est 1 ad Corinth. cap. 1 num. 27 et 28 et ad Colossens. 1 num. 4, 2 ad Thessalon. 2 num. 12, Actor. 13 num. 17, Jacobi 2 num. 5 aliisque in locis : quæ procul dubio intelligenda sunt de electione proprie, et formaliter dicta, juxta communem regulam exponendi sacram Scripturam in sensu proprio, et formali, ubi ex hac expositione nullum sequitur absurdum. Minor vero etiam constat : nam, ut ostendimus tom. 2 tract. 4 disp. 3 dub. 2 nullus actus voluntatis divinæ potest specificari a creaturis, aut illas tanquam objectum formale respicere ; sed omnium objectum formale est sola divina bonitas, ut ibi explicuimus. Consequentia videtur perspicua : nam, quod est de ratione formali electionis, sicut est objectum ejus specificativum, debet cuilibet electioni, atque adeo etiam divinæ competere.

Enod. Respondetur admissa majori, et concessa minori distinguendo consequens : et concesso de electione, quæ simul est formaliter intentio, sicut est electio divina; negari debet de illa, quæ tantum est electio, qualis est creata, de qua nunc loquimur. Explicatur hoc, animadvertendo, quod sicut in nobis *intendere* et *eligere* in ordine ad eumdem finem pertinent ad eamdem virtutem, ita in Deo idem formalissimus actus sine distinctione adhuc virtuali est intentio, seu volitio, qua se ipsum diligit, ut finem, et electio, qua creaturas eligit, et diligit propter se. Cujus ratio desumitur ex illis, quæ tom. 2 tr. 5 disp. 9 a num. 110 diximus : quia intentio, et electio respectu ejusdem finis circa materiam ejusdem virtutis, pertinent ad eamdem lineam, et omnia, quæ ad eamdem lineam pertinent in Deo identificantur sine distinctione virtuali. Ex quo fit, quod electio divina non potest habere aliud specificativum, neque aliud objectum formale, nisi ipsum objectum specificativum intentionis : et quia intentio ex sua ratione ubicumque sit, petit specificari a fine, ideo electio Dei etiam a fine specificatur : media autem sicut respectu intentionis, ita respectu prædictæ electionis spectant ad objectum materiale. Cæterum electio creata distinguitur formaliter ab intentione, et ita petit habere distinctum specificativum, potestque proinde terminari tanquam ad objectum formale ad media, quamvis objectum intentionis sit solus finis. Et sane, quod divina electio non debeat quoad hoc parificari cum electione creata, etiam adversarii

versarii debent admittere. Nam eo ipso, quod illa non distinguatur virtualiter a divina intentione, creata vero distinguatur, debent prædictæ electiones habere diversa objecta formalia, ut intuenti patebit, et ita datur locus, ut uni assignemus pro objecto finem, qui est etiam objectum formale intentionis ; et alteri media, quæ a prædicto objecto distinguuntur.

lica. 101. Dices : quod electio in creatis distinguatur ab intentione, et in Deo non distinguatur, non satis persuadet, media non debere pertinere ad objectum formale electionis divinæ, si semel pertinent ad objectum formale electtonis creatæ : sed potius arguit, quod sicut idem actus in Deo est simul intentio, et electio, continetque sub eminenti quadam ratione tam intentionem, quam electionem, ita objectum prædicti actus debet simul comprehendere tam media, quæ sunt objectum electionis creatæ, quam finem, qui est objectum intentionis. Sicut ex eo, quod divina sapientia eminenter contineat nostrum habitum principiorum, et habitum scientiæ, non colligitur objectum illius esse sola principia, quæ sunt objectum nostri habitus principiorum, sed etiam conclusiones, quæ sunt apud nos objectum scientiæ : ergo, vel dicendum est objectum electionis creatæ non esse media, sed finem ; vel ad objectum formale divinæ pertinere finem, et media.

itur. Respondetur, negando antecedens : optime enim colligitur ex identificatione, quæ est inter intentionem, et electionem divinam, objectum formale illius actus esse solum finem, etiamsi objectum electionis creatæ sint media. Pro cujus intelligentia notandum est, quod etsi idem actus divinæ voluntatis sit formaliter intentio, seu volitio Dei, et electio creaturarum ; non tamen utrumque hoc ad conceptum ejus essentialem, et specificativum spectat : sed primaria, et specifica ejus ratio consistit in eo solum, quod sit volitio Dei : quod vero sit electio creaturarum, est munus secundarium extra speciem existens, quod potuit deesse, si Deus noluisset eligere creaturas. Et ita priusquam intelligatur advenire illi actui munus electionis, intelligitur adæquate specificatus, atque adeo cum toto suo objecto formali. In electione autem creata, quæ tantum est electio, debet hoc pertinere ad ejus conceptum specificativum, et essentialem : nec posset manere talis actus cum sua specifica essentia, si munus electionis illi deesset. Unde quia objectum specificativum cujuscumque actus non debet assignari secundum munera, quæ secundario exercet ; sed secundum specificativum, et primarium : idcirco licet respectu electionis creatæ objectum specificativum sint media, quæ eliguntur ; respectu tamen divinæ, debet esse solus finis, qui primario amatur, et intenditur.

102. Quare cum a creatis ad divina munus electionis transferimus, non debemus, objectum formale electionis creatæ, quæ sunt media ad objectum formale electionis divinæ, transferre ; sed tantum ad objectum materiale, et secundarium : quia prædictum munus, quod in creatis est primarium, et constitutivum speciei actus dicti, atque ita petit, ut media per ordinem, ad quæ desumitur, sint objectum formale ; in divinis est secundarium, supponitque adæquate constitutam essentiam divini actus : et ideo postulat, ut media, per connotationem, ad quæ tale munus desumitur, pertineant ad objectum materiale. — Neque obstat, quod dicitur de divina sapientia. Nam hæc (saltem juxta modum dicendi, qui tangitur in objectione) ita continet scientiam nostram, et habitum principiorum, ut utrumque prout in ea continetur, ad conceptum essentialem pertineat, nullumque eorum sit munus præcise secundarium : et ideo tam conclusiones, quæ sunt objectum formale habitus, qui solum est scientia, quam principia, quæ sunt objectum habitus principiorum, sub objecto formali illius comprehendi debent.

103. Secundo respondetur ad propositum argumentum : quod licet actus divinæ voluntatis denominetur formaliter electio, non tamen in ea acceptione, et rigore, in quo nunc de electione loquimur. Pro quo recolenda sunt quæ in principio hujus dub. adnotavimus. Et quoad præsens attinet, habet hoc nomen duas acceptiones, et utraque est propria, et formalis secundum duos respectus, quos n. 71 importare diximus, nempe ad finem, ad quem aliquid eligitur, et ad ea, ex quibus eligitur. Cum enim eligere proprie sit, unum e multis legere in ordine ad aliud, omnis ille actus, per quem discernimus inter plura, et unum relictis aliis, assumimus in ordine ad aliquid aliud, potest cum aliqua proprietate dici *electio :* sive quod Alia solutio.

hoc modo assumitur, conducat per modum utilis, et medii proprie dicti, sive non; sed dumtaxat ordinetur ad participandum, et habendum in se illud, in quod ordinatur. Et juxta hanc acceptionem ponitur in Deo formaliter electio circa creaturas rationales : in quantum quibusdam relictis, aliquas acceptat ad beatitudinem ipsius Dei in se participandam : ad quod planum est prædictas creaturas non assumi per modum utilis : quia ad Deum, qui est finis hujus electionis, nihil potest hoc modo immediate ordinari, ut n. 76 tetigimus, et disp. seq. dub. 5 late explicabimus.

Alia acceptio electionis est, qua sumitur pro actu versante circa media, ut media, et ut conducentia ad finem per modum utilis. Hæc vero acceptio non habet locum in Deo, qui nihil diligit, vel eligit, utile sibi, atque adeo ut medium proprie dictum ad se, qui est finis omnium suorum actuum. Et in hac acceptione sumimus electionem, cum dicimus specificari a mediis. Electionem autem sic sumptam, neque ex Scriptura, neque ex D. Thoma convinci potest reperiri formaliter in Deo. Tum quia, manifeste poneret imperfectionem in illo : quippe imperfectio, et indigentia est diligere aliquid per modum utilis respectu diligentis. Tum etiam, quia cum alia acceptio, quam explicuimus, etiam sit propria, et formalis, ea sufficit, ut testimonia Scripturæ in sensu proprio intelligantur. Quamvis etiam nullum esset inconveniens ad aliquam metaphoram recurrere, quando intelligentia Scripturæ in sensu magis proprio divinæ perfectioni, aliqua ex parte obesset. Sane, quod non in tota proprietate electio in Deo ponenda sit, docuit D. Damascen. lib. 3 fidei c. 14 ubi ait : *Prohæresim, id est electionem in Domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus.* Sed hæc amplius dub. citato elucidabimus. Ex quibus constat, nullum trahi argumentum ab objecto electionis divinæ, ad objectum creatæ in sensu, in quo nunc de hac loquimur.

D. Damasc.

Postremum argum.

104. Denique probari potest prædicta sententia : quia si electio specificaretur a mediis, deberet omnis electio distingui specie ab intentione, quæ specificatur a solo fine : sed non omnis electio hoc modo ab intentione distinguitur : ergo, etc. Major constat : nam actus, qui habent distincta objecta specificativa, debent inter se specie distingui. Minor vero suadetur : etenim actus, quo quis intendit aliquem occidere, et actus, quo eligit gladium ad occidendum, non sunt diversæ speciei; sed pertinent ad eamdem homicidii : alias oporteret utrumque istum actum seorsim in confessione explicari, etiamsi continuarentur inter se : quod non est dicendum. Similiter cum aliquis intendens orare, eligit, ut remedium ad id opportunum egressum in agrum, hujusmodi egressus non est actus alterius speciei ab intentione orandi, et ab ipsa oratione; sed omnes isti actus participant speciem Religionis : cujus rei plura alia exempla possent adduci.

Diluitur.

Respondetur concessa majori, loquendo (ut modo loquimur) de electione, et specificatione ejus in genere physico : ut sic enim semper differunt specie electio proprie dicta ab intentione. In quo etiam sensu negari debet minor. Et ad utramque probationem dicendum est, actus illos esse ejusdem speciei solum in genere moris : in quo genere admittimus electionem non specificari a mediis, sed a fine. Ratio vero, ob quam electio in hoc genere a fine specificetur, assignari potest : quia cum totum genus morale per ordinem ad rationem, seu ad regulas moris desumatur, id solum potest in eo tribuere speciem, quod importat specialem ordinem convenientiæ, aut disconvenientiæ ad prædictas regulas : hoc autem solum est bonum honestum, quod importat rationem finis, vel malum huic bono contrarium. Bonum autem utile, sicut etiam delectabile præcise, ut talia, sicut præscindunt a conformitate, vel deformitate cum ratione, sic etiam a ratione objecti moralis. Et ita neutrum eorum, si secundum se consideretur, habet intrinsecam appetibilitatem spectantem per se ad genus moris : atque adeo neque intrinsecam bonitatem, vel malitiam specificativam hujus generis; nisi ratione boni honesti, aut mali contrarii, quæ in genere moris habent rationem finis.

105. Dices : Utilitas, quam habent aliqua media ad finem honestum, ut egressus in agrum causa orationis, acquisitio pecuniæ ad erogandam eleemosynam, vel ad solvendum creditori debitum ex justitia, etc. non potest non esse aliqua conformitas ad rationem ipsis mediis intrinseca : quia si finis secundum se rationi consonat, media, quæ ad illum conducunt, debent participare similem convenientiam : quemadmodum

quemadmodum ex eo, quod bonum transcendentale, quod cum fine convertitur, importet per se convenientiam ad appetitum, intulimus dub. 1 num. 6, etiam media, quæ ad prædictum bonum conducunt, importare suam aliqualem convenientaim intrinsecam. Ergo si media, in genere physico propter prædictam convenientiam respectu appetitus comparantur ad electionem tanquam ad objectum formale, non est cur propter similem convenientiam ad rationem, non eodem modo cum electione in genere moris comparentur.

Respondetur, prædictam utilitatem non esse primo ad finem honestum, formaliter, ut honestus est, sed solum materialiter ad id, quod alias habet honestatem, ut præcise est bonum quoddam transcendentale. Cujus signum est, quod si prædicto fini apponatur aliqua circumstantia mala, ratione cujus amittat honestatem, ut cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam, adhuc media ad illum consequendum conservant totam suam intrinsecam utilitatem; nec minus utilis est pecunia ad dandam eleemosynam propter inanem gloriam, qui sane actus non terminatur ad eleemosynam, ut honestam, quam ad tribuendum illam ex motivo misericordiæ, quod est bonum honestum. Non ergo prædicta utilitas est per se primo ad finem, ut honestum, nec dependet per se ab ejus honestate : quamvis sit utilitas ad id, quod alias est honestum. Ex quo fit, ut prædicta utilitas etiam quando ordinatur ad finem honestum, non dicat præcise ex hoc capite intrinsecam honestatem, aut intrinsecam convenientiam ad rationem ; sed solum extrinsece denominetur *conveniens*, et *honesta* ab honestate, quæ est in fine : atque adeo, quod sive actus terminetur immediate ad ipsum finem, sive ad medium, solum specificetur in genere moris a bonitate existente in fine, ut in tract. de bonit. et malitia latius explicabimus.

106. Ex dictis in hoc dubio, præsertim a n. 85 soluta manet non solum prima confirmatio ultimi argumenti dub. præced. n. 69 adducta, quæ procedebat de actu electionis, et de aliis, qui versantur circa media (cujus occasione dubium hoc excitavimus), sed etiam secunda confirmatio ejusdem argumenti, quæ procedebat de actibus fugæ, ut est odium, tristitia, metus, et cæteri, qui versantur circa malum. Nam cum hujusmodi actus etiam sint actus secundarii voluntatis consequentes actus prosecutionis (non enim voluntas fugit malum, nisi quia amat oppositum bonum) quamvis admittamus illos terminari ad malum in quantum malum tanquam ad objectum formale *quod*, non sequitur, quod objectum formale voluntatis non sit solus finis, aut quod malum, ad quod prædicti actus, terminantur, ad hujusmodi objectum pertineat : quia actus secundarii voluntatis possunt respicere tanquam objectum formale sui aliquid, quod sub objecto formali illius non contineatur, ut ex dictis constat. Quod specialiter locum habebit in his actibus fugæ qui adhuc magis recedunt ab actibus primariis voluntatis, quam electio, et alii, qui versantur circa media.

DISPUTATIO II.

De actionibus, quæ fiunt propter finem : ubi primo natura actionis humanæ examinatur.

Sicut Angelicus Doct. a fine, ad ea, quæ propter finem fiunt, gradum fecit : sic nos, examinatis his, quæ ad rationem communem finis tam secundum se, quam in collatione ad voluntatem spectant, disputationem de actionibus, quæ propter finem exercentur, etiam in communi instituimus. Cuncta siquidem, quæ in præcedenti disp. circa finem, et media discussa sunt, eo tendunt, ut melius dignoscatur, quæ operationes, et quomodo habent esse propter finem. Inter alias vero maxime hujus instituti sunt propriæ actiones humanæ : de quibus plures disputant initio hujus tractatus, ubi examinari solet doctrina D. Thom. asserentis in primo artic. illas dumtaxat actiones proprie *actiones humanas* dicendas esse, quæ ex voluntate deliberata procedunt. Id, quod nos in hac 2 disp. ubi tam de hujusmodi actionibus, quam de aliis, si quæ propter finem fiunt, expresse disseritur commodius examinandum reservavimus.

DUBIUM I.

Utrum recte statuerit divus Thomas omnes, et solas illas actiones proprie dicendas esse humanas, *quæ a voluntate deliberata procedunt?*

Quoniam inter omnes actiones, quæ

propter finem exercentur, maxime ad hanc disputationem pertinent (ut nuper dicebamus) quæ proprie dicuntur *humanæ*, earum naturam primo loco aperiemus.

§ I.

Elucidatur doctrina Angelici Doctoris.

Conclusio. 1. Dicendum ergo est, recte statutum fuisse a D. Thom. omnes, et solas illas actiones debere dici *humanas*, quæ a voluntate deliberata procedunt. Assertionem hanc tuentur unanimiter discipuli S. Doct. a quibus proinde sigillatim referendis abstinemus. Maxima vero illius probatio est auctoritas tanti Magistri, non solum in præsenti art. 1 ubi id ex professo tradit, sed etiam art. 3 seq. et infra q 7 art. 4, q. 10 art. 4 ad 1, q. 18 art. 5 et 9, q. 74 art. 3 ad 3, 3 part. q. 19 art. 2 et aliis quampluribus in locis, ubi eamdem doctrinam repetit, et confirmat. Ejus vero ratio fundamentalis potest proponi sub hac forma.

D.Thom.

Omnes, et solæ illæ dicendæ *actiones humanæ*, quæ sunt propriæ actiones hominis, quatenus homo est : sed omnes, et solæ illæ actiones, quæ ex voluntate per rationem deliberata procedunt, sunt hujusmodi : ergo, etc. Major videtur per se nota : quia perspicuum est, denominationem *humani* ab homine secundum propriam hominis rationem desumi, sicut denominatio *animalis* desumitur ab animali secundum proprium animalis gradum, et *Angelici* ab Angelo secundum propriam Angeli rationem. Minor vero ita suadetur a D. Thoma. Quia illæ actiones habent esse propriæ hominis in quantum homo est, quæ procedunt ab illo, secundum quod in operando distinguitur ab irrationalibus : ab hujusmodi autem distinguitur eo quod ipse, non vero illa operatur cum libertate, et ut dominus suorum actuum : quod dominium ei competit per rationem, et voluntatem : ob idque liberum arbitrium appellatur *facultas voluntatis, et rationis* : ergo illæ dumtaxat actiones erunt propriæ hominis, quatenus homo est, proprieque dicentur *humanæ*, quæ ab eo per liberum arbitrium, rationemque deliberativam ortum ducunt. Ex quo sic infert Ang. Doct. : *Si quæ aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem actiones hominis* (quia ad hanc locutionem satis est, ut ab eodem supposito hominis procedant), *sed non proprie humanæ, cum sint hominis in quantum homo est.* Nam locutio hæc dicit sensum reduplicativum, ad quem necessarium erat id, quod explicuimus.

Ang. Doct.

Cæterum, ut ratio hæc plene capiatur, unam, vel alteram objectionem contra illam adducemus, ex quarum solutione veritas magis elucescet.

§ II.

Prima objectio contra rationem D. Thomæ, illiusque solutio.

2. Objicies ergo primo : Plures esse actiones, quæ sunt propriæ hominis quatenus homo est, et idcirco in nullo alio reperiuntur, quæ non sunt actiones liberæ, nec proinde a voluntate deliberata procedunt : e contra vero dari plures alias liberas, et a voluntate deliberata procedentes, quæ non sunt propriæ hominis, in quantum homo est, sed communes aliis animalibus : ergo vel major rationis D. Thomæ non est universaliter vera, vel falsum assumitur in minori. Antecedens quoad primam partem probatur : Tum in prima cogitatione intellectus, et in motibus primo primis voluntatis, quæ omnem deliberationem antecedunt : et tamen solius hominis sunt propria. Tum etiam in actibus ridendi, flendi, et loquendi, qui sæpe præsertim in pueris, et amentibus, sine deliberatione exercentur : et tamen non reperiuntur in aliis animalibus, sed proveniunt a gradu sensitivo, secundum quod in homine propter conjunctionem ad intellectum participat quemdam modum perfectionis, quem non habet in cæteris animalibus. Pluresque alii actus assignari possunt, qui soli homini conveniunt, in quibus nulla datur deliberatio, neque libertas. Quoad secundam partem probatur idem antecedens : nam actus comedendi, bibendi, deambulandi,, et alii similes procedunt regulariter in homine a voluntate deliberata, suntque proinde actiones proprie humanæ : et nihilominus non sunt propriæ hominis in quantum homo est, sed in quantum animal : et ideo sunt communes brutis : ergo, etc.

Confirmatur. Plures actus exercentur ab homine absque prævia consultatione, et inquisitione mediorum, qui sunt vere actus liberi, et humani, ergo non est de ratione hujusmodi actuum, ut a voluntate deliberata

deliberata procedant. Consequentia liquet : nam deliberatio non datur absque prævia consultatione. Antecedens vero constat in actu intentionis, et in aliis, qui sunt circa finem : hi enim per se non requirunt consultationem, eo quod deliberatio, et consilium non est de fine ; sed de mediis.

Confirmatur secundo : multoties homo peccat, eo quod operatur absque deliberatione, quando tenebatur deliberare : ergo tunc datur actio humana sine deliberatione. Patet consequentia, quia omnis actio peccaminosa est humana, et moralis.

Animadversio pro vera solutione.

3. Hujus objectionis plures solutiones adducit Gregor. Mart. quas longum esset referre, et examinare. Ut vero propriam, et quæ magis ad rem videtur, explicemus, animadvertendum est primo distinctionem hominis ab aliis posse attendi dupliciter : vel solum in essendo, et quoad entitatem, seu substantiam : vel in operando formaliter, hoc est, in ratione principii operativi respicientis formaliter operationem. Primo modo distinguitur a creaturis irrationalibus primo, et per se per rationalitatem, per quam in specie hominis constituitur, et ex consequenti per illa accidentia, quæ soli homini conveniunt, ut est intellectus, voluntas, risibilitas, etc. quæ ad rationem consequuntur. Secundo modo distinguitur per proprium, et rationalem modum operandi ipsius hominis. Qui sane modus non consistit in eo solum, quod operetur per intellectum, et voluntatem : nam supposito, quod homo sit intellectivus, et volitivus, operari utcumque per hujusmodi potentias, non addit specialem modum distinctionis ab irrationalibus supra primum, sed totum hoc pertinet ad distinctionem in essendo, et in ea includitur. Consistit ergo prædictus modus operandi, in eo, quod homo agit cum indifferentia ad utrumlibet, movendo se ad operationem, atque adeo cum libertate, et dominio sui actus; quæ libertas in cæteris animalibus locum non habet, eo quod ex propria natura petunt operari cum determinatione ad unum, et ut mota ab alio, ut dubio septimo explicabimus.

Ex quo fit, quod si proprie, et formalissime loquamur, tunc solum homo operatur, ut distinctus in operando ab irrationalibus (saltem loquendo de homine prout in via) quando operatur libere, et cum prædicto dominio : sive talis actus secundum substantiam immediate pertineat ad partem rationalem, ut sunt operationes intellectus et voluntatis : sive ad sensitivam, secundum quod in homine subordinatur rationali, ut sunt omnes operationes sensus, et appetitus, quæ participant libertatem. Quoties vero prædicta libertate, et dominio caret, ac proinde operatur cum determinatione ad unum, et ut ab alio actus, etiam si talis operatio ab intellectu, et voluntate, aut ab aliis potentiis, quæ solius hominis sunt propriæ, eliciatur; non agit, ut distinctus formalissime in operando ab irrationalibus, sed ad summum, ut distinctus in essendo, et quasi de materiali. Quia licet operetur per naturam, et potentias rationales, quæ distinguunt illum ab irrationabilibus in essendo, non operatur cum modo proprio, per quem in ordine operativo ab eis differt.

Alia animadversio.

4. Secundo animadvertendum est, ut aliqua actio dicatur propria hominis, quatenus homo est, non sufficere, quod procedat ab illo, secundum quod distinguitur ab irrationalibus solum in essendo, atque adeo, ut operante quomodocumque per intellectum, et voluntatem, etc. sed debet procedere ab eo, secundum quod distinguitur formaliter in operando, importatque proprium modum agendi, quem explicuimus : cum tamen in aliis formis, quæ non sunt operationes, aut etiam in ipsis operationibus, quatenus præcise dicunt gradum accidentis, satis sit ad hoc, ut dicantur *propriæ hominis, et accidentia humana*, quod conveniant illi, secundum quod in essendo ab aliis differt, sintque accidentia, et formæ pertinentia ad partem rationalem ; vel ad sensitivam, secundum quod rationalem attingit : etiam si prædictam differentiam in operando, et modum hominis proprium non concernant. Et ratio videtur perspicua : nam cum quælibet actio, ut talis importet respectum ad suum principium non præcise, ut est talis res, sed ut est formaliter principium ipsius actionis, dicitque talem, vel talem modum eliciendi illam, omnino necessarium est ad hoc, ut aliqua actio dicatur *propria actio hominis*, quod oriatur ab illo, secundum quod formaliter in operando differt ab aliis, quibus similis actio non convenit, ac proinde secundum quod importat modum operandi hominis proprium. Cæterum aliæ formæ, quæ non sunt operationes, ut dicunt præcise gradum accidentis, non respiciunt hominem formaliter, ut principium operativum ; sed secundum suum *esse* ab-

solute sumptum : vel saltem præscindendo a modo operandi. Quare satis est ad hoc, ut dicantur accidentia propria hominis, et proprie *humana*, quod conveniant ipsi, secundum quod ab aliis creaturis in essendo distinguitur : ac proinde, quod conveniant illi secundum partem rationalem, vel secundum sensitivam, ut rationalem participat.

5. Ex quibus omnibus fit (et est tertio observandum), quod cum D. Thomas in sua ratione ait illas actiones proprie dici *humanas*, quæ sunt proprie hominis, quatenus homo est, et quatenus ab aliis animalibus distinguitur, loquitur de homine, ut est formaliter in ordine operativo distinctus ab aliis, non autem quatenus præcise est talis in essendo. Et ita dicunt recte Curiel, et Medina, quod particula *in quantum* reduplicat modum operandi hominis proprium ; non gradum, vel differentiam humanæ naturæ : quia non hic posterior sensus, qui valde materialis est, sed ille verus, et omnino formalior sanctum Doctorem decebat, quem etiam nos in efformanda ejus ratione secuti sumus.

Solutio objectionis. Ex his ergo ad objectionem facilis est solutio : negandum est enim antecedens pro utraque parte, si sermo sit de homine, quatenus homo est in operando, et quatenus in hoc ordine ab irrationalibus distinguitur : quamvis possit concedi, si sermo sit de homine quatenus ab eis differt præcise in essendo. Sed neganda est absolute consequentia : quia major propositio D. Thom. non de homine, ut homo est in hoc, secundo sensu, sed in primo intelligi debet. Ad utramque probationem pro 1 parte dicendum est omnes illos actus, et quicumque alii ab homine secundum gradum rationalem, aut secundum sensitivum, ut rationalem participat, sine libertate hic exercentur, solum esse proprios ipsius, ut distinguitur ab aliis in essendo, non vero in operando : ac proinde quoad entitatem, et in ratione accidentium, non formalissime in ratione actuum. Et ideo quamvis sint accidentia propria solius hominis, et ob id denominari proprie possint *accidentia humana*, non tamen absolute dicenda sunt *actiones propriæ hominis*, vel proprie *actiones humanæ*.

Replica. 6. Sed dices : Nullus ex prædictis actibus reperitur in aliis ab homine ; ergo omnes etiam in ratione actuum sunt proprii ipsius, ut homo est.

Enervatur. Respondetur negando consequentiam : quia ad veritatem antecedentis, sufficit ut tales actus in ratione accidentium sint proprii solius hominis : sive (quod idem est) sufficit, quod sint proprii hominis quoad entitatem, et ut distinguitur ab aliis in essendo — Adde, quod si loquamur de prædictis actibus, non quoad substantiam, sed præcise quoad modum, secundum quem ab homine procedunt, possunt dici communes creaturis irrationalibus, quia modus ille procedendi sine libertate, etiam in actionibus irrationabilium reperitur.

Ad probationem pro 2 parte antecedentis respondetur, actus comedendi, ambulandi, etc. secundum quod ab homine ex imperio voluntatis exercentur, in nullo alio reperiri. Quod vero iidemmet actus secundum speciem reperiantur in aliis animalibus, solum convincit, illos ex sua specie non esse determinate actus humanos, nec petere determinate, ut a voluntate procedant, non autem probat, quod quatenus ab ea procedunt, non sint proprii hominis, ut dicit proprium modum agendi, atque adeo quod non possint proprie denominari *actiones humanæ*.

7. Ad primam confirmationem respondetur, deliberationem posse sumi dupliciter : uno modo stricte prout involvit consultationem, et inquisitionem de mediis in ordine ad aliquem finem eligendi : alio modo latius, ut significat indicium intellectus proponens rem cum indifferentia, et sufficienti lumine ad discernendum inter bonum, et malum. Quando ergo D. Thom. asserit ad actionem humanam requiri, quod procedat a voluntate deliberata, sumit deliberationem, ut abstrahit ab utraque acceptione : quia quælibet sufficit, ut actus sit liber, et nihil aliud requiritur, ut procedat ab homine secundum modum operandi sibi proprium, ac proinde, ut sit proprie actus humanus. Quamvis autem intentio, et alii actus, qui sunt circa finem, non supponant primam deliberationem, si tamen sunt vere actus liberi, supponere debent secundam, ut intuenti constabit.

Sed urgebis : quod hic modus operandi cum deliberatione non est ita proprius hominis, quin conveniat tum Angelis, tum Deo, qui in omnibus suis actibus liberis agunt ex deliberatione hoc modo accepta : ergo prædictus modus operandi non sufficit ad tribuendam denominationem actionis propriæ humanæ. Replica.

8. Respondetur, actionem humanam in præsenti Solvitur.

præsenti (quod attinet ad rem ipsam), non sumi prout distinguitur ab actibus liberis Angelorum, aut etiam Dei : sed secundum rationem omnibus illis communem, et quatenus præcise distinguitur ab actionibus et modo agendi creaturæ irrationalis. Quare non mirum, si prædictus modus operandi etiam Angelis, aut Deo conveniat. — Diximus *quod attinet ad rem ipsam :* nam quantum ad denominationem actus Angelorum, et a fortiori actus Dei non sunt dicendi *humani :* quia talis denominatio ultra prædictum modum operandi, constat, quod actio sit in supposito humano : et ita ubi suppositum, quod agit, est Angelus, vel Deus per naturam divinam, operatio dicetur *divina*, vel *Angelica*. Unde ad hoc, ut diffinitio actionis humanæ tradita a D. Thom. scilicet quod *procedat a voluntate deliberata*, etiam quoad nomen conveniat solis actionibus humanis, quæ ab homine exercentur, debet sumi voluntas deliberata, ut importat de materiali differentiam humanæ naturæ per quam ab omni alia natura, etiam intellectuali, in essendo distinguatur, quia debet connotare, ut diximus, quod suppositum agens sit humanum, aut saltem in humana natura subsistens. Hujus tamen differentiæ Angelicus Doct. mentionem non fecit, quia non tam ad nomen, quam ad rem voluit attendere.

Ad secundam confirmationem respondetur, antecedens esse verum, loquendo de deliberatione formali : tunc autem scilicet cum homo peccat defectu deliberationis, datur deliberatio interpretativa, quæ sufficit ad peccatum, et consistit in eo, quod licet homo de facto non deliberet, nec cognoscat formaliter deformitatem objecti, possit tamen, et teneatur : ut alibi dicemus. Doctrina autem D. Thomæ per quamlibet ex prædictis deliberationibus sufficienter salvatur.

§ III.

Principalis objectio adversus rationem D. Thom. ponitur, et enervatur.

[...]ia [...]tio. 9. Secunda, et principalis objectio contra rationem D. Thomæ desumitur ex actu amoris Dei, qui in Patria a Beatis exercetur. Etenim hujusmodi actus tam secundum substantiam, quam secundum modum (qui est cum expressione meritorum objecti, et attingendo illud formaliter propter se) est propria actio hominis, in quantum homo est, et in quantum distinguitur a creaturis irrationalibus non solum in essendo, sed etiam in operando, cum modus ille operandi in nullo alio præterquam in natura rationalis reperiatur : et nihilominus talis actus non procedit ex voluntate deliberata, sed est omnino necessarius, quia Deus clare visus, non solum quoad specificationem, sed etiam exercitium necessario amatur. Ergo, vel non omnis actio propria hominis, in quantum homo est, est proprie humana; vel non est de ratione hujusmodi actionis, quod a voluntate deliberata procedat. Quæ etiam objectio militare videtur in aliis actibus necessariis Beatorum, cujusmodi est ipsa visio beatifica, et fruitio, vel gaudium de Deo possesso. Nam etiam hujusmodi actus sunt proprii hominis, et perfectissimi, qui ab illo exercentur, et tamen eo ipso, quod sunt necessarii, non procedunt ex voluntate deliberata : ergo, etc.

Circa hanc difficultatem diversa sunt auctorum placita. Inter quos Suarez in præsenti tract. 1 disp. 2 sect. 2 n. 9, Salas disput. 4 sect. 1 et alii eam ad quæstionem de nomine reducunt propter diversas acceptiones, quas potest habere hæc vox *actio humana*. Ex quibus deducendum est, utrum amor beatificus inter actiones humanas numerari debeat : vel non. — Hic tamen dicendi modus non occurrit objectioni : quia præsens difficultas non solum est, an prædictus actus appellari debeat *actio humana*, sed an habeat reipsa id, quod natura, et diffinitio actionis humanæ, prout a D. Thom. traditur, requirit? Quod prædictus dicendi modus nequaquam explicat. Aliorum solutiones. Suarez. Salas.

10. Alii vero propter vim argumenti concedunt prædictum amorem esse actionem proprie humanam. Ad id autem, quod urget in oppositum respondent, satis esse, ut talis actio dicatur esse a voluntate deliberata, quod procedat ab illa, non coacte, neque ex sola determinatione naturæ, et modo servili : ut in actionibus beatorum contingit; sed ex advertentia rationis ad merita objecti : etiamsi sit necessaria, eo quod prædicta merita id exigunt : neque amplius voluisse divum Thom. cum dixit esse de ratione actionis humanæ, quod a voluntate deliberata procedat. Sed hanc explicationem, et modum dicendi merito rejicit Magister Curiel dub. 1 § 3 et revera ex ipsis verbis D. Thom. ejus falsitas ap- Curiel.

paret : cum enim S. Doctor asserat voluntatem deliberatam, et operantem cum dominio sui actus, idem esse, ac liberum arbitrium, nequit in doctrina ejus verificari actionem non liberam a voluntate deliberata procedere : sicut non potest verificari, quod procedat a libero arbitrio,

Unde idem Curiel hac solutione impugnata, docet, talem amorem non esse intra actiones proprie humanas enumerandum. Est enim de ratione istius actionis (ait ille) quod sit apta ad consecutionem ultimi finis per modum meriti : quod prædicto amori, utpote post consecutionem finis ab homine elicito, nequaquam convenit. Verum neque hic dicendi modus satisfacit : quia non occurrit probationi in argumento factæ : quæ procul dubio urget ad suadendum talem amorem esse actionem proprie humanam saltem loquendo de actione humana in tota sua latitudine, ut intuenti constabit.

Denique Medina, Greg. Mart. et alii prædictum amorem enumerant inter actiones humanas hic a D. Thom. diffinitas. Ad quod sufficere putant, quod licet non formaliter saltem terminative procedat a voluntate deliberata : in quantum ex natura rei supponit actus liberos, quibus beatifica visio, et ex consequenti idem amor promeretur, et qui ad illum sicut ad præmium terminantur. — Sed quamvis ista solutio nihil falsum re ipsa contineat, positque sufficienter doctrinæ D. Thom. adaptari ; adhuc non omnino quietat animum : quia objectio si attente inspiciatur, absolute concludere videtur amorem, de quo loquimur, formaliter ut ab homine elicitum, et non tantum terminative esse actionem propriam ipsius in quantum homo est, ac proinde proprie, et formaliter humanam.

Animadversio pro vera solutione.

11. Quare, ut legitimam tradamus solutionem, duo animadvertenda sunt. Primum est, quod sicut diversus est status hominis existentis in hac vita, et status existentis in Patria : nam primus est status viæ, et secundus termini : ita diversus operandi modus in utroque isto statu ei assignari debet, uterque proprius ipsius hominis quatenus homo est. Etenim in via ipse status postulat, ut homo, si humano modo, et ut distinctus ab irrationalibus operatur, semper operari debeat cum libertate, et dominio sui actus : ita ut in potestate ejus sit, quocumque objecto sibi proposito operari, et non operari : quia cum pro hoc statu nullum objectum possit proponi, in cujus prosecutione non possit apparere aliqua ratio mali, nequit necessitari voluntas, supposito, quod ex parte intellectus detur sufficiens cognitio, atque adeo supposito, quod homo ut homo est, operetur. In patria vero, ubi primarium objectum nostræ voluntatis erit Deus clare visus, in cujus prosecutione nulla potest apparere ratio mali, idem status petit, ut voluntas omnino necessario circa illud versetur Estque hic modus operandi cum necessitate pro tali statu, et circa tale objectum valde proprius hominis, in quantum homo est, et in quantum distinguitur in operando a creaturis irrationabilibus, quia prædicta necessitas non erit ab extrinseco, neque ex sola determinatione naturæ, aut ex imperfecto modo cognoscendi : ex quibus capitibus necessitas reperta in operationibus irrationabilium ortum ducit : sed ex perfectissima cognitione, et penetratione objecti amati : quod tantæ bonitatis, et dignitatis est, ut si semel prout est in se, et juxta merita ipsius perfecte cognoscatur, omnino necessario ametur. Unde dubitari non potest, quod hic modus operandi cum necessitate creaturis irrationabilibus nullatenus competat : atque adeo, quod sit proprius hominis pro prædicto statu.

Secundo animadvertendum est (id, quod Medina, Greg. Mart. et alii ex Thomistis in præsenti observarunt) quod cum D. Th. diffinivit actionem humanam esse illam, *quæ ex voluntate procedit, et quæ est propria hominis in quantum homo est*, non fuit locutus de actione humana etiam proprie dicta in tota sua latitudine ; neque de homine in quocumque statu, sed solum in hac vita, et de actionibus, quæ ab illo in via exercentur, et mediis quibus ad finem ultimum promerendum tendit, aut ab illo avertunt : quia harum dumtaxat actionum consideratio directe pertinebat ad Theologum moralem in hoc tract. qui est de homine ut tendente per suos actus morales ad ultimum finem. Unde nec modum operandi hominis proprium in tota sua latitudine, et pro quocumque statu, sed solum, prout existentis in hac vita, nobis explicuit.

12. His prænotatis respondetur ad objectionem : amorem beatificum esse quidem actionem proprie humanam, loquendo de actione humana in tota sua latitudine, ut dicit actionem propriam hominis in quantum

quantum homo est, pro quocumque statu : quod, et nihil aliud prædicta objectio convincit : non autem esse actionem proprie humanam, aut propriam hominis, in quantum homo est secundum modum operandi, quem habet in hac vita : de qua dumtaxat actione, et modo operandi Angel. Doct. in præsenti sermonem instituit. Unde non mirum, quod diffinitio ab ipso tradita, scilicet *quod procedat a voluntate deliberata* prædicto amori non conveniat : quia talis diffinitio non fuit tradita pro actione humana in tota sua latitudine, sed pro sola actione humana status viæ : quæ eadem est, ac actio libera, et moralis. Et ita art. 3 hujus q. pro eodem sumit D. Thom. actus humanos : *Nam idem sunt* (inquit) *actus morales, et actus humani :* quare cum sola actio libera, sit proprie actio moralis, manifeste constat non sumpsisse hic actionem humanam in tota sua latitudine pro actione, quæ est propria hominis in quocumque statu : quia hujusmodi actio sic accepta etiam dilectionem necessariam Patriæ, quæ moralis non est, comprehendit.

D.Thom.

Neque ex doctrina Angelici Doct. colligi potest voluisse excludere prædictam dilectionem a ratione actionis proprie humanæ, sumptæ in tota sua latitudine. Imo videtur id, quod diximus, insinuasse. Tum quia prima illa, et universalior propositio, scilicet : *Illas actiones esse proprie humanas, quæ sunt propriæ hominis in quantum homo est,* etiam amorem necessarium, de quo loquimus, potest comprehendere : quamvis ex subjecta materia, et per secundam propositionem minus universalem, videlicet : *Illas actiones esse proprias hominis, in quantum homo est, quarum ipse habet dominium, et quæ ex voluntate deliberata procedunt,* artificiose fuerit restricta ad actiones viæ, quia ad institutum moralem magis pertinebant. Et ideo in prima propositione videtur S. Doctor diffinisse actionem humanam in tota sua latitudine, et in secunda actionem humanam hujus status, quæ convertitur cum actione libera, et morali. Tum etiam, quia cum aliquas hominis actiones a ratione actionis proprie humanæ voluit excludere, exemplificavit in solis actionibus, quæ sine deliberatione in hac vita ab homine exercentur : ut videre est in solut. ad 3 primi art. nulla facta mentione de actibus necessariis ex perfecta cognitione; quasi noluerit hujusmodi actus a linea actionis humanæ ex vi præsentis doctrinæ positive excludere; quamvis neque illos formaliter comprehenderit.

13. De aliis vero actibus, nempe visione, et fruitione, de quibus in objectione mentio fit, idem non improbabiliter dici posset. Quamvis etiam possit assignari non modica disparitas : etenim beatificus amor cum immediate dirigatur a perfecta cognitione objecti beatifici, ex propria sua ratione habet versari circa tale objectum formaliter propter ejus merita : in quo ipse splendet proprius modus operandi rationalis naturæ, et magna distinctio a modo operandi irrationabilium. Visio autem quamvis sit actus perfectissimus intellectus, et ob id quoad substantiam proprius rationalis naturæ, in modo tamen exeundi a potentia, et attingendi objectum absque discursu, et cum omnimoda necessitate, non est ita proprius ipsius hominis, quin habeat majorem similitudinem cum cognitione intuitiva, quæ reperitur in aliis animalibus, quam amor beatificus habet cum actibus appetitus eorumdem. Et idem, servata proportione dicendum est de actu fruitionis : nam etiam hujusmodi actus habet ratione sui præcise sumpti illum modum operandi proprium hominis, eo quod fruitio non dirigitur ita immediate a cognitione objecti, nec formalissime attendit merita illius; sicut attendit amor, ex quo fruitio ipsa resultat. Unde proprium objectum fruitionis est bonum formaliter ut possessum, propriusque modus talis actus est, quod sit quies in prædicto objecto : quæ sane quies suo etiam modo in animalibus invenitur. Et ita dixit D. Aug. lib. 83 quæstionum q. 30 quod *frui cibo, et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiæ.* De quo D. Thom. inf. q. 11 art. 2. Unde nec modus proprius, quem fruitio ex se importat, differt a modo operandi irrationabilium, sicut modus amoris. Ex quo fit visionem Dei, et fruitionem non ita proprie dicendas esse formaliter actiones humanas, adhuc sumpta actione humana, in tota sua latitudine, sicut amor beatificus. Diximus *formaliter*, nam esse actionem humanam terminative juxta solutionem, quam ex Medina, et Martinez retulimus, non minus convenit visioni quam amori, ut intuenti constabit. Unde prædicta solutio specialiter pro hujusmodi actibus quibus doctrina circa amorem tradita non ita apte accommodatur, poterit deservire.

Quid dicendum de visione et fruitione.

D. August.

DUBIUM II.

Utrum omnes actiones humanæ a voluntate elicitæ habeant esse proprie, et formaliter propter finem?

Quæ actiones sint elicitæ et quæ imperatæ.

14. Inter actiones humanas, quarum naturam dub. præcedent. explicuimus, aliæ vocantur *elicitæ*, eo quod a voluntate immediate efficiuntur, ut volitio, intentio et fruitio, qui sunt actus versantes circa finem; electio, consensus, et usus, qui versant ut circa media. Aliæ dicuntur *imperatæ*, cujusmodi sunt omnes illæ, quæ ab aliis potentiis subditis imperio voluntatis ex motione ejus exercentur. Imo quælibet actio, quæ præsupponit aliam, ex qua causatur, potest quantum est ex hac parte, dici *imperata*; etiamsi a voluntate non media alia potentia eliciatur. Et quamvis de omnibus hujusmodi actionibus examinandum sit, qualiter habeant esse propter finem, in hoc tamen dubio de solis elicitis agemus: quia specialis difficultas, quæ circa aliquas ex imperatis esse potest, proprium dubium expostulat. Quamvis vero dubii titulus de omnibus actionibus humanis elicitis procedat, eo quod circa omnes potest esse aliqua ratio dubitandi, specialiter tamen movetur propter eas, quæ sunt immediate circa finem; ad quas reducitur controversia, et sententiarum diversitas, quæ in præsenti esse potest: de aliis namque quæ circa media versantur, omnes concedunt proprie, et formaliter propter finem exerceri. Esse autem aliquam actionem proprie, et formaliter propter finem, nihil aliud est, nisi quod finis formaliter, ut talis, suam causalitatem circa illam, et circa agens in ordine ad illam exerceat; ita ut prædicta actio secundum quod egreditur a proprio agente, sit formaliter effectus finis: nam ly *propter* causalitatem finis significat. In quo vero hujusmodi causalitas consistat, explicant N. Complut. 2 Physic. disp. 14 q. 5. Ex quorum doctrina, quæ ad præsens necessaria fuerint, desumemus.

§ I.

Decisio dubii, et prima ratio pro assertione.

Assertio. D.Thom.

15. Dicendum est omnes actiones humanas a voluntate elicitas, esse proprie, et formaliter propter finem. Ita D. Thom. in præsenti art. 1 ubi sic ait: *Oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint;* et in solut. ad 2: *Quidquid ergo homo agit, verum est dicere, quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem, quæ est ultimus finis.* — Quod vero aiunt Lorca, et alii, videlicet D. Thom. non sumpsisse *esse propter finem*, proprie, et stricte; sed large, ut est idem, ac pro quocumque modo tendendi ad finem, facile refellitur: Tum quia ratio Ang. Doct. quam statim adducemus, oppositum suadet. Tum etiam, quia juxta hanc expositionem diminute processisset: siquidem non explicasset, quid sit proprie agere propter finem, et respectu quarum actionum id proprie homini conveniat, quod est assumptum articuli, ut ex titulo, et modo dicendi constat. — Eamdem assertionem docet D. Thom. infra q. 6 art. 1, 3 contra Gent. c. 2 et q. 22 de verit. art. 2 ubi ita inquit: *Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti, et desiderari.* Ergo eo ipso, quod finis desideretur, etiamsi nullus alius actus interveniat, exercet suam causalitatem, terminatque illam tale desiderium, atque adeo est effectus finis, et propter ipsum. Sanctum Doct. sequuntur Capreol. in 1 dist. q. 1 ad 5 contra 6 concl., Alvar. in præsenti disp. 2, Greg. Mart. art. 2 dub. 1 conclus. 6, Montes. disput. 1 q. 6, Curiel. art. 1 dub. 2 § 4, N. Complut. 2 Physic. disp. 14 a n. 44. Idem tenet Suar. disp. 2 sect. 1 n. 6 et in Metaph. disp. 23 sect. 3, Salas tract. 1 disp. 4 sect. 2, Molin. 1 par. q. 5 disp. 1, Ægidius a Præsent. lib. 2 q. 9 art. 5 § 2 et 6, Conimbr. 3 Phys. c. 7 q. 22 art. 1, et plures alii.

Capreol. Alvarez. Greg. Mart. Montes. Curiel. N. Complut. Suarez. Salas. Molina. Ægidius. Præsent. Conimbr.

1 ratio.

Probatur ratione D. Thom. Omnes actiones alicujus potentiæ debent procedere ab illa secundum rationem sui objecti formalis: sed objectum formale voluntatis, ut operantis humano modo, est finis, formaliter, prout exercet rationem finis: ergo omnes actiones humanæ a voluntate elicitæ debent esse propter finem. Major constat: nam sicut repugnat potentiam operari, et non in ordine ad suum objectum formale, ita repugnat, ut aliqua actio ab illa exerceatur, nisi secundum rationem talis objecti. Minor probata a nobis fuit disp. præced. dub 3. Consequentia vero deducitur ex præmissis: quia actionem esse proprie, et formaliter propter finem non est aliud, quam exerceri formaliter secundum rationem finis.

Confirmatur:

Confirm. Confirmatur: nam eo ipso, quod objectum formale adæquatum voluntatis sit finis, ut exercet formaliter rationem finis, debet quoties humano modo voluntas agit, operari cum dependentia ab ipso fine: debetque proinde finis sub ratione talis in omnem ejus operationem influere: ergo eo ipso omnis hujusmodi operatio est formaliter effectus finis, ac proinde exercetur formaliter propter ipsum. Patet consequentia, quia exerceri, et esse propter finem, nihil aliud est, quam terminare propriam causalitatem finis, et esse ejus effectum.

Objectio. 16. Nec refert objectio, quæ contra hanc rationem fieri solet; videlicet non recte ex eo, quod objectum voluntatis sit finis, et omnes actiones alicujus potentiæ eliciantur ab ea secundum rationem sui objecti, intulisse D. Thom. omnes actiones voluntatis debere esse propter finem. Nam ex illo antecedenti ad summum potest inferri omnes prædictas actiones esse in ordine ad finem; non autem propter ipsum. Quemadmodum ex eo, quod objectum potentiæ visivæ sit color, aut lux, et omnes actiones istius potentiæ fieri debeant secundum rationem talis objecti, non infertur prædictas actiones propter lucem, vel colorem exerceri, sed solum in ordine ad illa. — Potestque hæc objectio fulciri: quia si prædicta ratio esset efficax, concluderet actiones indeliberatas voluntatis esse proprie propter finem: nam etiam hujusmodi actiones debent ab illa exerceri secundum rationem sui objecti.

Diluitur. Respondetur namque negando antecedens: quia respectu voluntatis, ut operantis humano modo, idem est operari in ordine ad suum objectum, et operari formaliter propter ipsum, quod tamen in aliis potentiis non contingit. Et ratio est: quia cum objectum voluntatis sit finis formaliter, ut talis, modus proprius terminandi actiones voluntatis debet esse per modum finis, propriaque causalitas talis objecti debet esse causalitas finis: quia in eo consistit, ut aliquid fiat propter ipsum. Unde div. Thom. consulto ex prædicto antecedenti intulit omnes actiones humanas esse propter finem, et non solum esse in ordine ad finem. Tum quia hæc duo loquendo de fine formaliter, et de voluntate operante humano modo, omnino coincidunt. Tum etiam, quia in prædicta illatione melius nobis explicuit modum terminandi, et influendi, qui est proprius objecti voluntatis, ut distincti ab objectis aliarum potentiarum, quæ non sunt formaliter ipse finis, de cujus ratione est, ut actio, quæ in ordine ad illum exercetur, fiat propter ipsum. Et cum alias in antecedente objectum voluntatis non solum secundum rationem communem objectis aliarum potentiarum, sed secundum propriam, et specialem objecti ipsius voluntatis, atque adeo finis formaliter, propriaque ejus causalitas, et modum influendi contineantur, potuit prædictum consequens ex illo legitime deduci.

17. Ex quo constat Angel. Doct. non ex communi modo operandi potentiæ circa objectum, intulisse proprium modum operandi voluntatis circa finem (ut ait Lorca), sed ex proprio objecto voluntatis, quod est finis, deduxit proprium modum operandi circa illud, qui est operari propter finem. Per quod patet ad illud, de potentia visiva; nam cum objectum ejus formale non sit finis, sed præcise exerceat erga illam rationem objecti, solum potest concludi actiones prædictæ potentiæ tendere ad illud tanquam ad objectum; non autem fieri propter ipsum, tanquam propter finem; quia causalitas significata per particulam *propter*, solum habet locum in actionibus illius potentiæ, cujus objectum est finis.

Ad confirmationem negandum est antecedens; quia finis formaliter sub ratione finis solum est objectum voluntatis, ut operantis humano modo: objectum vero ejus ut operantis absque deliberatione, et plena cognitione, est illud bonum, quod alias est finis sumptum materialiter, et non prout rationem finis exercet: sicut de objecto appetitus brutorum dub. 7 dicemus. Et ideo solum illæ actiones, quæ a voluntate humano modo eliciuntur, quæ sunt proprie humanæ, debent propter finem formaliter exerceri.

18. Objicies secundo rationem propositam ad summum convincere in actionibus, quæ versantur immediate circa finem: cujusmodi sunt simplex volitio, fruitio, et intentio; secus in aliis, quæ sunt circa media, ut est electio, consensus, et usus: quippe objectum istarum, non est finis, sed media juxta dicta disp. præced. dub. 4. Alia objectio.

Respondetur satis esse ad efficaciam rationis, etiam in actibus, qui versantur circa media, quod finis sit objectum formale adæquatum respectu ipsius voluntatis, et quod ad omnes ejus actus comparetur, vel per modum objecti *quod*, vel saltem Enervatur.

per modum rationis *sub qua* radicalis : quo saltem modo comparari diximus ad electionem, consensum, et usum disp. præc. n. 90 et 93. Nam eo ipso omnes prædicti actus eliciuntur a voluntate secundum rationem finis, et cum dependentia ab illo : sive tanquam ab objecto formali *quod* ipsorum actuum, sive tanquam ab objecto radicali ; et hoc sufficit, ut omnes sint formaliter effectus finis, et propter ipsum. Quia particula *propter finem* non dicit solam causalitatem objecti proximi ; sed extendit se etiam ad radicale. Imo, ut aliqua actio propriissime, et omnino stricte propter finem exerceatur, non debet hic esse objectum proximum illius, sed alterius actionis, ex qua illa originetur. Et ita omnes actiones, quæ versantur circa media, et solum mediate attingunt finem, in omnium sententia exercentur proprie propter finem : cum tamen de aliis, quæ finem immediate attingunt, plures id negent, ut infra videbimus.

§ II.

Alia ratio pro assertione.

1 ratio. 19. Secundo probatur assertio alia ratione desumpta ex D. Thom. q. 21 de verit. art. 1 et 1 p. q. 5 art. 6 in hunc modum. Omnis actus humanus a voluntate elicitus, vel est circa finem, vel circa media : sed omnis hujusmodi actus est proprie propter finem ; ergo major constat. Tum, quia talis actus aut terminatur ad objectum primarium voluntatis, et sic ad finem ; aut ad secundarium, et sic ad media. Tum etiam, quia vel respicit bonum, ad quod terminatur, ut appetibile propter se atque adeo, ut delectabile, vel honestum ; vel ut appetibile propter aliud, et per modum utilis. (Inter hæc enim in ordine ad voluntatem creatam non cadit medium.) Si primum : respicit per modum finis : quia ad hujus rationem sufficit, ut appetatur propter se. Si secundum : terminatur tanquam ad medium, ut ex se constat. Minor vero quoad actus versantes circa media, ab omnibus admittitur : quia hujusmodi actus supponunt amorem finis, et ex hoc amore procedunt : unde propriissime fiunt gratia finis et terminant ejus causalitatem, quæ non distinguitur a prædicto amore. Quoad actus, qui sunt circa finem, probatur : nam etiam isti dependent formaliter a fine, et finis formaliter ut finis est in eo influit : ergo vere sunt illius effectus, et terminant ejus causalitatem, atque adeo fiunt propter ipsum.

Confirmatur. Finis non influit in actus, qui sunt circa media, neque exercet in ordine ad illos suam causalitatem, nisi medio amore ipsius finis : ergo prius exercet eamdem causalitatem, et influit in prædictum amorem : atque adeo prius hujusmodi amor debet esse propter finem, juxta illud : *Propter quod unumquodque tale, et illud magis.*

Confirmatur secundo : nam actus, qui versantur circa finem (supposito, quod sint humani) non respiciunt illud omnino materialiter, sicut respiciunt actus brutorum, quæ non cognoscunt rationem finis : ergo respiciunt illum formaliter sub ratione finis : igitur finis, ut finis exercet circa illos suam causalitatem, quod est ipsos fieri formaliter propter finem. Utraque consequentia videtur perspicua. Antecedens vero probatur : nam, ut dub. 7 dicemus, propterea actus brutorum non respiciunt finem formaliter, quia finis non causat, nisi ut cognitus, et illa non cognoscunt rationem finis : ergo cum homo hujusmodi rationem cognoscat, et omnes ejus actus humani supponant prædictam cognitionem, consequens est, ut omnes finem formaliter respiciant, finisque sub ratione talis in omnes influat.

20. Dices cum Vazquez, *appeti propter se, appeti propter aliud* non esse contradictoria, neque opponi immediate, quia utrumque importat positivum : sed ad summum erunt contraria, inter quæ potest cadere medium : et ita ex vi secundæ probationis non habetur omnem actum voluntatis debere esse aut circa finem aut circa media. — Et confirmari potest : quia actus fugæ, ut odium, tristitia, etc., sunt actus voluntatis, qui neque circa finem, neque circa media versantur. Objectio.

Hæc tamen objectio nullius momenti est : quia *appeti propter se, et appeti propter aliud*, licet utrumque sit positivum, æquivalent positivo et negationi : nam, idem est appeti præcise propter se, ut hic accipitur, ac appeti non cum ordinatione ad aliud : et appeti præcise propter aliud, ac appeti non propter se. Unde *propter se, et propter aliud*, quoad præsens ita se habent, sicut *propter se, et non propter se* ; aut sicut *propter aliud, et non propter aliud* ; quæ manifeste contradictionem involvunt. Diluitur.

Ad

Ad confirmationem respondetur in prædicta divisione sermonem esse de actibus prosecutionis, qui sunt in ordine ad bonum : et respectu hujusmodi actuum dicimus esse adæquatam ; actus vero fugæ, cum sint circa malum, non pertinent per se ad hanc divisionem. Possunt tamen ad eam reduci, eo quod malum non rejicitur, nisi propter oppositum bonum. Unde sicut electio mediorum habet esse propter finem, quia oritur ex amore finis, et terminatur ad media in ordine ad ipsum, ita fuga cujuslibet mali dicitur esse propter oppositum bonum, quia ortum habet ex ejus amore, et ad illud consequendum, ut ad finem ordinatur. Et hoc modo etiam quilibet actus fugæ, si semel est humanus, habet esse propter finem.

Alia objectio.

21. Deinde contra probationem minoris quantum ad primam partem objici potest, quod multoties electio est de mediis ad finem improportionatus : ergo tunc non erit effectus finis nec propter ipsum. Patet consequentia : nam causalitas finis in ordine ad electionem mediorum fundatur in eorum utilitate, et proportione. Tum etiam, quia ita comparantur media ad finem conclusiones ad principia : hæc autem non influunt, nisi in conclusiones, quæ habent proportionem cum ipsis, et quæ ex eis legitime deducuntur.

Solutio.

Respondetur, quod etsi media multoties sint reipsa improportionata ; semper tamen sunt proportionata in existimatione eligentis : et hoc sufficit, ut finis influat in illa : quia finis movet prout in apprehensione, et unumquodque movet, sicut illud apprehenditur. Unde satis est proportio existimata finis cum mediis, et mediorum ad finem, ut in electionem influat. De principiis in ordine ad conclusiones est dispar ratio ; quia principia non influunt secundum *esse* dumtaxat apprehensum ; sed secundum necessitatem, et connexionem, quæ in illis reipsa in ordine ad conclusionem invenitur ; unde non mirum, quod deficiente vera connexione, et proportione inter illa, deficiat influxus.

§ III.

Refertur prior opposita sententia, et argumenta ejus diluuntur.

22. Contra ea, quæ stabilivimus, est prima sententia negans actus illos, qui immediate circa finem versantur, ut est simplex ejus volitio, fruitio, et intentio, esse proprie, et formaliter propter finem. Hunc tuentur ex recentioribus Gabr. Vazq. in præsenti disp. 3, Lorca dis. etiam 3, Fonseca 5 Metaph. c. 2 q. 11 sect. 2, Franciscus Felix in sua tentat. tract. 1 c. 1 diff. 4. Eam insinuare videntur Ferr. 1 cont. Gent. c. 75, Zumel 1 p. q. 5 art. 4 dis. 2, Bannez 1 p. q. 80 art. 2, et Soncin. 5 Metaph. q. 2, quamvis Thomistæ explicari possint, ita ut nobis non adversentur juxta ea, quæ explicando aliqua testimonia Ang. Doct. statim dicemus. Eamdem sententiam, quoad actum simplicis amoris, ut probabiliorem tenet Ægidius loco supra allegato, et refert pro ea Gabrielem, Herveum, O'Kam, Greg. et alios, quos certum non est sic sensisse, et multominus Cajetanum, et Med. quos etiam prædictus auctor cit. q. 9 a. 9 quia in alio longe diverso sensu loquuntur, ut num seq. videbimus.

Vasquez. Lorca. Fonseca. Francisc. Felix. Ferrara. Zumel. Bannez. Soncinas.

Ægidius.

1 argum. D. Thom.

Probatur primo ex D. Thom. 1 cont. gent. c. 75 ubi sic ait : *Causalitas finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderentur* : ergo tunc solum exercet finis suam causalitatem, quando al a scilicet media propter ipsum desiderantur ; non vero quando immediate appetitur ipse finis. Et in 3 dist. 27 q. 1 art. 1 aliisque in locis amorem finis dicit esse proprium omnium actionum, quæ propter finem fiunt : ergo ipse amor non est propter finem, alias esset principium sui.

Solutio.

Respondetur Ang. Doct. in primo testimonio non explicuisse causalitatem finis adæquate, prout omnibus modis potest exerceri, neque causalitatem primariam, sed solum secundariam, et inadæquatam, quatenus se extendit ad media : quia hæc posterior causalitas satis fuit ad rem, de qua in illo loco, et ad intentum magis conducebat. — In secundo testimonio loquitur de ordine actionum, quæ fiunt propter finem, et asserit, quod prima affectio finis, quæ est simplex amor, est principium, et causa, ut cæteræ omnes propter finem exerceantur, eo quod finis ad illas non movet, nisi ut prius amatus. In quo nullatenus negat, quod ipse amor etiam sit propter finem. Et juxta hanc doctrinam explicari debet testimonium quoddam ex D. Dionys. et alia ejusdem D. Thom. quæ citat Ægidius ubi sup. § 3, et 1.

23. Deinde probatur ratione ex ipsa diffinitione finis, quæ sic communiter circumfertur : *Cujus gratia aliquid fit*, ubi parti-

cula illa *cujus gratia* idem significat, ac *cujus amore* : ut multis probare nititur Ægidius. Et ita denotat illa solum fieri propter finem, seu gratia finis, quæ fiunt ex amore ipsius finis, atque adeo, quæ prædictum amorem præsupponunt : ergo idem amor non fit gratia finis, neque propter ipsum.

1 confirm. Confirmatur : nam cum dicitur aliquid fieri propter finem, ly *propter* non denotat solam bonitatem ipsius finis, et dependentiam actionis a tali bonitate : alias actiones brutorum, quæ etiam dependent a bonitate objecti, dicerentur propter finem formaliter exerceri : ergo denotat amorem ipsius finis : igitur illi dumtaxat actus habebunt esse propter finem, qui ex prædicto amore procedunt, et illum præsupponunt.

2 confirm. Confirmatur secundo : quia, quod est effectus finis, supponit finem actu causantem, atque adeo causalitatem ipsius finis : sed hujusmodi causalitas non distinguitur ab ejus amore, ut bene probant N. Complut. loco cit. : ergo talis amor præsupponitur ad effectum finis; non ergo ipse est proprie finem.

3 confirm. Confirmatur denique, quia juxta communem sententiam finis causat secundum, quod est in intentione : ergo prius est, quod ipse finis sit volitus, et intentus, quam quod causet.

Solutio argumenti. 24. Respondetur ad argumentum, prædictam diffinitionem traditam fuisse ab Aristotele, non per id, quod est primarium, et essentiale in fine : quia hoc solum est, quod sit appetibilis propter se; sed per id, quod est in illo secundarium, et consequens : scilicet, quod alia fiant propter ipsum (sumpto ly *fiat*, ut pertinet proprie ad ordinem executionis), aut propter ipsum desiderentur, ut in procemio, et disp. præced. n. 48 diximus. Quare ex vi illius diffinitionis, quomodocumque particula *cujus gratia*, exponatur, non potest concludi actus, quibus immediate finis appetitur, non esse ejus effectus, aut finem non influere in illos secundum primariam rationem, quæ est *appeti propter se*. Et juxta hæc loquuntur Cajetan. et Med. et alii ex Thomistis, cum asserunt pertinere ad rationem finis, ut propter ipsum alia desiderentur. Addimus, etiamsi prædicta diffinitio primariam rationem finis contineret, nihil contra nostram assertionem posse concludi. Tum, quia particula *cujus gratia* alias admittit explicationes, sufficienterque explicatur per particulam *propter* (qua translatio antiqua utitur fere in omnibus locis, in quibus Aristot. agit de fine). Hæc autem dictio *propter finem* non necessario significat ex amore finis; sed potest præcise denotare bonitatem ipsius finis, quæ movet ad actum, qui propter illum exercetur. Tum etiam, quia adhuc admissa priori illa explicatione, sufficienter salvatur, actus, qui sunt immediate circa finem, exerceri gratia, et amore finis.

Pro quo nota, quod quemadmodum cum dicitur : *aliquid agere in virtute alterius*, locutio hæc potest sumi, vel *transitive*, et hac ratione denotat prædictam virtutem esse aliquid medium inter illud, quod per eam agit : et inter agens, cujus est virtus; *vel intransitive*, sicut cum dicimus calorem agere in virtute ignis, ubi ly *in virtute* non significat aliquid medium inter ignem, et calorem; sed denotat, quod ipse calor est propria virtus ignis (ut ex Cajet. docent bene N. Complut. lib. 2 Physic. disput. 10 n. 43), ita cum dicitur aliquid fieri ex amore finis, ly *ex amore* potest sumi, vel transitive, ut significet aliquid omnino distinctum ab eo, quod fit : et hoc modo media, et actus, qui versantur circa illa immediate, dicuntur fieri amore finis, eo quod præsupponunt talem amorem a se realiter distinctum. Et potest etiam sumi *intransitive*, prout solum denotat, ipsummet, quod fit, esse amorem finis. Sicut enim ad hanc locutionem *calor agit in virtute ignis*, sufficit calorem esse virtutem ignis, etiamsi inter utrumque nihil reale mediet, cur non sufficiet ad illam, *hoc est, vel fit amore finis*, ipsum, quod fit esse amorem finis, qnamvis inter amorem et effectum nihil mediet? Notabile. N. Complut.

Replica. 25. Sed urgebis, quod fieri propter finem, non est dumtaxat, fieri amore finis, sed fieri ex tali amore : ergo hoc ipso, quod aliquid propter finem fiat, debet a prædicto amore distingui. Patet consequentia, nam particula *ex* importat ordinem causalitatis inter id, quod fit, et illud, ex quo fit, et ita postulat distinctionem inter utrumque. — Respondetur sufficienter salvari, quod aliquid fiat propter finem, si fiat amore finis, quamvis particula *ex amore* non verificaretur. Secundo respondetur ordinem importatum per prædictam particulam ex parte ejus, quod fit, non esse ad amorem sicut ad causam, sed sicut ad causalitatem, quæ respectu finis potest cum effectu identificari, ut infra magis explicabitur. Enervatur.

Per

Ad 1 confirm. Per quod patet ad primam confirmationem : siquidem admisso, quod dictio illa *propter finem* non designet bonitatem finis, sed ejus amorem, optime salvatur ipsum amorem finis propter finem fieri : siquidem salvatur, quod fiat amore finis intransitive, modo nuper explicato; imo et quod fiat ex tali amore. — Diximus, *admisso, quod dictio illa*, etc. quia re vera dictio *propter finem* melius exponitur, si dicamus denotare bonitatem finis, per quam tanquam per rationem movendi et finalizandi influit in amorem, et in alios actus, qui propter illam exerceri dicuntur. Neque obest illud, quod tangitur de operationibus brutorum : quia cum hæc non cognoscant rationem finis (ut infra dicemus), non apprehendunt bonitatem objecti sub ratione finis; sed solum materialiter cognoscunt sub ratione delectabilis bonum illud, quod habet rationem finis : et idcirco operationes eorum quatenus ab eis eliciuntur non sunt proprie propter finem; imo neque propter ipsam bonitatem, si in omni rigore loquamur : quamvis sint in ordine ad illam : eo quod particula *propter* rigorose sumpta denotat proprium influxum finis.

Ad secundam. 26. Ad secundam confirmationem concessa majori et minori, distinguendum est primum consequens, et si sensus sit amorem finis adæquate sumptum, et secundum omnem formalitatem præsupponi ad quemlibet effectum finis, negandum est : si autem sensus sit, quod talis amor quatenus præcise exercet munus causalitatis finis, debet præsupponi ad ejus effectum, concedi poterit. Pro cujus explicatione animadvertendum est, quod, ut ostendunt bene N. Complut. lib. 2 Physic. disp. 14 q. 5, causalitas finis non est aliquid secundum rem distinctum ab actione causæ efficientis, scilicet voluntatis, quæ operatur propter ipsum finem : sed idem amor immediate elicitus a voluntate circa finem, tenet se ex parte utriusque, et est actualis utriusque influxus. Et idcirco dixit D. Thom. citata q. 22 de verit. quod *sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti, seu desiderari*. Unde in prædicto actu amoris distinguenda est (saltem distinctione virtual), duplex formalitas : alia, secundum quam est immediata dependentia sui a fine, seu actualis influxus finis in ipsummet actum : et hoc modo est proprie causalitas finis. Alia vero, secundum quam est actualis dependentia sui ab efficiente, ac proinde causalitas, et influxus ipsius efficientis : quæ formalitas præsupponit illam priorem, et dependet ab ea, non sicut a causa, sed sicut a causalitate, media qua dependet a fine, sicut a causa. Et secundum hanc formalitatem prædictus amor est proprie effectus finis. Ratio est, quia finis inter omnes causas est absolute prior in causando, ~~et ideo non solum, effectus aliarum causarum, sed etiam ipsæ in causando,~~ et ideo non solum, effectus aliarum causarum, sed etiam ipsæ in causando, earumque causalitates sunt effectus finis . atque adeo præsupponunt causalitatem ejusdem finis, siquidem dependentia prædictarum causalitatum a fine, nequit intelligi, nisi media causalitate ipsius finis.

Ex quo fit, quod idem amor, qui, ut se tenet ex parte finis, est causalitas illius, et id, medio quo effectus finalis a fine dependet, ut tenet se ex parte voluntatis efficientis, exercetque munus causalitatis efficientis, comparatur rursus cum eodem fine per modum effectus, et per modum dependentis, ab eo, ut *quod* mediante illa alia priori formalitate : qua posita, intelligitur jam finis actu causans, et finalizans prædictum amorem, secundum quod est a voluntate : atque adeo voluntas ipsa intelligitur elicere talem amorem proprie propter finem, et ut terminans causalitatem ipsius finis : ipseque amor intelligitur dependens, *ut quod* a fine tanquam verus ejus effectus exercitus proprie, et formaliter propter ipsum. Per quod satis patet ad prædictam confirmationem : nam etiamsi finis, ut actus causans, ac proinde causalitas ejus debeat ad suos effectus præsupponi, etiamsi prædicta causalitas non omnino distinguatur ab amore, quem voluntas elicit circa finem, quique est causalitas ejusdem voluntatis, salvatur, quod talis amor vere sit effectus finis, et *ut quod* propter illum : non quidem adæquate secundum omnes formalitates in illo repertas, sed inadæquate, quatenus ex parte voluntatis se tenet per modum causalitatis, imo et per modum effectus ipsius voluntatis : quia secundum hanc rationem (ut diximus) præsupponit seipsum, et est quodammodo dependens a se, secundum quod ex parte finis se tenet, exercetque munus causalitatis finalis.

27. Neque hinc fit (ut ita quædam replica diluatur) causam finalem, ut actu causantem, non esse realiter priorem suo

effectu, defectu distinctionis realis effectus a causalitate. Nam licet prædicta causalitas non distinguatur realiter a tali effectu, finis tamen actu causans realiter distinguitur, saltem distinctione includentis, et inclusi ratione virtutis causativæ, quam importat una cum prædicta causalitate. Nec necessaria est per se loquendo major distinctio inter causam actu causantem, et effectum : ut videre est non solum in causis intrinsecis materiali, et formali, quarum effectus omnino rigorose sola distinctione includentis, et inclusi ab eis differunt (ut ostendunt N. Complut. loco citato disput. 9 q. 4), sed etiam in causa efficiente, quæ majorem proportionem habet cum causa finali. Etenim in potentiis immanentibus, quarum actus aliquando nullum producunt terminum a se distinctum, idem actus, v. g. visio Dei, est simul causalitas, media qua potentia intellectiva agit, et est effectus *ut quod* productus sine eo, quod inter hæc duo munera distinctio realis intercedat. Idem ergo, proportione servata, de effectu, et causalitate finis dicendum erit.

N. Complut.

Replica. 28. Urgebis, in amore, quem voluntas elicit immediate circa finem, nulla datur formalitas, quæ non dependeat ab ipso fine : ergo si ratio facta a num. 19 aliquid probat, convincit prædictum amorem secundum omnes formalitates in illo repertas, atque adeo etiam secundum quod est causalitas finis, esse effectum ipsius finis, et propter ipsum. Respondetur, etsi demus, quod intendit replica, nihil contra nos : quia modo non disputamus de causalitate finis, sed admittimus non distingui a prædicto amore, neque ipsum omnino antecedere; et hoc admisso, asserimus prædictam causalitatem debere consistere non in toto illo actu adæquate sumpto, sed in formalitate, quam explicuimus. Consequenterque admittimus formalitatem hanc, ut munus causalitatis exercet, non supponere finem actu causantem, atque adeo non esse computandam inter effectus finis, neque esse proprie propter ipsum. Quod si aliunde ratio suadet etiam hanc formalitatem debere esse propter finem, nihil contra nostram assertionem concludet.

Enervat.

Enervatur alia via. Diximus, *etiamsi demus, quod intendit replica* : quia re vera admitti non debet, sed distinguendum est antecedens : et si sensus sit, quod in prædicto amore nulla detur formalitas, quæ non dependeat a fine saltem, *ut quo*, concedendum est. Si autem sensus fuerit, quod nulla detur formalitas, quæ non dependeat, *ut quod*, negari debet : et neganda est consequentia : quia ad rationem effectus proprie dicti, requiritur hæc secunda dependentia. Quare cum formalitas causalitatis finis solum habeat primam, non debet absolute connumerari inter ejus effectus, nec debet dici proprie propter ipsum; quamvis cum addito illo *ut quo*, possit hoc admitti.

Ad tertiam confirm. 29. Ad tertiam denique confirmationem respondet Montes. ubi sup. n. 71, quod respectu electionis mediorum, et aliorum actuum subsequentium, finis movet, ut in intentione, quia semper tales actus intentio aliqua præcedit; respectu vero intentionis, desiderii, aut amoris ipsius finis non movet nisi, ut in apprehensione. Sed quamvis admittatur universaliter locutio illa *quod finis movet, ut in intentione*, nihil sequitur contra nos, quia intentio prout in præsenti accipitur, non significat actum intentionis a voluntate elicitum, sed esse apprehensum, et intentionale, quod causa finalis habere debet in mente, ad hoc, ut causet. Et ita idem est finem movere prout in intentione, ac prout in apprehensione, ut bene tetigerunt N. Complut. citata disp. 14 q. 4.

Argumentum tertium. 30. Tertio probatur prædicta sententia : quia saltem illi actus, qui versantur circa finem jam consecutum, nequeunt esse effectus finis : et tamen sæpe sunt actus humani : ergo, etc. Major ex eo constat, quia causalitas finis consistit in motione, et attractione; assecuto vero fine, cessat omnis motio, et animus quiescit. Unde dixit Aristot. 1 de Generatione text. 55, quod *adepto fine, cessat actio, et motus*. In cujus etiam comprobationem Ægidius ubi sup. adducit testimonium quoddam D. Thom. q. 21 de verit. ar. 2, ubi ait pertinere ad rationem finis : *Ut sit appetitus, vel desideratus ab his, quæ finem nondum attingunt* : ergo agentia illa, quæ finem consecuta jam sunt, non operantur propter finem.

Arist.

D.Th.

Confirmatur alio ejusdem D. Th. testimonio in hac 1. 2, q. seq. art. 6 in solut. ad 1, ubi ait : Quod sicut bonum per se ipsum appetitur, ita et delectatio propter se, non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem, etc. : ergo juxta mentem Aug. Doct. delectatio, quæ assecutionem finis consequitur, non est propter ipsum finem.

Respondetur

Solut. arg. Respondetur negando majorem. Ad probationem dicendum est, assecuto fine, cessare motum desiderii, et quiescere animum ab hoc motu; non tamen ab actu, et motu perfecto, qui est fruitio, vel complacentia de fine jam adepto, in qua vitalis quies consistit. Unde talis actus (supposito quod sit humanus) vere terminat rationem, et causalitatem finis, atque adeo vere est propter ipsum. — Dictum autem Aristotelis intelligitur non de omni actione, quæ propter finem fit, sed de illa, quæ ad ejus consecutionem tendit. — Locus vero D. Thom. si adæquate, ut in suo loco, referatur, se ipsum pro nobis explicat; sic enim habet : *Duo sunt de ratione finis, ut scilicet sit appetitum, vel desideratum ab his, quæ finem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile ab his, quæ finem participant : cum ejusdem rationis sit tendere in finem, et fine quodammodo quiescere.*

Expli-catur testim. confirm. Greg. Mart. 31. Nonnihil difficultatis continet secundum testimonium, et ideo Greg. Mart. ubi sup. corollario 4 post 6 conclusionem, illo ductus, excipit ab actibus, qui propter finem fiunt, delectationem de fine assecuto : quia (inquit) talis actus non ponit in numero cum ipso fine : et ita sicut finis non est proprie propter se, sic nec prædicta delectatio propter finem : Et hanc existimat fuisse mentem D. Thom. in illa solutione. — Hic tamen dicendi modus non omnino placet. Tum quia oppositum satis colligitur ex alio testimonio nuper relato. Tum etiam, quia supposita doctrina, quam D. Thom. tradit in hoc 1 art. circa omnes actus humanos, absque fundamento excipitur delectatio ab his, quæ propter finem fiunt, si semel est actio humana : neque ad id cogit locus, si attente inspiciatur : non enim negat D. Thom. delectationem formaliter, ut est actio elicita circa finem, propter finem esse, sed ait dumtaxat, quod ut est objectum appetitus, non appetitur propter aliud; sed propter se, sicut appetitur finis.

Animad-versio. Pro cujus intelligentia nota, delectationem posse considerari dupliciter : vel objective, hoc est, quatenus habet rationem objecti respectu alterius actus, quo appetitur; vel formaliter, in quantum ipsa est quidam actus elicitus circa finem. Primo modo non ponit in numero cum fine, sed utrumque constituit unum integrum appetibile respectu voluntatis tendentis in finem. Nam sicut lapis appetitu naturali sub eadem ratione appetit descendere ad centrum, et quiescere in illo : ita voluntas sub eadem ratione appetit consequi finem, et delectari in illo assecuto : et ideo sicut appetit finem propter se; et non propter aliud, sic delectationem, ut constituit unum integrum objectum cum eodem fine appetit propter se : et non propter aliud. Et hoc dumtaxat voluit Angelicus Doctor in prædicta solut. ad 1. D.Thom. Cæterum non negat eamdem delectationem sumptam formaliter, ut est actus elicitus circa finem esse, et exerceri propter ipsum, ut intuenti totam illam solutionem, manifestum erit. Sic enim habet : *Dicendum, quod ejusdem rationis est, quod appetatur bonum, quam quod appetatur delectatio, quæ nihil aliud est, quam quietatio appetitus in bono : sicut ex eadem virtute natura est, quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly propter dicat causam finalem,* etc. Ubi, ut vides, totus sermo est delectatione, ut habet rationem appetibilis, atque adeo, ut consideratur per modum objecti alterius actus, quo appetitur; non vero, ut ipsa potest sumi per modum actus eliciti circa finem. Et ideo consulto D. Thom. nunquam dixit delectationem non esse propter aliud tanquam propter finem, sed non appeti propter aliud tanquam propter causam finalem : quia in ordine ad appetitum sui habet ipsa rationem finis, neque omnino ponit in numero cum objecto, et bono, a quo specificatur,

§ IV.

Secunda sententia adversa : unicum pro ea fundamentum, et ejus solutio.

32. Secunda sententia alia via nobis adversatur; quia existimat constituendos esse in voluntate quosdam actus, quos appellant *neutros*, quia neque circa finem, neque circa media versantur, qui proinde non erunt propter finem. Pro hac Cajet. et alii infra q. 8 referunt Scotum in 1 dist. 1 q. 3. Scotus. Quamvis plures auctores, ut Montes. disp. 12 q. 3, Lorca dis. 8, Vazq. dis. 32 et alii existiment in alio diverso sensu locutum fuisse : ita ut solum voluerit actum neutrum inter fruitionem, et usum, nempe actum virtutis moralis non relatum actualiter ad ultimum finem. Talem nam-

que actum dicit Scotus non esse fruitionem, alias esset peccaminosus, cum peccatum sit frui bono creato : neque esse usum, eo quod ad ultimum finem non ordinatur. Cum quo tamen stare potest (etiam in Scoti sententia) quod sit circa finem proximum ; et ideo quamvis concedatur actus neuter in hoc sensu, non conceditur actus, qui non sit circa media, vel finem. In quo etiam sensu explicari solet opinio O'Kami, Majoris, Aureoli, et aliorum, quos pro eodem Scoti placito referunt Montes. et alii. — Sed quidquid sit de mente horum auctorum, et de acceptione illa fruitionis, et usus, pro sententia constituente actum neutrum, qui nec versetur circa finem, neque circa media, referri debet Salas in præsenti tract. 1 disp. 6 sect. 2 et tract. 6 disp. 1 sect. 8.

O'Kam. Major. Aureolus. Salas.

Argum. Pro hac igitur opinione (quæ cæterorum fere omnium calculo reprobatur) arguitur in hunc modum. Potest voluntas amare communem rationem boni secundum, quod abstrahit ab utili, delectabili, et honesto, ac proinde a ratione finis, vel medii : ergo talis amor neque erit formaliter circa finem, neque circa media : erit igitur actus neuter in sensu explicato. Utraque consequentia videtur perspicua, et antecedens probatur. Quia potest intellectus abstrahere prædictam communem rationem boni, et sic abstractam voluntati proponere : ergo poterit voluntas eamdem rationem modo isto sibi propositam amare.

Confirmatur : potest intellectus proponere voluntati aliquod bonum præcise sub ratione convenientis, et appetibilis, non determinando an sit appetendum propter se, vel propter aliud : potestque voluntas hujusmodi bonum eo modo propositum diligere : ergo elicit actum, qui neque sit circa finem, neque circa media : de quorum ratione est, ut determinate propter se, vel determinate in ordine ad aliud appetatur.

Enervatur. 33. Respondetur negando antecedens : nam cum objectum primarium voluntatis sit bonum, ut habet rationem finis, et objectum secundarium sit illud, quod est ad finem, repugnat voluntatem creatam in aliquod objectum tendere, nisi vel determinate per modum finis, vel per modum medii, quod est ad finem. Ad probationem dicendum est, quod licet intellectus possit abstrahere quasi in esse rei rationem boni, secundum quod præscindit ab omnibus suis inferioribus, non tamen in ratione objecti voluntatis propter rationem modo traditam. Unde nec potest eidem voluntati bonum ita abstractum proponere, ut ab ea appetendum, quin in hujusmodi propositione aliqua differentia, saltem in actu exercito includatur. Quemadmodum licet divinus intellectus cognoscat, et apprehendat omnem rationem boni, secundum quod abstrahit a creato, et increato, nequit tamen proponere tale bonum voluntati divinæ, ut ab ea appetendum, nisi sub ratione boni increati, vel cum subordinatione ad hujusmodi bonum. Et ratio est eadem utrobique, videlicet, quod sicut objectum formale primarium divinæ voluntatis est sola bonitas increata, et propterea quidquid ei proponitur ab intellectu divino, ut appetendum, vel est prædicta bonitas, vel aliquid cum dependentia ab illa : ita formale objectum voluntatis creatæ est bonum sub ratione finis, et ideo quidquid ab illa appetitur, debet ab intellectu proponi (saltem in actu exercito) vel per modum finis, vel ejus, quod dependet a fine, scilicet medii. — Diximus *saltem in actu exercito*, etc. quia quamvis intellectus cum proponit voluntati aliquod bonum, possit in actu signato non distinguere an sit finis, aut medium; in modo tamen illud proponendi, atque adeo in actu exercito, debet aliquam ex his duobus differentiis determinate attingere, ut statim magis explicabimus.

34. Ex quo ad confirmationem distinguendum est antecedens : et si sensus sit posse intellectum proponere bonum sub ratione convenientis non determinando in actu signato, et quasi speculative, an sit conveniens, et appetibile propter se ; an vero propter aliud, transeat. Si autem sensus fuerit, quod potest proponi voluntati bonum aliquod, ut ab ea appetendum sine eo, quod, practice, et in actu exercito indicet tale bonum esse appetendum propter se ; vel propter aliud, negandum est ; et neganda est absolute consequentia. Et ratio est, quam n. 19 et 20 tradidimus : quia *appeti propter se, et appeti propter aliud* in actu exercito involvunt extrema contradictoria, scilicet appeti propter se ; et non propter se : unde ex eo, quod intellectus proponat aliquid voluntati, ut appetendum, debet illud sub aliquo ex his extremis proponere. Et licet speculative, et in actu signato non discernat differentias illas *propter se*, aut *propter aliud* ; practice, et in actu exercito semper proponit

ponit aliquam ex illis : quia eo ipso, quod proponat bonum appetendum, et non dictet esse appetendum propter aliud, ex modo proponendi dictat habere in se rationem suæ appetibilitatis, atque adeo practice proponit ipsum, ut propter se appetendum, et eo ipso voluntas ad illud propter se terminatur.

Potestque hoc non incongrue explicari ex eo, quod juxta communem sententiam licet intellectus possit apprehendere rationem boni abstrahendo ab eo, quod fit conveniens ipsi appetenti, vel alteri : nihilominus, ut voluntas in tale bonum feratur, determinatę debet proponi sub ratione convenientis ipsi appetenti : eo quod unumquodque appetit quidquid appetit sub ratione sibi convenientis. Et quamvis in actu signato hæc ratio non semper ab intellectu discernatur, practice tamen, et in actu exercito semper proponitur : nec bonum ab intellectu aliter apprehensum diligeretur, juxta commune proloquium, *Amabile bonum, unicuique proprium.*

DUBIUM III.

Utrum omnes actiones humanæ a voluntate imperatæ, etiamsi assumantur per modum finis ultimi, habeant esse propter finem?

Quoniam decisio hujus dubii ex intelligentia ejus, quod in titulo supponimus, vel saltem admittimus, dependet : oportet hunc primo loco elucidare, et difficultatis statum aperire.

§ I.

Status dubii aperitur.

35. Supponimus ergo, aut saltem admittimus, quod sicut voluntas creata potest perverse, et inordinate operando constituere in aliis rebus creatis suum ultimum finem, ita potest ad hoc assumere aliquas actiones humanas. Ut contingeret, si talem actionem exerceret, aut appeteret præcise propter se ipsam, sistendo in sola ejus delectatione, et non ordinando neque actualiter, neque habitualiter ad alium finem magis ultimum. In quo nulla apparet repugnantia, neque est, qui de hoc dubitet; et sine controversia admittitur a D. Th. in præsenti art. 1 ad 2. Desumiturque ex Philosoph. lib. 2 Ethic. cap. 1 ubi dicit : *quod in quibusdam, actiones sunt ultimus finis.*

Observat tamen Ang. Doct. actionem, quæ assumeretur per modum finis ultimi, non posse esse actionem voluntatis præcise elicitam, sed debere esse (supposito, quod sit humana) imperatam. Et rationem tradit : quia cum objectum voluntatis sit finis, præcipue ultimus, et omnis actus suum objectum præsupponat, quilibet a voluntate elicitus præsupponere debet prædictum finem, ac proinde repugnat, quod ipse rationem finis ultimi sortiatur. Addit Doctor Ang. quod sicut primum visibile non potest esse visio, quia omnis visio est alicujus visibilis : ita quia omnis volitio est alicujus volibilis, primum volibile, qui est finis ultimus, non potest esse volitio. Quam doctrinam alibi commodius examinabimus. Hæc autem ratio in actibus imperatis non militat : nam licet hujusmodi actus, ut stant sub imperio voluntatis, præsupponant objectum actus eliciti, ac proinde aliquem finem ultimum, secundum se tamen antecedunt prædictum actum, et comparantur cum illa per modum objecti : unde nulla est implicatio, quod secundum hanc considerationem assumantur per modum finis ultimi.

36. Objicies, quamlibet actionem etiam imperatam exigere terminum a se distinctum, ad quem sicut ad finem ordinetur : ergo repugnat eam habere rationem ultimi finis. — Deinde, aut loquimur de fine absolute ultimo, aut de fine ultimo in aliqua consideratione, qui tamen fini absolute ultimo subordinetur? Si de primo, falsum videtur actionem imperatam posse per modum finis ultimi assumi : nam finis hujusmodi in solo Deo, et in ejus visione, quæ non dependet ab imperio voluntatis, consistit. Si de secundo, non videtur ad rem : nam supposito, quod admittantur fines intermedii, quorum unus subordinetur alteri (de quo disp. 3) nulla apparet specialis difficultas hujus loci, in eo, quod actio imperata sic per modum finis accepta, habeat esse propter finem absolute ultimum, ut intuenti constabit. Duplex objectio.

Respondetur ad primum (admisso per omnem actionem produci terminum distinctum, de quo alibi) non semper hujusmodi terminum habere rationem finis respectu ipsius actionis ; sed aliquando habere præcise rationem effectus, ac proinde non tollere quominus ipsa actio habeat rationem finis etiam respectu termini per Solut. 1.

eum producti. Ut enim dicemus in tract. de Peccatis disp. 3 num. 23 in ordine operationum immanentium ipsa operatio est finis tam termini, quam principii. — Et quamvis ex natura rei omnis actio esset propter suum terminum, tanquam propter finem; non tamen repugnat, quod intentio operantis in ipsa actione ultimate sistat, non curando quantum ad hoc de termino, vel objecto, sed referendo potius hæc in illam sicut in finem. Totum enim hoc ex sola operationis intentione dependet : juxta quam sæpe assumitur, ut medium, quod ex natura rei habet rationem finis; et ut finis, quod deberet esse medium. Et hæc est perversio cujuslibet peccantis mortaliter, frui utendis; et uti fruendis, ut docet Aug. lib. 83 quæstionum q. 30 et D. Thom. q. 7 de malo art. 1 ad 10.

Solut. 2. 37. Ad secundum respondetur utroque illo modo posse intelligi cum admittimus actionem imperatam assumi tanquam finem ultimum : magis tamen ad præsens conducit, si intelligatur de fine ultimo absolute. Neque urget probatio in oppositum : quia licet secundum rei veritatem ratio finis omnino ultimi in solo Deo, et in visione ejus reperiatur, et ideo voluntas ordinata, et recta hunc solum pro ultimo fine sibi constituat; non tamen repugnat, quod inordinate, et perverse operando, rationem prædicti finis creaturæ, et actibus a se imperatis attribuat. Unde avarus habet pro fine ultimo divitias, ambitiosus honores, gulosus et ebrius cibum et potum, juxta illud Apost. ad Philipp. 3 : *Quorum Deus venter est.* Ad probationem pro secunda parte dicendum est, etiamsi doctrina D. Thom. intelligatur de fine ultimo in aliqua tantum serie (de quo fine satis probabile est fuisse locutum Arist. loco ab ipso sancto Doctore allegato) admissaque illa doctrina de finibus intermediis, quam disput. seq. statuemus, manere adhuc difficultatem propriam hujus loci, quomodo actio, quæ in aliqua serie rationem finis ultimi sortitur; in eadem sit propter finem, qui sit ipsamet actio : non curando an extra talem seriem ad alium finem absolute ultimum a se distinctum ordinetur. In quo, re bene inspecta, eadem involvitur difficultas, ac si prædicta actio assumeretur per modum finis omnino ultimi. Ut autem difficultati propositæ plenius occurramus, agemus dubium in ea hypothesi, quod actiones, de quibus in præsenti fit sermo, assumantur, ut finis ultimus absolute : ex cujus decisione quid de prædictis actibus, cum in aliqua tantum serie rationem finis ultimi sortiuntur, dicendum sit, a fortiori constabit.

Ad Phil. 3.

38. His suppositis, remanet alia difficultas inter discipulos D. Thom. : nimirum de quo fine intelligendus sit sanctus Doct. cum negat actionem elicitam posse esse finem ultimum? Pro quo animadvertendum est, quod, ut supra in proœmio tetigimus, finis potest sumi tripliciter. Primo pro ipsa re, quæ est finis, seu in qua bonum, quod consequi intenditur, invenitur, et dicitur finis *qui*, vel finis *objectivus* : qua ratione Deus secundum rei veritatem est omnium ultimus finis, et pecunia finis avari. Secundo sumitur pro adeptione talis rei, et dicitur finis, *quo*, seu *formalis* : sicut visio beatifica, per quam Deum assequimur, est finis noster formalis, et adeptio pecuniæ finis formalis avari. Tertio sumitur pro fine adæquate sumpto, secundum quod tam finem *qui*, quam finem *quo* complectitur : quomodo Deus clare visus est ultimus finis completus creaturæ rationalis : et pecunia possessa avari. Alia difficultas.

39. Ubi secundo observandum venit, hujusmodi finem adæquatum quandoque esse talem per compositionem, seu aggregationem ex fine *qui*, et fine *quo* secundum rem distinctis : ut contingit in exemplis adductis ; quandoque per simplicitatem, et identitatem, eo quod in eodem bono utraque ratio indistincte concurrit. Et hoc contingere necesse est, quoties id, quod a voluntate assumitur tanquam finis *qui*, est aliqua actio : quia cum finis *quo* non sit aliud, quam adeptio, et assecutio finis *qui*, et quælibet actio sit adeptio sui ipsius, non potest supposito quod ipsa sit finis *qui*, finis *quo* ab eo distingui.

Quamvis autem doctrina D. Thom. cum negat, actum elicitum posse habere rationem finis ultimi, intellecta de quolibet ex istis finibus reipsa verificetur (ut tractat. seq. disp. 1 dub. 4 constabit); et ita intellexisse videntur prædictam doctrinam Capreol., Med. et alii; verius judicamus cum Greg. Mart. et aliis Thomistis Angelicum Doct. in præsenti determinate loqui per se primo de fine *qui*, et ex consequenti de fine completo per simplicitatem : finem vero *quo*, quoties a fine *qui* distinguitur, atque adeo finem per compositionem adæquatum sub prædicta doctrina noluisse comprehendere.

40. Et ratio videtur perspicua : tum quia

quia loquitur juxta mentem Philosoph. 1 Ethic. cap. 1 cujus testimonio utitur in argumento ad probandum aliquas actiones habere rationem finis; at Philos. non loquitur de actionibus, quæ præcise sunt assecutiones alterius finis, ac proinde quæ præcise sunt fines *quo*, sed de actionibus, quæ habent rationem finis *qui* : cujusmodi est equitatio, citharizatio, et alii similes. Quamvis quia quælibet actio (ut diximus) est adeptio sui, prædictæ actiones simul habeant rationem finis *quo*. Tum etiam, quia Angelicus Doctor, ut probet finem, de quo loquitur, non posse esse actum voluntatis, supponit tanquam omnino certum, primum appetibile esse objectum prædicti actus, et realiter ab illo distingui : et ex hoc infert, finem ultimum, qui est primum appetibile, distingui etiam a tali actu : si autem sub prædicta doctrina comprehenderet etiam finem *quo* distinctum realiter a fine *qui*, non esse efficax ejus ratio, secundum quod præcise innititur illi principio, quod tanquam certum supponitur. Nam licet certum, et ab omnibus receptum sit, primum appetibile distingui ab actu voluntatis, quo appetitur : et etiam sit certum finem ultimum *qui* esse primum appetibile; non tamen est certum, sed valde controversum (ut tract. seq. videbimus) an finis *quo* pertineat ad rationem primi appetibilis, quod debet antecedere actum voluntatis. Et ideo quandiu Angelicus Doctor hoc non probat (ut re vera non probat usque ad q. 3) non recte intulisset, si loqueretur de fine *quo*, debere distingui ab actu voluntatis, ex eo dumtaxat, quod primum appetibile ab eo distinguitur. Scotus namque, et alii, qui existimant formalem beatitudinem in actu voluntatis consistere, hoc posterius libenter concedunt; et tamen primum illud negant. Dicendum ergo est D. Thom. prædicta ratione usum fuisse, quia loquebatur per se primo de fine *qui*, de quo omnes concedunt coincidere cum primo appetibili, esseque voluntatis objectum, et non actum.

Quia tamen prædictus finis *qui* in casu Ang. Doctoris non est res absoluta, sed actio : de cujus ratione est, ut sit assecutio sui ipsius, identificat secum finem *quo* et coincidit reipsa cum fine adæquato per simplicitatem modo explicato. Unde supposito, quod finis *qui* non possit esse actus elicitus voluntatis, ex consequenti etiam habetur finem adæquate sumptum, ac proinde finem *quo*, in casu, quo loquimur, a prædicto actu distingui. Et ideo consulto diximus, D. Thom. loqui per se primo de fine *qui;* ex consequenti autem de fine per simplicitatem adæquato. Quibus sic stabilitis, vertimur in dubium, utrum actiones, quæ a voluntate imperantur, prout ab ea imperantur, sint vere et proprie propter finem, etiam cum ad nullum alium finem ordinantur, sed in eis tanquam in fine ultimo voluntas sistit?

§ II.

Difficultas dubii expeditur.

41. Dicendum ergo est, omnes actiones humanas a voluntate imperatas, etiam cum assumuntur per modum finis ultimi, esse vere et proprie propter finem. Hæc assertio saltem cum prædictæ actiones non assumuntur per modum finis ultimi, sed ordinantur in finem ab eis distinctum, est adeo communis et ab omnibus recepta, ut supervacaneum sit aliquem in particulari recensere : et ex dictis toto dub. præced. circa actiones elicitas a fortiori convincitur : siquidem tales actiones quatenus imperatæ a voluntate, vere dependent a fine, vereque finis circa illas, mediis actibus elicitis, exercet suam causalitatem, præsupponuntque non solum finem, in ordine ad quæ imperantur, sed etiam ejus amorem, a quo imperantur : unde propriissime fiunt gratia et amore finis : ergo nihil illis deest, quominus vere et proprie propter finem sint. Assertio.

Nec refert, quod potentiæ, a quibus eliciuntur prædictæ actiones, non habent pro objecto finem sub ratione finis : hoc enim proprium est voluntatis : ex quo inferri videtur, quod neque ipsæ actiones ab eis eliciantur formaliter secundum rationem finis, vel propter finem. — Non igitur hoc refert. Dum, quia loquimur de prædictis actionibus, non ut præcise elicitis a propriis potentiis, sed, ut imperantur a voluntate et ut stant formaliter sub ejus motione : secundum quam rationem eumdem finem et sub eadem ratione respiciunt, ac ipsa voluntas. Tum etiam, quia omnes potentiæ, quæ a voluntate moventur, participant aliquid ipsius voluntatis et ratione hujus participationis possunt operari in ordine ad proprium voluntatis objectum et attingere illud sub eadem formaliter ratione.

42. Sed absolute quoad omnes actiones imperatas, etiam cum assumuntur tanquam ultimus finis (ad quem casum fere tota difficultas reducitur) docet inter alios
Curiel. nostram assertionem Curiel art. 1 dub. 2 § 3 conclus. 3 et inferius in solut. secundi principalis argumenti. Et quamvis a D.
D.Thom. Th. in præsenti diffinita non fuerit (quia ejus decisio, ut bene observat citatus Curiel, ad intentum S. Doct. non referebat) est tamen adeo consona suæ doctrinæ, tum in hac 1, 2, q. 20 art. 1 et sequentibus. Tum etiam in 2 dist. 40 q. 1 art. 3, necnon q. 2 de malo art. 3, aliisque in lo-
Ratio assertionis. cis, ut merito ei debeat attribui. Probatur ratione, quam dubio præcedenti tetigimus. Omnis actio a voluntate imperata, etiamsi sumatur per modum finis ultimi procedit ab illa, ut operante in ordine ad finem et ex motione ipsius finis : ergo omnis hujusmodi actio dependet a fine et est effectus finis : atque adeo fit proprie propter ipsum. Antecedens videtur manifestum : nam cum objectum voluntatis, ut operantis humano modo, sit finis, secundum quod exercet hanc rationem, omnino repugnat aliquam actionem humanam ab illa sive elicitive, sive imperative procedere, nisi ut operante in ordine ad hujusmodi objectum, ac proinde nisi ex ejus motione et influxu. Consequentia autem videtur perspicua : Tum quia, si prædicta actio procedit a voluntate, ut operante ex motione finis, debet ipsa terminare hujusmodi motionem, ac proinde fieri cum dependentia a fine et tanquam ejus effectus, quod est fieri propter illum. Tum etiam : quia eo ipso, quod talis actio procedat a voluntate, ut operante in ordine ad finem, procedit ex intentione et amore finis, sumpto ly *ex* transitive et rigorose juxta illa, quæ dub. præced. n. 24 diximus : ergo propriissime fit propter finem.

Confirm. Confirmatur : nam cum finis movet voluntatem, ad omne illud extenditur causalitas finis, ad quod se extendit causalitas voluntatis : et ideo quidquid in genere causæ efficientis est effectus voluntatis, in genere causæ finalis est effectus finis : ergo vel actio, quæ assumitur, ut finis ultimus, non erit effectus voluntatis, et sic nec ab illa imperata, vel debet simul esse effectus finis, et propter ipsum.

§ III.

Triplex objectio proponitur, et enervâtur.

43. Objicies primo : Actio, quæ exercetur propter finem, dependet ab illo, et est ipso posterior, sicut quilibet effectus est Objectio 1.
posterior sua causa : ergo supposito, quod actio imperata assumatur tanquam finis ultimus, nequibit esse propter ipsum finem : aliter enim prædicta actio dependeret a seipsa, et esset respectu sui prior, et posterior, quod aperte repugnat. — Ad hæc : quælibet causa debet distingui realiter a suo effectu : ergo repugnat actionem, quæ est causa finalis, simul esse effectum talis causæ, atque adeo esse propter finem. — Confirmatur : Nam vel finis, propter quem prædicta actio exercetur esset ipsamet actio ? et hoc non : alias finis coincideret omnino cum eo, quod est ad finem, et causa cum suo effectu. Vel esset alius finis distinctus ? et neque hoc dici potest, alioqui non ipsa actio assumeretur, ut finis ultimus, sed ille alius, propter quem exerceretur : cujus oppositum supponimus.

Respondetur ad objectionem, actionem, Duplex consideratio actionis imperatæ.
de qua loquimur secundum diversam rationem, et cum sufficienti distinctione, prioritate, et posterioritate exercere munus causæ finalis, et munus essendi propter finem : atque ita nihil obstat, quominus etiamsi assumatur tanquam finis ultimus, exerceatur propter eumdem finem. Pro quo animadvertendum est cum Magistro Curiel ubi supra (et est doctrina D. Thom. locis n. præced. citatis) actionem imperatam posse dupliciter considerari. Uno modo secundum se, et in esse objectivo antecedenter ad omne imperium voluntatis. Quo pacto independenter ab ipsa voluntate debet in se habere aliquam bonitatem objectivam, sive naturalem sive artificialem, aut alterius generis, ratione cujus possit allicere voluntatem, ut appetat, et rationem finis in illa constituat. Alio modo, ut subordinatur actui elicito voluntatis, medio quo imperatur, et ut moraliter cum illo conjungitur in ordine ad constituendum in genere moris unam integram operationem, juxta doctrinam, quam tradit D. Thom. infra q. 17 art. 4, quæ sane conjunctio, et subordinatio ipsi actioni, quæ imperatur, secundum se accidentale quid est, et potest sine illa considerari.

Inter

Inter has considerationes est magnum discrimen : nam sumpta actio imperata priori modo, non est actio humana, sicut neque est voluntaria : atque adeo nec prout sic est in ordine ad finem, aut dependet ab illo : quia totum hoc debet esse per subordinationem ad voluntatem, a qua subordinatione in hac consideratione præscindit ; remanetque dumtaxat in ratione objecti, non solum actus eliciti, sed etiam ipsius actionis imperatæ, secundum quod illi subordinatur, ut magis explicabimus tract. 11 disp. 3 a num. 9. Posteriori vero modo prædicta actio est proprie humana, utpote quæ secundum hanc rationem a voluntate deliberata procedit, et est formaliter voluntaria, et libera. Unde hoc modo sumpta debet respicere eumdem finem, quem actio elicita, a qua imperatur. Nam quia actio imperata (ut diximus) secundum hanc considerationem constituit moraliter eamdem numero operationem cum imperante, cui subordinatur, debet prout sic respicere idem objectum, habereque eumdem finem. Et ideo sicut actio imperata priori modo sumpta comparatur ad elicitam imperantem per modum objecti, et finis, sic etiam ad seipsam ut imperatam, et posteriori modo acceptam comparatur ut finis suimet. Quia impossibile est, quod actus elicitus respiciat formaliter aliquem finem, et quod actio imperata, ut illi subordinatur, non participet ordinem ad eumdem finem : atque adeo, quod si actio imperata sumpta secundum se est finis elicitæ, non sit etiam finis suimet sumptæ formalissime ut imperatæ.

Solutio objectionem. 44. Ex quo ad objectionem in forma, concesso antecedenti, negari debet consequentia : quia non repugnat actionem imperatam secundum duas prædictas rationes esse simul causam, et effectum priorem, et posteriorem : finem, et ad finem.

Ad illud, quod additur, dicendum est, prædictam actionem, ut habet esse propter finem, distingui realiter a seipsa, secundum quod exercet rationem causæ finalis distinctione includentis, et inclusi, quæ sufficit inter causam finalem, et suum effectum. Etenim actio imperata prout est ad finem, includit præter se ipsam secundum se, et objective consideratam, dependentiam a voluntate, et existentiam physicam a parte rei, quas, ut exercet rationem causæ finalis, non includit. Deinde, ut exercet munus causæ claudit existentiam in esse intentionali, nam finis movet prout existens in intentione, et includit propriam causalitatem finis, quæ est ipsa actio elicita, prout est actualis motio finis (juxta dicta n. 26) imo includit finem *cui* ; quia finis *cujus gratia* non movet, nisi ut constituit simul cum fine *cui* adæquatam rationem causæ finalis (ut N. Complut. citata disp. 14 q. 1 ostendunt) : constat autem prædictam actionem, ut habet præcise esse propter finem, nihil horum includere ; sed dicit tantum seipsam positam in executione, et cum subordinatione, quam explicuimus. N. Complut.

Ad confirmationem vero constat ex dictis, quomodo etsi finis, propter quem exercetur actio imperata, sit ipsamet, nihilominus non coincidit causa omnino cum suo effectu, nec finis cum eo, quod est ad finem : quia licet prædicta actio utramque munus præstet, non tamen secundum eamdem rationem ; sed secundum diversas, et cum reali distinctione, ut explicatum est.

Alia objectio. 45. Secundo objicies : quod actus aliarum potentiarum ex eo, quod imperentur a voluntate, nihil habent intrinsecum, quod non haberent, si absque hujusmodi imperio exercerentur : at in hoc casu non proprie fierent propter finem, ut de operationibus brutorum dub. 7 dicemus : ergo nec modo cum a voluntate imperantur.

Enervatur. Respondetur negando majorem : valde enim probabile est, voluntatem per suum imperium imprimere actibus aliarum potentiarum aliquid intrinsecum, quod est veluti inclinatio et pondus in finem ipsius voluntatis : quemadmodum charitas imprimit actibus aliarum virtutum modum quemdam intrinsecum, qui est participatio ejusdem charitatis, ratione cujus tales actus intrinsece tendunt ad ejus finem, ut in tractatibus de merito et Charitate, Deo dante, explicabimus. Deinde respondetur admissa majori et concessa minori, negando consequentiam : nam eo ipso, quod actio imperata conjungatur moraliter cum actione imperante et illi subordinetur (sive hæc subordinatio ponat in ea aliquid intrinsecum, sive non) debet talis actio esse proprie et formaliter propter finem, sicut est actio imperans, cui subordinatur : nec plus ad unum, quam ad aliud requiritur. Et ratio est, quia cum voluntas non operetur, nisi ex motione finis et in ordine ad ipsum, id, quod sufficit, ut aliqua actio sit effectus voluntatis, sufficit ut sit effectus finis, at-

que adeo propter ipsum. Unde sicut ad illud prius sufficit moralis conjunctio actionis imperatæ cum imperante et subordinatio, quam diximus : ita eadem conjunctio et subordinatio sufficere debet ad hoc posterius : quidquid sit de prædicto intrinseco. Quæ doctrina ab omnibus communiter admittitur, saltem ubi actio imperata non assumitur, ut finis ultimus : in quo casu militat etiam difficultas.

Ultima objectio. 46. Denique objicies ex nostra ratione sequi, quamlibet rem quamcumque absolutam ab ordine ad finem productam ab agente per voluntatem, etiamsi assumatur tanquam finis ultimus, esse proprie propter finem et ejus effectum : at hoc manifeste videtur falsum : ergo, etc. Sequela patet : nam quælibet talis res terminat influxum voluntatis et est effectus ejus, ut operantis propter finem : ergo debet juxta nostram rationem terminare causalitatem ejusdem finis, ac proinde esse propter ipsum. Minor vero probatur : quia esse propter finem solum potest convenire aut mediis, quorum ratio sita est in utilitate ad finem : aut actionibus voluntariis, quæ important tendentiam ad ipsum, tanquam ad objectum, vel circumstantiam : res vero absolutæ, quæ per se ipsas sunt appetibiles (et præsertim cum in eis finis ultimus constituitur) non apparet, quem respectum dicant ad finem, aut quomodo habeant esse propter illum.

Diluitur. 47. Respondetur, distinguendo consequens, seu explicando sequelam : nam si sensus illius sit quamlibet rem absolutam ab agente per voluntatem factam, produci, imo esse propter finem denominative dumtaxat et mediate : nihil falsum continet, atque ita potest et debet admitti. Si autem sensus sit rem absolutam esse propter finem, quidditative et immediate negari debet : quia neque in se verum est, neque est sequela nostræ rationis. Explicatur hoc, animadvertendo, quod sicut dependere et esse ab efficienti aliter convenit actioni, quæ essentialiter est egressus ab illo ; aliter rei absolutæ, quæ secundum se considerata, a tali egressu præscindit : et ideo actioni convenit quidditative et immediate per suam essentiam ; rei vero absolutæ, solum denominative et mediate : quatenus media tali actione denominatur *producta ;* ita hoc, quod dicimus *propter finem esse*, aliter convenit actionibus voluntatis, et mediis, quæ essentialiter consistunt in tendentia, vel conducentia ad finem : et aliter rebus absolutis, quæ secundum se (etiam cum ab agente per voluntatem producuntur) sicut abstrahunt ab ordine ad efficientem, sic etiam a tendentia ad finem præscindunt : media namque et actiones voluntariæ, ut tales per suas formas denominantur *tendentia ad finem*, et ideo denominatio *essendi propter finem* est eis intrinseca et immediata. At vero rebus absolutis, quæ secundum se neque respiciunt finem, neque efficientem, prædicta denominatio non convenit per propriam formam, sed media actione voluntatis, quæ est dependentia illarum a voluntate et a fine et (ut sic dicamus) ipsum *esse propter finem* talium rerum. Unde sicut hujusmodi actio est extrinseca et accidit prædictis rebus, sic etiam illa denominatio. Hoc autem modo negari non debet de qualibet re, quod fiat et sit propter finem eo ipso, quod producatur ab agente per voluntatem, cum talis res assumitur tanquam ultimus finis : nam etiam tunc illa res prout existens in intentione, movet ad sui assecutionem et exercet respectu sui secundum diversas rationes munus effectus et causæ finalis.

Pro aliis hominis operationibus, quæ vel non sunt actiones proprie humanæ, quales sunt actiones partis vegetativæ, et plures actiones partis sensitivæ, aut etiam intellectivæ, quæ non fiunt modo proprio hominis : vel saltem non procedunt a voluntate deliberata, cujusmodi est amor beatificus : atque adeo non sunt de numero actionum, quas D. Thom. in præsenti *humanas* appellat, necesse non erit speciale dubium instituere : quia ex his, quæ circa amorem increatum Dei necessarium dub. 6 et circa actiones creaturarum irrationabilium dub. ultimo dicemus, constabit, qualiter eis conveniat, esse propter finem.

DUBIUM IV.

Utrum Deus in suis actibus liberis agat proprie propter finem.

48. Quamvis de divinis actionibus, et de modo, quo habent esse propter finem, D. Thom. in præsenti specialem mentionem non fecerit, et nos circa illas tom. 2 tract. 4 in annotationibus ad art. 5 q. 19 1 partis nonnihil dixerimus, oportet tamen ad plenam intelligentiam communis doctrinæ quam habet S. Doct. ar.

2 hujus q. ubi universaliter statuit omnia agentia aliquo modo agere propter finem, ea, quæ citato loco tetigimus, latius hic examinare. Porro inter actiones divinas quædam sunt liberæ, ut electio, prædestinatio, creatio, et aliæ, quæ existentiam creaturarum concernunt : quædam necessariæ, ut productiones personarum, amor Dei essentialis, et si quæ ad creaturas possibiles ante omne decretum liberum terminantur : de quibus omnibus per tria sequentia dubia dicemus.

§ I.

Præmittuntur duo ad dubii resolutionem.

Duplex animadversio. Duo breviter animadvertenda sunt. Primum actiones Dei liberas posse considerari, vel prout tenent se ex parte ipsius Dei, et formaliter in eo manent, sive quoad terminationem activam. (Supponimus namque ex communiori Thomistarum sententia, quam alibi secuti sumus, Deum ad extra non operari actione formaliter transeunte; sed tantum virtualiter; formaliter vero immediate.) Vel quoad terminationem passivam ad creaturas productas, quæ terminatio secundum rem ab ipsis creaturis non distinguitur. Unde cum quærimus : Utrum Deus in suis actibus liberis operetur propter finem? Possumus loqui, vel de fine, qui sit finis ipsorum actuum, quoad prædictam terminationem activam in Deo existentem ; vel qui solum sit finis illorum, quoad passivam, et effectus productos.

49. Secundo animadvertendum est, longe inter se distincta esse, actiones Dei habere finem, qui sit vera causa illarum : et habere finem, qui tantum sit ratio finalis. Nam habere finem, qui sit vera causa, involvit imperfectiones dependentiæ, distinctionis, et alias, quæ sunt de ratione effectus ; a quibus denudari potest hoc, quod est habere finem, qui solum sit ratio finalis. Quemadmodum in genere causæ efficientis habere aliquid veram causam, semper est cum imperfectionibus involutum ; non tamen habere rationem a priori, per quam existentia ejus probetur, et a qua nostro modo intelligendi oriatur. Et ideo D. Thom. 1 p. q. 10 art. 2 et cum eo communiter Theologi per immutabilitatem Dei tanquam per rationem a priori probant æternitatem, et hanc ex illa dicunt nostro modo intelligendi provenire.

Hoc supposito videndum modo est, an actiones Dei liberæ, tam quoad activam, quam quoad passivam terminationem habeant esse propter finem, qui vel sit causa earum, vel saltem ratio finalis.

§ II.

Assertio prior pro communi sententia.

50. Dicendum est primo, Deum in suis actibus liberis operari proprie propter finem, qui sit vera causa finalis prædictorum actuum quoad terminationem passivam ad creaturas, sive (quod idem est) qui sit vera causa finalis effectus producti. Hæc assertio (quam communiter recipiunt Theologi) continetur satis expresse in Scriptura : præsertim Proverb. 16 ubi dicitur : *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus* ; et Isai. 48 : *Ait Dominus : Propter me, propter me faciam :* ubi particula *propter* manifeste denotat causalitatem finis. Et Apocal. 1 : *Ego sum Alpha et Omega, Principium et Finis,* videlicet omnium rerum. Idque ex aliis similibus testimoniis manifeste convincitur. Quam etiam tenet expresse D Thom. 1 p. q. 19 art. 1 ad 1 : *Dicendum, quod licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium, quæ ab eo fiunt.* Idem docet q. 22 art. 2 et q. 44 art. 4, ubi communiter ejus Interpretes : necnon in 1 dist. 1 in 2 p. distinctionis q. 1 art. 1 ad 2 l. 1 contra Gent. c. 86 et 87 et lib. 3 c. 17 et 18. Docuitque etiam Arist. 12 Metaph. cap. 10 textu 50.

1 assertio. Proverb. 16. Isaï. 48. Apoc. 1. D.Thom. Aristot.

Ratio assertionis. Et posset probari pluribus rationibus, quibus Angel. Doct. et Arist. locis citatis utuntur : præsertim, quæ assumuntur ex generali providentia, et causalitate effectiva, quam Deus exercet erga omnes creaturas tanquam primum agens, cui correspondere debet proportionatus finis. Sed quia res est perspicua, et sine controversia, sufficit ratio qua div. Thom. utitur citata quæst. 44, ubi magis ex professo de hoc agit, quæ brevissima est, potestque sub hac forma proponi. Quoties Deus ad extra operatur, producit determinatum effectum : ergo intendit determinatum finem, in ordine ad quem, et propter quem talem effectum producit, atque adeo, qui sit ejus causa finalis. Antecedens omnibus est notum ; consequentia etiam est perspicua, quia ex actione agentis non intendentis determinatum finem, non sequitur

per se determinatus effectus, neque est cur potius hic, quam ille producatur, cum tota hæc determinatio ex determinatione finis desumi debeat.

Evasio. 51. Dices, licet hæc ratio convincat Deum agere propter finem utcumque, prout etiam agunt creaturæ non rationales, non tamen probat agere propter finem proprie, et formaliter; hoc est, movendo se, et dirigendo effectum in illum, quod est proprium rationalis agentis. Et ideo D. Thom. in præsenti art. 2 utitur prædicta ratione ad probandum etiam agentia irrationabilia agere propter finem; de quibus certum est, non agere propter illum, nisi tantum materialiter. Hoc tamen facile refellitur; quia licet prædicta ratio in communi sumpta, et (ut sic dicamus) ex vi formæ solum probet aliqualem modum operandi propter finem, abstrahendo ab hoc, quod sit propter finem formaliter, vel solum materialiter; et ideo applicata irrationalibus, tantum probet hunc posteriorem modum agendi; ut tamen Deo applicatur, convincit primum. Nam eo ipso, quod ex prædicta ratione in communi sumpta habeatur, omne agens determinatum effectum agere aliquo modo propter determinatum finem; habetur, quod si tale agens sit primum, quod nequit ab alio dirigi, debet operari movendo, et dirigendo se in finem, atque adeo ex cognitione propria, et amore talis finis; quod est operari propter ipsum formaliter. Hoc autem non convincit in agentibus secundis rationis expertibus, quæ eo ipso petunt dirigi ab alio cognoscente, et intendente finem, ut intuenti constabit.

Præcluditur.

Satisfit interrogationi. 52. Quæres autem, an hujusmodi finis, propter quem Deus prædicto modo operatur, non tantum sit ipse Deus, et ejus bonitas, quæ est omnium ultimus finis, sed etiam aliquæ res creatæ, quæ rationem finis intermedii respectu divinarum actionum modo dicto sumptarum sortiantur? Et respondetur affirmative ex D. Thom. 1 p. q. 9 art. 5 et 3 cont. Gent. c. 86 et 87, ubi ex professo probat, Deum propter utrumque finem cum debita subordinatione operari. Et ratio est, nam cum operari hoc modo propter finem, solum sit ordinare creaturas ad suos fines: plures autem res creatæ ad alias sicut ad finem proximum ordinentur, ut partes ad suum totum: dispositiones ad formam: instrumenta artis ad arte facta: merita ad præmium, etc. fit, ut Deus cum tales res producit, eodem ordine illas producat. Et ita quasdam ordinat ad alias tanquam ad fines proximos, et omnes ad suam bonitatem sicut ad finem ultimum, cujus non est quærere alium finem. Quod optime explicuit Angel. Doct. citato art. 5 q. 19 in solut. ad 3 dicens: *Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui, operando diversa opera; et voluit eum habere intellectum, ad hoc, quod esset homo; et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi; quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores; unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei; alia vero ex ordine aliarum causarum.* Et 1 cont. Gent. c. 86 ita ait: *Sic igitur procedere possumus in assignando divinæ voluntatis rationem* (intellige quoad terminationem passivam) *Deus vult hominem habere rationem ad hoc, ut homo sit: vult autem hominem esse, ad hoc, quod completio universi sit: vult autem bonum universi esse, ad hoc, quod habeat bonitatem ipsius.* Et quia circa hoc nulla potest esse alicujus momenti difficultas, in eo non immoremur.

§ III.

Alia assertio stabilitur.

53. Dicendum est secundo Deum in nulla sui actione operari propter finem, qui sit causa finalis ipsius actionis, quoad terminationem activam. Assertionem hanc tenet D. August. lib. 83 quæstionum q. 28 ubi docet non esse quærendam causam, quare Deus voluerit creare mundum. Et idem docet D. Thom. citata q. 19 art. 5 ubi inquit: *Dicendum, quod nullo modo voluntas Dei causam habet:* et quamvis uterque sanct. Doct. præcipue loquatur de causa efficiente, per hujus tamen exclusionem exclusit a divina voluntate causam finalem ad correspondentiam, quæ inter has causas respectu ejusdem effectus invenitur, ut nos tom. 2 in annotatione ad citatum articulum observavimus. In quo, quod attinet ad rem ipsam, conveniunt omnes Theologi, et communiter discipuli Angelic. Doct. negantes divinæ voluntati omnem causam, respectu cujus ipsa, aut ejus actus prout in Deo manent, habeant rationem effectus.

Assertio 2. D. August. D. Thom. Idem.

Diximus, *quod attinet ad rem ipsam:* nam licet in modo loquendi aliqui ex discipulis div. Thom. ut Cajet. 1 p. citata

quæstion.

quæstion. 4, Soncinas lib. 5 Metaph. q. 2 et Alvar. hic disput. 4, videantur absolute tribuere divinis actionibus causam finalem (quorum locutioni favet D. Thom. 1 cont. Gent. cit. cap. 87), re vera tamen a communi sententia non recedunt : nam ita assignant prædictam causam, ut omnes imperfectiones dependentiæ, et distinctionis, quæ causalitatem veram comitantur, a prædictis actionibus excludant. Et ideo manifeste loquuntur de causa non vera, et reali, sed secundum modum nostrum concipiendi. Quomodo intellexit D. Thom. Ferrara prædicto c. 87, ut si diceremus simplicitatem Dei esse causam immutabilitatis, et hanc æternitatis, quia secundum modum nostrum concipiendi, æternitas ex immutabilitate, et immutabilitas ex simplicitate originari videntur. Vel nomina *causæ finalis* intelligunt rationem finalem, quæ causæ finali æquivalet seclusis imperfectionibus, juxta ea, quæ n. 49 tetigimus. Unde immerito Ægidius a Præsent. lib. 1 q. 14 art. 4 et alii, quos ipse refert, Soncinatis sententiam temeritatis, aut improbabilitatis nota inurunt ; nam prædicta sententia sane intellecta, nihil falsum reipsa continet, et quoad modum loquendi sustinetur etiam ab Ang. Doct. loco citato, ubi sic ait : *Voluntati enim causa volendi est finis; finis autem divinæ voluntatis est sua bonitas, ipsa igitur est Deo causa volendi.* (D.Thom.)

(Ratio assertionis.) 54. Probatur prædicta assertio ratione. Quælibet actio Dei active considerata, est formaliter in ipso Deo, estque proinde aliquid increatum, et independens : ergo repugnat habere in quocumque genere veram causam.

(Confirmatur.) Confirmatur : si prædicta actio haberet causam finalem, aut esset divina bonitas, aut aliqua bonitas creata? non primum : nam inter id, quod habet veram causam, et ipsam causam debet esse distinctio realis, quæ inter actiones Dei, et ejus bonitatem nequaquam reperitur. Et multo minus potest dici secundum : quia evidens est, nihil creatum posse esse veram causam actionis increatæ; alias hæc dependeret a creaturis, sicut omnis effectus dependet a sua causa.

(Animadversio.) Observandum tamen est, nos in secunda assertione loqui facta suppositione, quam diximus num. 48, videlicet Deum ad extra non operari per actionem formaliter transeuntem, quæ subjectetur in creatura. Quæ est communior Thomistarum sententia : pro qua videri possunt Bann. 1 p. quæst. 45 art. 3 et illa, quæ nos tom. 2 tract. 5 disp. 3 a num. 18 diximus. Si vero admittamus in Deo operationes ad extra formaliter transeuntes, et receptas in ipsis creaturis consequenter dicendum est, illas secundum se esse propter finem tanquam propter veram causam, sicut de increatis quoad terminationem passivam § præcedent. diximus. Tunc enim idem judicium ferendum est de prædictis actionibus, ac de illarum effectibus, cum etiam ipsæ sint aliquid creatum. Unde si admitteremus hanc opinionem, nostra 2 conclusio intelligenda esset de actionibus liberis immanentibus divini intellectus, et voluntatis, a quibus imperarentur prædictæ actiones transeuntes. (Bannez.)

§ IV.

Ultima assertio pro plena dubii decisione statuitur.

55. Dicendum tertio Deum in omnibus actionibus liberis operari proprie propter finem, qui sit earum ratio finalis secundum activam terminationem. Hanc assertionem tuetur D. Thom. 1 cont. Gent. cit. c. 86 ratione 1 ubi sic ait : *Finis est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem : Deus autem vult bonitatem suam, tanquam finem : omnia autem vult, tanquam ea, quæ sunt ad finem : sua igitur bonitas est ratio, quare vult* (atque adeo, et quare operatur) *illa, quæ sunt diversa ab ipsa;* et cap. 87 : *Quamvis autem aliqua ratio divinæ voluntatis assignari possit, non tamen sequitur, quod voluntatis ejus sit aliqua causa.* Idem docet 1 p. q. 44 art. 4 et q. 19 art. 1 ad 3 et art. 2 ad 2, ubi asserit, quod divina bonitas movet voluntatem Dei ad volendum non solum ipsam divinam bonitatem, sed etiam alia a se. Quod antea docuerat Boët. lib. 3 de consol. prosa 3, dum dixit : *Insitam bonitatem livore carentem pepulisse Deum, ut res externas operaretur.* In quo proinde conveniunt omnes Theologi, et interpretes Ang. Doct. locis citatis. Sed præcipue tenent nostram assertionem Greg. Mart. in præsenti art. 2 dub. 1 conclus. 3, Montes. disp. 1 q. 5 concl. 3, Bann. citata q. 44 art. 4, Ferrara 1 cont. Gent. c. 87 ; et, si recte intelligantur Cajet., Soncinas, et Alvar. locis citatis n. 53. Nec dissentiunt (ut existimat Gregor. Mart.) (3 assertio. D.Thom. Boët. D.Thom. Gregor. Mart. Montes. Bannez. Ferrara. Cajetan. Alvar. Soncinas.)

Suarez. Molina. Suar. et Molina : nam non negant divinis actionibus rationem finalem, sed causam, in quo bene, et proprie loquuntur.

1 ratio. 56. Probatur ratione desumpta ex D. Thom. Quia divina bonitas allicit, et movet motione propria finis (seclusis imperfectionibus) voluntatem Dei, ut creaturas diligat, et illas in esse producat : ergo exercet rationem finis respectu divinorum actuum, quibus prædictæ creaturæ producuntur, et diliguntur. Antecedens vero probatur, quia Deus ex præcognitione, et amore propriæ bonitatis, movetur ad eligendum, et producendum creaturas : et quod ipsa divina bonitas sui diffusiva in id maxime inclinat : hæc autem est propria motio finis : ergo, etc.

Confirmatur. Confirmatur : nam propterea actus liberi Dei non possunt esse ex parte sua propter finem tanquam propter veram causam, quia in hoc involvitur imperfectio, quæ est de ratione effectus : ergo cum esse propter finem tanquam rationem a priori nullam imperfectionem includat, ut ex dictis n. 49 constat, non est illis denegandum,

Objectio. Nec refert, si dicas : quod sicut esse propter finem tanquam propter causam, arguit distinctionem illius, quod est propter finem, ab ipso fine : quia idem non potest esse causa sui ipsius : sic esse propter rationem finalem : quia neque etiam potest idem esse ratio sui ipsius : ergo utrumque actibus repugnat. Respondetur negando antecedens : nam inter illud, quod præcise est ratio a priori, et id, cujus est ratio, sufficit distinctio virtualis, quæ Deo sine imperfectione potest competere. Inter id vero, quod habet veram causam, et ipsam causam requiritur distinctio realis formalis, quæ in Deo locum non habet, ubi non obviat relationis oppositio. Et præterea additur ex parte ejus, quod habet causam, dependentia realis, quæ cuilibet perfectioni Dei repugnat.

Diluitur.

Alia ratio. Secundo probatur eadem assertio alia ratione desumpta ex testimoniis Scripturæ, quæ n. 50 adduximus : nam ex eis constat Deum ad extra absolute operari propter finem : ergo non tantum effectus productus, sed etiam ipsa operatio debet esse propter illum. Patet consequentia : quia, ut aliquis absolute dicatur operari propter finem, non est satis effectum productum habere finem : imo etiamsi casu, et non propter finem operaretur, effectus posset habere finem : requiritur ergo, quod ipsa operatio exerceatur gratia finis. Nam sicut operari absolute, est exercere absolute operationem : ita operari propter finem, est exercere operationem gratia finis : cum igitur hujusmodi finis respectu divinæ operationis non possit esse vera causa, ut ostendimus, consequens est, quod comparetur ad illam tanquam ratio finalis.

57. Quod si inquiras, an hæc ratio finalis respectu operationis Dei ad extra sit sola ejus bonitas, vel etiam aliquis finis creatus? — Respondetur cum Ferrar. 1 cont. Gent. citat. c. 87, et Montes in præsenti disp. 1 n. 53, solum divinæ bonitati id posse competere. Cujus ratio non est illa, cui innititur Vasquez 1 p. q. 82 c. 2, et præsenti disp. 4 c. 2, videlicet in qualibet rerum serie non posse dari nisi unicum finem, cujus gratia agens operetur. Quem sane finem respectu divinæ operationis perspicuum est debere esse divinam bonitatem. Hujusmodi enim fundamentum nullius roboris esse constabit seq. disp. ubi probabimus dari fines intermedios. Sola Dei bonitas est ratio finalis suæ voluntatis.

D.Thom. Legitima ergo ratio sumitur ex D. Th. 1 p. q. 19 art. 1 ad 3, ubi sic ait : *Objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia : unde cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio a se ; sed a se tantum : eo modo loquendi, quo intelligere, et velle dicitur motus.* Et art. 2 ad 2 : *Cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est, non sequitur, quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua.* Ex quibus sequens formatur ratio. Illud dumtaxat comparatur ad divinam voluntatem, et ad ejus operationem, tanquam ratio finalis, a quo ipsa voluntas ad operandum movetur : sed nullo alio præterquam a sua bonitate potest moveri : ergo hæc sola est ejus ratio finalis.

Confirmatur : quia sola divina bonitas est objectum formale adæquatum divinæ voluntatis, tam secundum se, quam secundum terminationem activam ad creaturas : ergo sola illa potest esse ratio a priori in genere finis, etiam quoad prædictam terminationem. Antecedens ostensum fuit tom. 2, tract. 4, disput. 3, dub. 2. Consequentia vero liquet : quia ratio a priori per modum finis pertinet ad objectum formale voluntatis, et convertitur cum illo : si quidem solum objectum formale alicujus potentiæ illam movet, et propterea appellatur objectum motivum.

Confirmatur

Confirmatur secundo : nam si aliud præter bonitatem divinam esset finis divinæ voluntatis, non tantum esset ratio finalis, sed vera causa : hoc autem repugnat : ergo, etc. Major probatur : quia supposito, quod aliquid sit ratio finalis respectu alterius, non aliunde potest impediri vera causalitas, nisi ex defectu realis distinctionis : unde si bonitas divina ab ejus voluntate distingueretur, eo ipso, quod movet illam per modum finis, esset vera causa finalis ; ergo si ponamus aliquid ab eo distinctum esse rationem motivam, et finalem divinæ operationis ; consequenter asserendum est esse veram causam.

§ V.

Triplex objectio in oppositum.

Objectio 1. 58. Contra ea vero, quæ diximus, objicies primo : quod Deus diligit creaturas rationales amore amicitiæ, et non amore concupiscentiæ : est autem de ratione amicitiæ, quod amicus sit finis *cui* respectu amoris : sicut de ratione amoris concupiscentiæ est, ut finis *cui* rei amatæ sit ipse qui amat : ergo saltem hoc modo comparantur creaturæ cum Deo per modum finis.

Diluitur. Huic objectioni occurrimus tom. 2 tract. 4 disp. 3 num. 38, et ex ibidem dictis breviter respondetur, de ratione amicitiæ, prout abstrahit a creata, et increata, solum esse, quod amicus sit finis *cui* respectu boni amicabiliter amati, non autem respectu ipsius amoris (quamvis amicitia creata plus exigat, ut citato loco explicuimus) unde ex hoc, quod Deus creaturas rationales diligat amore amicitiæ, solum sequitur prædictas creaturas esse finem *cui* boni creati a Deo illis amati, et præstiti, atque adeo ipsius amoris Dei quoad passivam terminationem : non autem quoad terminationem activam.

2 objectio. 59. Secundo objicies, quod plures actus Dei habent pro objecto specificativo aliquid creatum : ergo respectu hujusmodi actuum exercebunt creaturæ rationem finis. Antecedens probatur in actu divinæ misericordiæ, cujus objectum est miseria sublevanda : et in actu divinæ justitiæ, cujus objectum est æqualitas in rebus constituenda : et idem est de actu divinæ omnipotentiæ, cujus objectum est ens creabile, vel factibile, et non aliquid increatum : ergo, etc.

Confirmatur : nam opera meritoria movent per modum objecti voluntatem divinam, ut conferat pro ipsis præmium merenti : ergo non repugnat dari extra Deum aliquod motivum formale voluntatis divinæ, ac proinde aliquid, quod exerceat erga illam rationem finis. Consequentia videtur perspicua. Antecedens autem suadetur : quia meritum non influit in præmium immediate illud efficiendo, sed movendo, et alliciendo voluntatem præmiantis, ut præmium conferat : nam cum meritum non sit causa physica præmii, sed dumtaxat moralis, non aliter in illud influit, nisi movendo per modum objecti voluntatem præmiantis, ut mercedem operibus meritoriis proportionatam retribuat : unde immediatus influxus meriti non in præmium, sed in præmiantis voluntatem immediate exercendus est. — Adde, quod cum aliquis apud Deum meretur, meretur, ut Deus ejus meritum remuneret, atque adeo mereatur actum, quo conferendum est ipsi præmium. Si autem hujusmodi actui non repugnat, ut sub merito creaturæ cadat, neque etiam repugnabit, quod aliquid creatum exerceat circa illum rationem finis.

Respondetur ad objectionem negando antecedens. Ad probationem diximus in tract. de volunt. Dei disp. 7 a n. 63 quomodo objectum formale, et specificativum divinæ misericordiæ non est miseria sublevanda (hæc enim solum habet esse objectum materiale) neque aliquid extra Deum existens, sed ipsa divina bonitas, secundum quod est ratio miseriæ sublevandæ, et eodem modo dicendum est de justitia, omnipotentia, etc. ut ibi explicuimus. — Confirmationem vero hujus objectionis solvimus in eodem tract. in annotationibus ad art. 5 q. 19 num. 7. Videantur, quæ ibid. diximus. Ad id, quod additur, dicendum est, quod cum homo apud Deum meretur, non tam meretur ut Deus ei præmium largiatur, quam, ut ipsemet a Deo præmium recipiat : et ideo, quod sub merito cadit, non est actus remunerativus Dei secundum se, aut secundum activam terminationem, sed solum quoad terminationem passivam, quæ non distinguitur a præmio, ut constat ex dictis n. 48. De hoc tamen in tract. de merito sermo redibit. Solutio.

Denique objicies : quia si Deus solam bonitatem diligit, ut finem, sequitur diligere omnes creaturas tanquam media ordinata ad eamdem bonitatem, atque adeo tanquam utiles, cum utilitas semper sit Objectio ultima.

de ratione medii hoc autem videtur falsum : nam Deus, qui nullo eget, nihil diligit per modum utilis : ergo, etc. — Hæc objecto postulat ut explicemus sub qua ratione terminent creaturæ ex parte sua dilectionem Dei, et referantur immediate ad divinam bonitatem, quatenus exercet erga illas rationem finis. Quam difficultatem (quæ valde Theologica est) in hunc locum examinandam reservavimus : quia ad rem, de qua agimus, decisio ejus non parum conducit : quamvis non minus apte in materia de voluntate Dei, ubi de amore ejus in ordine ad creaturas ex professo disseritur, pertractari potuisset.

DUBIUM V.

Utrum ratio proxima, et formalis ex parte creaturarum terminandi dilectionem Dei, et causalitatem ejus finalem sit ratio medii proprie dicti : aut in quo consistat?

Ut sensus propositi dubii, et ejus difficultas omnino percipiatur, nonnulla pro illius intelligentia breviter præmittemus.

§ I.

Sensus dubii aperitur.

60. Sicut in omnibus creatis assignant Theologi unam communem rationem terminandi influxum Dei effectivum, quæ communiter dicitur esse *ratio entis factibilis*, per quam immediate respiciunt divinam omnipotentiam, ut influentem active in illas : ita assignari debet similis ratio omnibus illis communis, per quam immediate terminent causalitatem Dei finalem, respiciantque tanquam finem bonitatem divinam, quæ movet Deum ad eas diligendas : quæ proinde ex parte ipsarum creaturarum erit ratio proxima, et formalis terminandi divinam dilectionem. Nam sicut ex parte Dei eadem est formalissime ratio diligendi creaturas, et finalizandi eas, nempe divina bonitas ; ita ex parte creaturarum eadem debet esse ratio formalis terminandi dilectionem Dei, et recipiendi, ut finem ejus bonitatem. — Consulto autem dicimus *ex parte creaturarum;* quia terminus absolute formalis divinæ dilectionis, etiam prout extenditur ad creaturas, non potest esse aliquid creatum (ut ostensum fuit tract. 4 disp. 3 dub. 2), sed sola divina bonitas, quæ simul est Deo ratio diligendi seipsum tanquam objectum formale, et ratio diligendi creaturas tanquam materiale. Cæterum ultra hanc rationem omnino formalem tenentem se ex parte Dei, quæ ad ejus amorem comparatur, ut ratio finalis, debet in ipsis creaturis assignari alia ratio huic directe, et per se correspondens, quæ suo modo scilicet ex parte creaturarum, sit proxima, et immediata ratio terminandi secundario prædictum amorem, respiciendique tanquam finem divinam bonitatem, atque adeo terminandi causalitatem ejus finalem. Hanc ergo rationem appellamus *formalem ex parte creaturarum*, quamvis absolute loquendo ad objectum materiale divini actus pertineat : eo quod omnes aliæ in creaturis repertæ per eam quodammodo formalizantur in ordine ad hoc, quod est esse ad Deum sicut ad finem : neque aliter terminarent ejus amorem, aut causalitatem finalem, nisi prædicta ratione, ut formaliori in ordine ad talem terminationem, et quantum est ex parte creaturarum omnino proxima afficerentur.

Hæc autem ratio necessario debet esse omnibus creaturis communis. Nam sicut omnes habent immediatum ordinem ad divinam omnipotentiam, sicut ad principium effectivum, dependentque ab ea immediate in genere causæ efficientis, et propterea debent immediate participare rationem illam *entis factibilis*, quæ dicitur esse ratio proxima terminandi causalitatem Dei effectivam : ita omnes prout a Deo diliguntur, habent esse immediate ad ipsum sicut ad finem : et ideo in omnibus participari debet proxima ratio terminandi hujusmodi causalitatem, supra quam immediate fundetur habitudo illarum ad divinam bonitatem sicut ad finem, propter quem a Deo diliguntur, et ad quem ab eo ordinantur. — Quærimus igitur, an hujusmodi ratio sit ratio medii proprie dicti : seu hoc, quod est creaturas esse proprie media ad divinam bonitatem, ita quod immediata collatio illarum ad hanc, sit collatio medii proprie dicti, et addimus particulam illam *proprie dicti;* quia si nomen medii largius sumatur, pro eo, quod quomodocumque est ordinatum ad aliud, dependetque ab eo sicut a ratione diligendi ipsum, perspicuum est Deum diligere creaturas immediate tanquam media : quia perspicuum est diligere omnes illas ut ordinatas ad divinam bonitatem, propter quam amantur. Cæterum medium proprie dictum debet importare

importare ultra prædictum ordinem per modum fundamenti illius aliquam conducentiam, et utilitatem respectu finis, ad quem eligitur. Unde nisi creaturæ importent hujusmodi utilitatem, et conducentiam respectu divinæ bonitatis, non erunt proprie media ad illam, quamvis eam respiciant proprie, ut finem. Tuncque explicandum erit, quæ sit ista habitudo creaturarum ad Deum, quæ cum sit ad finem, non est proprie habitudo medii.

§ II.

Assertio prior, et primum pro ea fundamentum.

Prior assertio. 61. Dicendum est primo creaturas respectu divinæ bonitatis non comparari proprie per modum medii, atque adeo neque hanc posse esse rationem proximam ex parte illarum terminandi divinam dilectionem. Assertio hæc valde consonat testimoniis sanctorum Patrum, et plurium Theologorum, quæ in 2 assertione adducemus. (Tho.d.) Desumiturque ex Ang. Doct. 1 p. q. 19 art. 2 et 1 contra Gent. c. 78 aliisque in locis. Quam etiam non obscure tradit in 3 dist. 32 q. 1 art. 2 ad 2, ubi docet amorem Dei erga omnes creaturas etiam inanimatas esse amorem benevolentiæ : atque ita sentit non diligere illas formaliter, ut media ; quia amor medii, ut talis respectu ipsius medii, non est benevolentiæ, sed concupiscentiæ : ut desumitur ex ipso D. Thom. in hac 1, 2, q. 26 art. 14.

Probatur ratione ex prædictis locis desumpta. Creaturæ respectu bonitatis divinæ, ut est in se ipsa, nullam dicunt conducentiam, aut utilitatem : ergo non comparantur ad illam proprie per modum medii : igitur cum a Deo propter prædictam bonitatem diligantur, non diliguntur proprie, ut media propter finem. Hæc 2 consequentia manifesta est ex priori : quia Deus sub eadem ratione, quantum est ex parte creaturarum diligit illas, sub qua ipsæ ad divinam bonitatem sicut ad rationem finalizandi, et diligendi eas comparantur. Unde si hæc collatio non est proprie per modum medii, neque etiam prædicta dilectio terminabitur proprie ad illas sicut ad media. Prima vero consequentia sequitur ex antecedenti. Nam medium idem est, quod utile, et conducens ad finem : et ideo ubi nulla datur utilitas respectu alicujus finis, non potest esse in ordine ad talem finem vera ratio medii. Antecedens autem videtur etiam manifestum. Tum, quia utilitas denotat indigentiam ejus, cui est utilitas : et ideo respectu Dei, qui nullo eget, nihil potest esse utile. Tum etiam quia medium, et utile debet habere influxum in finem, ad quem dicitur utile : secluso enim omni hujusmodi influxu, non est assignare in quo utilitas consistat : constat autem nullam creaturam habere immediatum influxum respectu divinæ bonitatis : alioqui hæc ab illis dependeret : ergo nulla potest exercere respectu ipsius rationem utilis.

62. Occurrit Magister Curiel in præsenti artic. 2 dub. 1 § 6, quod licet sit de ratione medii esse utile ad assequendum finem, non tamen esse utile ipsi fini : quia utilitas medii non est utilitas fini, vel finis, sed ad finem : sicut utilitas medicinæ, quæ est medium ad assequendam sanitatem, non est utilitas ipsius sanitatis, sed est utilitas ad sanitatem, quæ cedit in bonum infirmi : quare licet Deus diligat creaturas tanquam media ordinata ad suam bonitatem, sicut ad finem, non sequitur illas esse Deo utiles : quamvis possint dici utiles ad Deum. (1 solutio Curiel.)

Hæc tamen evasio non infringit nostram rationem : tum quia licet media non sint utilia fini *cujus gratia* ; debent tamen esse utilia intendenti talem finem, et dirigenti, ac ordinanti in illum prædicta media : aut saltem debent esse utilia ei cui talis finis intenditur, atque adeo fini *cui* : cum ergo Deus non tantum sit finis *cujus gratia*, sed etiam finis *cui* respectu creaturarum formaliter, ut a Deo dilectarum, sitque diligens, et ordinans illas ad prædictum finem, consequens est, quod si creaturæ attinguntur formaliter ut utiles, hujusmodi utilitas vere sit utilitas ipsius Dei. Tum etiam, quia si omnes creaturæ terminant divinam dilectionem sub ratione utilium, alicui debent esse utiles : utilitas enim, alicujus est utilitas, et utile alicui debet esse utile : non est autem præter Deum, cui omnes creaturæ possint esse utiles : ergo, etc. (Impugnatur.)

Dices, creaturas, ut terminant dilectionem sibimet esse utiles, quatenus earum quædam cedunt in utilitatem, et commodum aliarum, deserviuntque illis ad assequendum finem ultimum. (Effugium.) — Sed contra, supponamus Deum non produxisse nisi unam creaturam ; verbi gratia, supremum Angelum ; tunc illa creatura eodem modo sicut nunc, et sub eadem ratione, termina- (Præcluditur.)

ret dilectionem Dei; at non per modum utilis alteri creaturæ, quia tunc non daretur; ergo, vel non terminaret sub ratione utilis, vel illa utilitas cederet in commodum ipsius Dei. Eodem ergo quoque modo nunc philosophandum erit; quoniam ratio proxima terminandi divinam dilectionem ex parte creaturarum semper debet esse eadem; sicut ratio diligendi ex parte Dei nunquam variatur. Præterea, quamvis de facto una creatura alteri sit utilis ad consequendum suum finem, et hæc alteri, deveniendum tamen est ad aliquam, quæ sit ultima, ne detur processus in infinitum; et talis creatura, aut nulli, aut soli Deo poterit esse utilis. Quod idem cum proportione, dicendum est de collectione omnium creaturarum, quatenus per modum unius sumpta comparatur ad divinam dilectionem. Cum enim extra prædictam collectionem nulla supersit creatura, cui possit esse utilis, idem argumentum fit de ea quoad præsens, ac de qualibet creatura in particulari accepta, si a Deo sola conderetur.

Alia impugnatio. 63. Deinde impugnatur prædicta solutio: quia creaturæ nec Deo, neque ad Deum immediate possunt esse utiles: ergo etiam si concedamus media non debere esse utilia fini, sed ad finem, non potest concedi, quod creaturæ comparentur immediate cum divina bonitate per modum medii. Antecedens sic probatur: nam utilitas ad aliquem finem involvit influxum medii in ipsum finem, et dependentiam finis a medio in genere causæ efficientis: unde quod nullo modo influit, et a quo finis nullo modo dependet, nulla ratione dici potest *utile*: cum ergo creaturæ nec influant in divinam bonitatem, nec bonitas divina ab eis dependeat, non est cur in ordine ad illam immediate dicantur utiles.

Nec refert, si dicas, creaturas influere in divinæ bonitatis manifestationem, communicationem, et assecutionem, et in ordine ad has exercere rationem utilis. Nam, vel sermo est de manifestatione, et communicatione activa, quæ se tenet ex parte Dei, et reipsa ab ipso non distinguitur; vel de communicatione, et manifestatione passiva, quæ non differt ab ipsis creaturis? Si de prima, certum est creaturas nullum habere in eam influxum, utpote quæ est aliquid increatum. De secunda autem quidquid dicatur non conducit ad præsens: tum quia finis, propter quem Deus creaturas diligit, atque adeo per ordinem ad quem sumitur habitudo, quæ est ratio formalis ex parte illarum terminandi prædictam dilectionem, non est communicatio passiva, et manifestatio bonitatis, et attributorum Dei, sed ipsa bonitas increata ex cujus amore Deus se creaturis communicat, ut optime ait Angelicus Doctor q. 3 de Potent. art. 15 ad 14: *Dicendum, quod communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cujus amore est, quod Deus eam communicare vult.* Unde ratio formalis ex parte creaturarum terminandi dilectionem Dei non debet desumi ex habitudine ad prædictam communicationem, sed ex habitudine immediata ad divinam bonitatem, quæ communicatur: quam habitudinem ostensum est, non posse esse per modum utilis. Tum etiam, quia talis manifestatio, vel communicatio non est aliquid propter ipsas creaturas; sed connumeratur inter illas. Unde quod omnes res creatæ deserviant ad eam per modum utilis, solum probat unam creaturam esse medium ad aliam; non tamen, quod ad divinam bonitatem per modum medii comparentur. Et sane præsens quæstio eodem modo ac de reliquis creaturis procedit de prædicta manifestatione: quia cum ipsa non diligatur a Deo, ut ratio finalis, debet diligi, ut ad finem, qui est sua bonitas, ad quam constat non ordinari per modum utilis. Unde impugnatio nostra eamdem vim habet in hac creata manifestatione, ac in reliquis creaturis. D.Thom.

Adde primo, quod sicut manifestatio divinæ bonitatis, licet sit finis cæterarum creaturarum, non tamen ad dilectionem Dei, et ad ejus bonitatem comparatur per modum finis, sed habet se de materiali, juxta dicta dub. præced. num. 57, ita in aliis creaturis esse utiles, et conducere per modum medii ad eamdem manifestationem, nequit esse ratio proxima terminandi dilectionem divinam. Neque enim in istis potest se habere magis de formali ad id, quod diximus prædicta ratio medii, quam in illa ratio finis, quæ medio correspondet. — Adde secundo, quod sicut ex parte Dei eadem est ratio diligendi omnes creaturas, sic ex parte omnium illarum debet esse eadem ratio terminandi ejus dilectionem: cum igitur in manifestatione passiva bonitatis, et attributorum Dei non possit esse ratio utilis, idem dici debet de reliquis creaturis quæ ad prædictam manifestationem ordinantur.

64.

Solutio. 64. Secundo respondent alii animadvertendo utilitatem, posse sumi dupliciter. Vel pro bonitate ordinata ad supplendam indigentiam alicujus tendentis ad consequendum finem : vel pro bonitate consona, et decente ipsi fini, aut naturæ ejus quod rationem finis *cujus gratia* sortitur. Quo supposito dicunt creaturas terminare dilectionem Dei, ut media, et utiles ad divinam bonitatem, si utilitas sumatur hoc secundo modo : quia terminant prout important bonitatem consonam, et decentem divinæ : secus si utilitas primo modo accipiatur : quia talis utilitas argueret indigentiam in Deo.

Refellitur. Sed hoc facilius impugnatur. Tum, quia utilitas in qualibet usitata acceptione, importat commodum illius, cujus est utilitas, ut ex ipsa nominis etymologia, et ex latinis dictionariis cuilibet constabit. Neque aliquis consuevit appellare *utile*, quod præcise est consonum, aut decens, si id, cui consonat nullum ex eo emolumentum reportet. Alias enim finis sub ratione finis, et bonum honestum formalissime, ut honestum quæ maxime decent naturam intendentem illa, dicerentur *utilia, et media* ; quod est confundere nominum significationes, et vocabulis impropriissime uti. Tum etiam, quia quomodocumque sumatur *utile*, si constituit veram rationem medii, debet habere influxum in id, ad quod dicitur *utile* ; est enim de ratione medii proprie dicti, ut ducat in aliud, deserviatque, et conducat ad illud ; quod nullo modo fit, ubi nullus datur influxus. Cum igitur nulla creatura hoc modo se habeat ad divinam bonitatem, non potest dici, quod comparetur ad illam per modum utilis, secundum quod utilitas constituit veram rationem medii.

§ III.

Secunda ratio elucidatur.

1 animadversio. 65. Ut secunda ratio intelligatur, animadvertendum est (ex dictis a nobis tom. 2 tract. 4 disput. 3 dub. 2) duas esse differentias amoris : alius enim est amor *affectionis*, quo voluntas amantis fertur ad rem amatam, et ad illam afficitur, quasi tracta, et mota ab ipsius amabilitate. Unde hic amor præsupponit ex parte objecti bonitatem, quam diligit, afficientem, et trahentem ad se affectum amantis, et propterea appellatur amor *affectionis*, vel *affectivus*, aut *affectualis*. Alius est amor, quo voluntas præcise efficit, et efficiendo trahit, et convertit ad se amatum : diciturque amor *effectionis*, vel *effectivus* ; quia nihil ex parte rei amatæ præsupponit ; sed infert, efficit totum bonum, quod diligit. Cum autem omnis amor (juxta doctrinam D. Dionys. cap. 4 de divin. nomin. et D. Thom. in hac 1, 2, q. 28 art. 1) sit virtus unitiva ligans amantem cum re amata, et ex utroque unum quodammodo constituens : hoc inter utrumque amorem versatur discrimen, quod per affectivum res amata trahit, et unit ad se amantem, magis quam e converso : et ideo inter effectus istius amoris ponitur extasis, per quam amans raptus a bonitate objecti exit quodammodo extra se, ut uniatur cum re amata, et ibi vivat, ubi amat : unde in hoc amore amans quasi possidetur ab amato, et amatum dominatur affectui amantis. Per amorem vero effectivum e contrario amans trahit, et unit ad se amatum, communicans ei entitatem, et bonitatem, media qua amanti assimiletur, et conformetur, et hoc modo cum illo per participationem, et similitudinem conjungatur.

Ex quo fit (et est secundo observandum) quod in amore præcise affectivo amatum habet se tanquam perficiens, et complens appetitum amantis, seque illi communicans ; amans vero sicut recipiens, et dependens ab amato. E contra vero in amore pure effectivo amans se habet præcise, ut dans, et communicans objecto amato illud ipsum, quod in eo amat : amatum autem, ut recipiens, et dependens ab amante. Unde hic posterior amor oritur ex bonitate, et maxima perfectione ejus, qui amat, et ex summa illius communicabilitate, fœcunditate, et liberalitate : prior vero ex bonitate objecti amati : et ubi amans ab amato distinguitur, oritur etiam ex potentialitate, et indigentia ipsius amantis. 2 animadversio.

66. Denique observa, quod (ut loco citato testimoniis SS. Patrum et plurium Theologorum probavimus) quamvis amor divinus, secundum quod terminatur ad ipsum Deum, fit *affectivus*, quia Deus diligit se a sua bonitate allectus, et attractus ; ut tamen terminatur ad creaturas, præcise est amor *effectivus* : non enim cum Deus creaturas amat, ad earum bonitatem afficitur : sed dicitur illas diligere, quatenus amore suo illas efficit, trahit, et convertit ad se. Quod docuit D. Bern. lib. de amore 3 animadversio. D. Bern.

Dei c. 4 ubi loquens cum Deo, sic ait : *Non enim afficeris ad nos, vel a nobis cum nos amas : sed es, quod es, qui semper id ipsum es : nos autem a te, ad te, et in te afficimur, cum te amamus* ; et D. Bonavent in 32 dist. 32 q. 1 inquit : *Deus non dicitur creaturas diligere ratione affectionis, sed ratione communicationis alicujus boni : ita quod dilectio potius dicitur esse dilectio effectus, quam affectus*, et idem tradit Angel. Doct. ibid. cujus verba statim referemus, et q. 23 de verit. art. 4 ad 13 ibid. : *Cum dicitur Deum velle aliquid, tantummodo importatur ordo ipsius Dei ad illius affectionem in propria natura*. Videatur 1 contr. Gent. cap. 87 et 1 part. q. 23 art. 2, Dionys. Carthus., Capreol., Alens. et alii, quos citato loco adduximus. Hujus vero ratio traditur a Bonavent. his verbis : *Nam amor divinus non est amor inclinans ad alterum; sed potius alia inclinans, et trahens ad se ipsum*, et eam tetigit Alens. q. 28 et q. 35 memb. 3 dicens : *Amor enim, qui est affectio, transformat quodammodo amantem in amatum.* Cum ergo Deus per suum amorem, nec mutetur, nec transformetur in creaturas, neque aliquis ejus actus ad eas ordinetur, et inclinetur; sed potius omnes eas inclinet, et ordinet ad se ipsum, et in se quodammodo transformet, inde est, quod ejus amor erga creaturas, non sit proprie *affectivus*, sed *effectivus* : et quod in tantum eas diligat, in quantum communicat illis sua bona, per quæ trahit, et inclinat eas ad se. Quod optime explicuit Angelicus Doctor citata dist. 32 quæst. 1 art. 1 art. 1 ad 3 ubi sic ait : *Amor omnis transfert quodammodo amantem in amatum, sed diversimode, uno modo, secundum quod amans transfertur in participandum ea, quæ sunt amati* (Ecce amor affectivus). *Alio modo, ut communicet amato ea, quæ sunt sua* (Ecce effectivus). *Primo ergo modo Deus non transfertur in amatum, quod est creatura, sed secundo modo in quantum bonitatem suam ei communicat.*

D. Bonav.

D.Thom.

Dionys. Carth. Capreol.

Alens.

D.Thom.

Ad hæc : amor *affectivus*, ubi amatum distinguitur ab amante, non procedit ex sola ipsius bonitate, et communicabilitate; sed magis ex amabilitate objecti amati, et ex indigentia, et potentialitate amantis, ut numer. præced. diximus. Constat autem amorem Dei erga creaturas non ex illarum bonitate, nec ex aliqua Dei potentialitate, vel indigentia ortum ducere : sed ex excessiva ejus bonitate, et summa communicabilitate, quæ illum adeo inclinat ad se dandum, et diffundendum, ut non permiserit (si ita loqui licet) Deum in se ipso absque communicatione permanere : et sine eo, quod ejus amor ad creaturas se extendat, non quasi aliquid in ipsis quærens ; sed ut donans, et communicans illud ipsum, quod in eis amat : atque adeo non quia ab illis efficiatur, sed potius ut eas afficiendo ad se moveat, sibique conjungat. Quæ doctrina desumpta est ex D. Dionys. c. 4 de divinis nominibus : ubi ita inquit : *Confidit ergo : et hic sermo dicere verus, quod, et ipse omnium causa propter bonitatis excessum cuncta amat, cuncta facit, cuncta perficit, cuncta continet, cuncta convertit, et est divinus amor bonus boni propter bonum. Ipse enim bonum operans existentium amor in bonum secundum excessum præexistens non dimisit ipsum sine germine in se ipso manere, etc.* ubi D. Thom. lect. 9 super hæc ultima verba sic ait : *Hic inquam amor divinus non permisit ipsum manere in se ipso sine germine, id est sine creaturarum productione, sed amor movet ipsum ad operandum secundum excellentissimum operationis modum, in quantum produxit omnia in esse. Ex amore enim bonitatis suæ processit, quod bonitatem suam voluit diffundere, et communicare aliis, secundum quod fuit possibile, scilicet per modum similitudinis, et quod ejus bonitas non tantum in se ipso maneret, sed ad alia efflueret*, etc.

D. Dion.

D.Thom.

67. Quibus prænotatis sequens conficitur ratio pro assertione. Omne, quod amatur per modum medii proprie dicti, supponitur ad amorem in ratione objecti amabilis, afficitque ad se voluntatem amantis, atque adeo amatur amore affectivo ; sed Deus nullam creaturam diligit hoc amore, ergo nec per modum medii ; minor certa est ex dictis; major vero probatur. Omne, quod amatur per modum medii, eligitur, ut conducens, et deserviens ad aliquem finem, et idcirco vocatur *medium*, quia per illud ad hujus assecutionem pervenitur; ergo prius debet concipi, ut proportionatum, et connexum cum fine, atque adeo bonum, et eligibile, invitansque et alliciens ad sui electionem, quam ametur, et diligatur ; non ergo talis electio erit amor pure effectivus, sed affectivus. Præterea de ratione medii est, ut inter finem, et voluntatem, sicut inter extrema versetur, ita ut, neque utroque sit omnino prius, neque omnino posterius, sed medium locum teneat participans aliquid prioritatis, et posterioritatis utriusque : unde sicut prout se tenet ex parte voluntatis

voluntatis debet antecedere finem ordine executionis, quia voluntas in hoc ordine est prima; sicut tenet se ex parte finis, debet antecedere voluntatem ordine intentionis, in quo ordine finis omnino præcedit; nec aliter potest salvari in illo ratio medii; antecedit ergo actum voluntatis erga ipsum; et sic amatur pure effective.

Effugium. Dices, tunc medium præcedere finem in executione, et voluntatem in intentione, quando eligitur ex indigentia, et quæritur in eo utilitas; non autem quando electio ex sola bonitate, et liberalitate eligentis procedit, sicut procedit electio divina. Sed contra; nam quod medium debeat interjacere, et mediare inter voluntatem eligentem et finem, ad quem eligitur, atque adeo participare utriusque prioritatem in ordine ad alterutrum, diffinitio, et etymologia medii convincit. Quod vero ejus electio possit non oriri ex aliqua indigentia, vel simpliciter, vel ad melius esse, non est unde colligi possit; et ratio nostra oppositum efficaciter concludit. Tum quia ubi nulla supponitur indigentia, sicut non datur ad quod medium conducat, ita nec circa quod exerceat rationem medii. Tum etiam quia, quod ex sola bonitate, et liberalitate amantis diligitur, confertur cum fine, et cum amore ut utroque omnino posterius, ex ipsis pure illatum, et consecutum : et ideo ejus habitudo est omnino ultimi, et non medii : ergo si semel conceditur alicui objecto, quod ametur proprie per modum medii, negari non debet, quod ejus amor procedat ex indigentia; et quod in aliquo ordine præsupponat illud in ratione objecti amabilis, ac proinde quod sit amor affectivus, juxta dicta num. 65.

Præcluditur.

§ IV.

Assertio posterior, verus dicendi modus explicatur.

68. Ex quibus inferendum, et dicendum est secundo proximam rationem, et formalem ex parte creaturarum, terminandi dilectionem Dei, et recipiendi illum, ut finem esse participationem, et similitudinem extensivam, et diffusivam divinæ bonitatis, quatenus per talem similitudinem, et participationem ad Deum trahuntur, et ei approximantur; unde etsi habitudo creaturarum ad divinam bonitatem non proprie sit habitudo medii, est tamen habitudo proprie, ut ad finem, non per modum conducentis, sed magis per modum participantis ad participabile, et receptivi ad diffusivum, extensionisque et communicationis passivæ ad extensibile, et communicabile per sui similitudinem. Assertio hæc non invenitur ita expresse, et sub istis terminis apud auctores, quia nullus (quem vidimus) rem ex professo discussit. Desumitur vero ex testimoniis SS. Patrum et Theologorum, quos nuper retulimus : et ex D. Thom. 1 p. q. 19 art. 2 ubi ait : *Pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet secundum quod possibile est : sic igitur vult, et se esse, et alia, sed se ut finem, alia vero, ut ad finem; in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare* : et 1 cont. Gent. c. 78 : *Voluntas Dei ad alia comparatur, in quantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam quæ est ratio volendi Deo.* Ubi (ut vides) habitudo creaturarum ad divinam voluntatem, ut diligentem eas, et ad divinam bonitatem, ut rationem diligendi, explicatur per modum similitudinis, participationis, et communicationis : non vero per modum alicujus conducentis, aut exercentis rationem medii; et in 3 ubi sup. in corp. art. reddens rationem, quare creaturæ a Deo diligantur; recurrit ad similitudinem divinæ bonitatis, quæ in eis invenitur. *Unde* (inquit) *cum bonitas, quæ est in creatura, sit similitudo divinæ bonitatis, sequitur, quod ipse creaturam diligat.* Quasi hæc similitudo sit ex parte creaturarum proxima ratio diligendi a Deo. Videatur in solut. ad 3. D. Thom.

1 ratio. Probatur, ratione desumpta ex eodem D. Thom. 3 contra Gent. c. 19, quia illa est proxima ratio ex parte creaturarum referendi ad Deum, ut ad finem, et terminandi ejus amorem, quam omnes creaturæ appetunt, quæque inter rationes creatas est omnino ultima, et per modum finis in omnibus intenditur : sed hujusmodi est similitudo, et participatio divinæ bonitatis, secundum quod est extensio, et diffusio illius, unitque creaturas cum Deo : ergo sub hac ratione diliguntur immediate ab illo, et sunt ad eum, ut ad finem. Major constat : nam cum omnia, quæ sunt ordinata sint unum propter aliud, oportet illud esse immediate propter ultimum, propter quod sunt omnia alia : ac proinde illam esse in omnibus creaturis ultimam,

et immediatam rationem essendi ad Deum, ut ad finem omnino ultimum, quæ in ordine creato cæteras rationes finalizat. D.Thom. Minor vero ostenditur a D. Thom. loco cit. quinque rationibus, ubi in 4 sic ait : *Res omnes creatæ sunt quædam imagines primi agentis, scilicet Dei ; agens enim agit sibi simile : perfectio enim imaginis est, ut repræsentet suum exemplar, per similitudinem ad ipsum : ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam, sicut propter ultimum finem.* Et in ultima ratione concludit : *Omnis res per suum motum tendit in aliquod bonum sicut in finem ; in tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur divinæ bonitati, quæ Deus est; omnia igitur per motus suos tendunt in divinam similitudinem ; sicut in finem ultimum.* Finem ultimum appellat non absolute, sed inter creatos : quia finis omnino, et absolute ultimus non potest esse similitudo divinæ bonitatis, quæ est aliquid creatum ; sed ipsa divina bonitas, secundum quod est in seipsa, ad quam quælibet ejus participatio, et similitudo tanquam ad finem ordinatur, ut num. 63 dicebamus.

Confirmatur, et explicatur animadvertendo : quod etsi divina attributa non specificentur formaliter a rebus creatis (propter ea, quæ alibi diximus) illis tamen, quæ concernunt creaturas, qualis est Voluntas, Misericordia, Omnipotentia, etc. semper assignatur ex parte creaturarum aliquod specificativum virtuale, nimirum illa ratio, sub qua cæteræ rationes creatæ proxime, et immediate terminant habitudinem, et influxum talium attributorum juxta dicta n. 60. Ut respectu divinæ Misericordiæ, ratio *sublevabilis a miseria ;* respectu Omnipotentiæ, ratio *entis factibilis,* etc. Dicitur autem hæc ratio *specificativum virtuale,* quia quamvis de facto non specificet, est talis conditionis, ut si attributa divina possent ab aliqua ratione creata speciem sumere, ab ea specificarentur. Et in eodem sensu potest dici virtualiter *ratio finalis;* quia si aliquid creatum potest esse finis divinorum actuum, et terminare amorem Dei per modum intentionis, esset prædicta ratio.

Ex quo sic confirmatur ratio facta. Virtuale specificativum voluntatis Dei ex parte creaturarum est similitudo extensiva divinæ bonitatis, et passiva ejus diffusio : ergo hæc erit proxima ratio ex parte earumdem creaturarum terminandi dilectionem Dei, et respiciendi illum, ut finem. Consequentia constat ex notabili præsupposito. Antecedens autem ita suadetur : Illud est specificativum virtuale divinæ voluntatis, quod Deus per se primo virtualiter intendit in omnibus creaturis, et propter quod tanquam propter rationem virtualiter finalem sui actus, vult quidquid in eis vult : sed quidquid Deus intendit est extensio, et diffusio suæ bonitatis, media ejus similitudine : vult enim omnes creaturas, ut extendant, et diffundant bonitatem divinam : et media hac extensione illam manifestent : ergo, etc.

Deinde probatur alia ratione desumpta ex doctrina præced. §, quia ex parte Dei formalissima ratio finalizandi creaturas est divina bonitas, ut sui communicativa, et diffusiva, extensibilisque ad alia : hæc enim est (ut aiebant Dionys. et D. Thom.) quæ non permisit Deum in se ipso sine germine, et communicatione ad extra permanere : ergo ex parte creaturarum illa erit proxima ratio essendi ad Deum, ut ad finem, quæ directe, et per se prædictæ communicabilitati correspondet : hæc autem est extensio, et diffusio ejusdem divinæ bonitatis media sui similitudine : igitur sub hac ratione respiciunt omnes creaturæ Deum, ut finem, et ab eo diliguntur.

Confirmatur primo. Creaturas esse ad Deum ut ad finem, est trahi ad ipsum, sicut Deum finalizare creaturas, est illas ad se trahere, juxta illud Joan. 3 : *Omnia traham ad me ipsum;* sed trahuntur immediate per participationem, et similitudinem, quam dicimus : et ideo illa creatura habet esse Deo magis unita, quæ bonitatem ejus perfectius participat : ergo, etc. 1 confirm. Joan. 3

Confirmatur secundo. Nam per id creaturæ ex parte sua diliguntur a Deo, per quod efficiuntur aliquomodo bonum ipsius Dei : omnis enim amor respicit bonum, non qualecumque, sed proprium, et conjunctum cum amante juxta illud : *Amicabile bonum, unicuique proprium :* sed creaturæ efficiuntur quodammodo bonum Dei per similitudinem diffusivam, et extensivam suæ bonitatis : ergo per hanc immediate ab eo diliguntur, et ad illum ordinantur. Desumiturque hæc confirmatio ex D. Thoma in 3 distinctione citata, ubi sic ait : *Unicuique habenti cognitionem amabile est proprium bonum : unde, cum in Deo sit sui perfecta cognitio, amat suam bonitatem ; bonum autem alicujus non solum dicitur secundum* 2 confirm. D.Thom.

cundum hoc, quod in ipso est, sed secundum quod in alio est per similitudinem : unde cum bonitas, quæ est in creatura, sit similitudo divinæ bonitatis, sequitur, quod ipse creaturam diligat.

§ V.

Duplex objectio contra duas præcedentes assertiones.

Objectio I. 70. Contra priorem assertionem objicies : quod Deus eligit proprie, et formaliter creaturas ad se : ergo diligit illas tanquam media. Antecedens constat : tum ex pluribus Scripturæ, et D. Thom. testimoniis, quæ citavimus disp. præcedenti n. 100. Tum etiam, quia amor Dei erga creaturas non est proprie simplex volitio, aut intentio, alias respiceret illas ut finem : ergo debet esse electio ; cum non supersit alia species actus, ad quam pertineat. Tum denique, quia Deus vult nostra merita, ut conferentia ad beatitudinem, eligitque hæc, et non illa in ordine ad dictum finem : ergo datur in illo vera, et propria electio.

Confirm. Confirmatur ; nam diligi per modum finis, et diligi per modum medii involvunt immediatam oppositionem : sicut diligi propter se, et propter aliud : aut sicut diligi propter se, et non propter se, ut ostendimus in hac disp. dub. 2. Qua ratione probavimus ibid. n. 19 omnem actum humanum versari circa finem, aut circa media : exclusimusque actum neutrum : sed Deus nullam creaturam diligit ut finem : ergo diligit omnes tanquam media.

Confirm. Confirmatur secundo : quia eo proportionali modo diligit Deus creaturas, propter se ipsum, sicut nos per amorem Charitatis diligimus illas propter Deum ; sed nos eas diligimus tanquam media ordinando ad Deum, sicut ad finem : ergo, etc. — Adde Aug. August. lib. 1 de doctr. Christ. cap. 30, sic de Deo loqui : *Non igitur fruitur nobis, sed utitur : nam si neque fruitur, neque utitur, non invenio quemadmodum diligat.* — Thom. Adde etiam D. Thom. locis in hoc dub. citatis, et alibi sæpe asserere Deum diligere se ut finem, creaturas vero ut ad finem : quod autem diligitur ut ad finem, diligitur per modum medii. Imo amorem Dei erga creaturas esse amorem concupiscentiæ docet in 3 dist. 32 q. 1 art. 2 ad 2 ; amor autem concupiscentiæ terminatur ad objectum sub ratione utilis, et medii : ergo, etc.

71. Hanc objectionem solvimus disp. præced. dub. ultimo a n. 103, ubi explicuimus, quo sensu amor Dei erga creaturas possit, et debeat dici electio, sine eo, quod terminetur ad illas proprie, et formaliter ut ad media, et qualiter intelligenda sint loca Scripturæ, et D. Thom. in quibus electio Deo attribuitur. Videantur quæ ibid. diximus, per quæ patet ad 1 antecedentis probationem. Ad secundam respondetur actum amoris Dei secundum se, et secundum suum conceptum quasi specificum, solummodo esse simplicem volitionem, aut intentionem : quia talis actus specificatur a solo Deo, quem respicit ut finem : terminatio vero ad creaturas non pertinet ad conceptum specificum : et ideo potuit non esse, sicut potuit Deus creaturas non diligere. Unde prædicta terminatio neque est per modum intentionis, nec omnino proprie per modum electionis, sed per modum terminationis secundariæ, quæ ad primariam reducitur : nec quærenda est ei alia species. Adde, intentionem, electionem, aut simplicem volitionem solum esse species amoris *affectivi*, de cujus ratione est specificari vel a fine, vel a mediis : et ideo amor pure *affectivus*, qualis est amor Dei erga creaturas formalissime ut talis, ad nullam illarum debet pertinere. Nec propterea inquirenda est alia species amoris, ad quam pertineat : quia distinctio, et constitutio specierum desumitur ex rebus creatis : et ideo perfectionibus, quæ in solo Deo reperiuntur : sicut est amor de quo loquimur (non enim amor pure effectivus habet locum in creaturis) non assignantur differentiæ vel species. Quamvis hoc ipsum, quod est prædictum amorem esse *pure effectivum*, poterit dici ejus differentia, et species : quia per id sufficienter illius ratio innotescit, et a quocumque alio amore discernitur. Solutio.

72. Diximus *proprie, et formaliter*, etc. quia virtualiter, et eminenter potest hic amor effectivus denominari *electio* : quatenus terminatur ad ea, quæ in ordine ad aliquem finem extrinsecum sunt media ; quamvis non respiciat illa formaliter sub ratione medii : sicut cum terminatur ad aliquid habens rationem finis, quamvis non sub ratione finis, potest eodem modo dici *intentio* : atque hoc pacto actus, quo Deus vult prædestinato beatitudinem, solet dici *intentio*, et actus, quo vult

media, et merita conducentia ad illam, solet dici *electio,* quia eminenter præstat totum id, quod præstaret si per ordinem ad prædicta objecta esset intentio, aut electio formaliter. Quibus etiam addendum est illud, quod in confirmatione primæ rationis pro 2 assertione numer. 68 diximus.

Per quod patet ad tertiam probationem : nam Deus volendo merita nostra, quæ sunt media ad beatitudinem, vult quidem illud, quod alias est medium, non tamen formaliter sub ratione medii : sicut volendo beatitudinem, quæ est finis meritorum, vult id, quod alias est finis, non tamen per modum finis ; sed tam ratio medii, quam finis habet se in prædictis objectis omnino de materiali : sicut in aliis creaturis se habent propriæ differentiæ, ut quod alia fit homo, alia equus, alia Angelus, etc. Et ratio videtur perspicua ex dictis num. 63 ; nam habitudo, secundum quam debet attendit ratio formalis ex parte creaturarum terminandi dilectionem Dei, non debet esse habitudo unius creaturæ ad alias, sed omnium immediate ad divinam bonitatem, quæ est Deo ratio volendi, et finalizandi omnes creaturas : habitudo autem illa, quam dicunt merita formalissime in ratione medii, non est immediate ad divinam bonitatem, sed ad beatitudinem nostram, quæ formaliter est aliquid creatum. Unde talis habitudo, quamvis sit a Deo volita sicut aliæ rerum differentiæ, non tamen potest esse ratio proxima ex parte meritorum, ut ab eo diligantur. Adde, rationem terminandi divinam dilectionem, debere esse communem omnibus creaturis, ut diximus n. 60. Quamvis autem ratio medii reperiatur in meritis ad beatitudinem ; non tamen reperitur in ipsa beatitudine . considerata in ordine ad Deum.

Solvitur 1 confirm. 73. Ad primam confirmationem respondetur illa extrema, nempe *diligi per modum finis, et diligi per modum medii* solum esse immediata in ordine ad amorem effectivum, in ordine ad quem coincidunt cum illis *diligi propter se, et diligi propter aliud*, aut *propter se, et non propter se.* Hujusmodi enim amor, quia supponit in suo objecto bonitatem perfectivam appetitus, non potest aliter ad ipsum terminari, nisi vel per modum medii, vel per modum finis : quia aut talis bonitas perficit ratione sui, et sic habet rationem finis : aut perficit ducendo ad aliud, et sic habet rationem medii. Cæterum amor pure effectivus nullum ex prædictis extremis respicit : sed terminatur ad amatum altiori, et nobiliori modo : nempe, ut dans, et ad se trahens. Quæ terminatio neque est per modum finis, neque proprie per modum medii, sed per modum extensionis bonitatis finis. Potuimus tamen loco in hac confirmatione citato, ratione illa uti ad excludendum actum neutrum. Tum, quia loquebamur de amore creato, qui semper est amor affectivus. Tum etiam, quia ibi non sumpsimus nomen *medii* in ea proprietate, in qua nunc loquimur, pro eo, quod est utile, et conducens ; sed large pro quolibet dilecto in ordine ad finem. Adde, ex eo, quod amor effectivus Dei non respiciat creaturas formaliter, ut media, non sequi dari actum neutrum : quia idem amor absque distinctione est etiam affectivus respectu Dei, et respicit eum ut finem.

74. Ad secundam confirmationem (quidquid sit de veritate majoris propositionis) neganda est minor : Charitas enim non diligit creaturas formaliter tanquam media, et ut utiles : nec sibi, quia *non quærit quæ sua sunt*, 2 Corinth. 13; nec Deo, quia Deo nihil est utile. Et propterea dicemus in tract. de merito, et in tract. de Charit. nullum actum, qui præcise habet rationem utilis, cujusmodi sunt actus ex objecto indifferentes, posse imperari immediate a Charitate, nisi media alia virtute inferiori, quæ habeat pro objecto aliquid creatum, respectu cujus talis actus rationem medii exerceat : unde proxima ratio ex parte creaturarum terminandi amorem Charitatis, est illa, quam in 2 assertione explicuimus, scilicet quia participatur in illis divina bonitas, quam Charitas per se primo diligit : et quia sunt quædam ejus extensiones, communicationes, et diffusiones per modum similitudinis, et sub hac ratione illas ad Deum immediate refert. Solvitur 2

Neque obest, si urgeas, quod amor Charitatis, utpote creatus, est amor affectivus etiam respectu creaturarum, qui non efficit, sed supponit bonum, quod amat : ergo debet illas respicere vel per modum finis vel per modum medii : at non per modum finis : nam finis Charitatis est solus Deus : ergo, etc. Respondetur enim concesso antecedenti, et prima consequentia, distinguendo minorem : non per modum *finis* Replica. Diluitur.

finis primarii, a quo charitas specificatur, concedimus; non per modum *finis secundarii*, qui in ipsum Deum sicut in finem primarium refertur, negamus. Unde quoad hoc est discrimen inter amorem charitatis, et amorem Dei increatum : quod respectu hujus posterioris, creaturæ neque exercent rationem finis etiam secundarii; nec rationem medii ; sed dumtaxat amati secundari illati ex primario, et ex ipso amore. Respectu vero primi exercent rationem finis secundarii propter rationem tactam in hac replica. Et licet (ut sic tacita alia diluatur) bonitas divina sub eadem ratione moveat voluntatem nostram per charitatem ad diligendas primario creaturas, sub qua movet divinam; et sic creaturæ ex parte objecti eodem modo comparentur cum illa, prout terminant utrumque amorem : ex parte tamen ipsius amoris est discrimen, quod assignavimus. Nam amor creatus etiamsi sit charitatis, supponit aliquam indigentiam, vel potentialitatem ex parte amantis : et sic potest affici saltem secundario ad creaturas, potestque habere illas pro fine sui ipsius secundario ; increatus vero nullo modo potest affici ad illas, nec habere ipsas pro fine etiam secundario : quia hoc esset signum indigentiæ : sed amat eas liberrime ex sola fœcunditate, et communicabilitate. Quare major istius confirmationis non nisi cum hoc discrimine inter charitatem creatam, et increatam, admittenda est.

Aug. Ad illud, quod additur, dicendum est, August. non loqui de usu proprie formaliter dicto, qui terminatur ad medium sub ratione utilis diligenti, vel fini intento; sed large, et materialiter : quatenus inter ipsas creaturas vult Deus quasdam esse aliis utiles : nullam vero sibi. Unde post verba in objectione relata subdit : *Sed neque utitur ut nos : ille igitur usus, qui dicitur Dei, qui nobis utitur, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem refertur : ad ejus autem tantummodo bonitatem.* Ad divum Thomam constat ex dictis. Stat enim Deum diligere creaturas, ut ad finem, et propter finem, qui est ipse Deus, sine eo, quod diligat eas per modum medii proprie dicti, quia non quælibet habitudo ad finem constituit propriam rationem medii, sed debet esse per modum conducentis, et influentis in illum, ut explicuimus a n. 62 : quare cum creaturæ non ita comparentur ad Deum, sed potius, ut participantes, et recipientes, ideo quamvis diligantur ut ad finem, non diliguntur per modum medii. Quod si alicubi insinuare videatur Deum diligere creaturas tanquam media : vel sumit medium large juxta dicta n. 61 vel non intendit omnimodam paritatem, sed aliqualem similitudinem, quæ in eo sita est, ut utraque diligantur in ordine ad aliud, quamvis cum discrimine a nobis assignato. Quod vero dicitur de amore concupiscentiæ, non est contra nos : quia non omne, quod sic diligitur, diligitur per modum medii : imo finis *cujus gratia* diligitur sæpe hoc amore. Eo vel maxime, quod Deus nihil diligit concupiscendo sibi; quamvis possit dici quodammodo concupiscere aliis : quatenus creaturas non rationales vult rationalibus deservire. Si tamen habitudo omnium illarum ad Deum immediate consideretur, amor divinus erga eas dici debet *benevolentiæ*, non *concupiscentiæ*. Neque aliud voluisse Angel. Doct. loco citato ostendunt verba : *Quamvis nos* (inquit) *non diligamus creaturas inanimatas amore benevolentiæ, quia earum bonum non est a nobis, Deus tamen eas diligit amore benevolentiæ : quia per hoc, quod eis bonum vult, sunt, et bonæ sunt. Tamen Deus, quamvis non amet aliquid in concupiscendo sibi, amat tamen in concupiscendo alteri, ut non fiat vis in verbo concupiscentiæ, quod anxietatem, non proprietatem desiderii importat.*

Amor Dei non est concupiscentiæ, sed benevolentiæ.

Angel. Doctor.

76. Deinde contra 2 assertionem objicies : quod habitudo receptivi, vel extensionis ad diffusivum, et participantis ad participabile, potius exprimit dependentiam in genere causæ efficientis, quæ dependentia explicatur per *esse ab alio*, vel *ex alio* : quam dependentiam in genere finis, quæ significatur per *esse ad aliud*, seu *propter aliud*, habitudo vero per modum similitudinis pertinet ad genus causæ exemplaris, quæ sub formali continetur : ergo nullo ex his modis loquendi explicatur habitudo creaturarum ad Deum, ut ad finem,

2 objectio.

Respondetur, negando consequentiam. Tum quia propria causalitas boni recte explicatur per rationem diffusivi : et ideo dicitur, quod est proprietas boni diffundere se, aut esse diffusivum, quæ diffusio (ait D. Thom. q. 21 de Veritate artic. 1 ad 4) non est intelligenda secundum quod importat operationem causæ efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causæ finalis; recte igitur explicabitur dependentia effectus a fine per habitudinem

Enervatur.

receptivi, et extensivi, quæ directe correspondent diffusibilitati, et extensibilitati. Tum etiam, quia revera in eo, quod dicimus creaturas esse recipientes a Deo, et participes divinæ bonitatis per modum extensionis, et similitudinis, simul significatur, quod sunt a Deo, sicut ab efficiente, et quod sunt ad ipsum, ut ad finem, : et sic utraque habitudo, et utraque dependentia effectiva, et finalis sufficienter exprimitur. Et ratio est perspicua : nam per illudmet, quod creaturæ participant, et recipiunt effective a Deo ; extendunt ejus bonitatem, et fiunt ei similes ; media vero hoc similitudine recedunt a nihilo, et Deo approximantur ; et excludendo (ut sic dicamus) nihilitatem, in ipsum quodammodo convertuntur, et ad eum trahuntur, eoque magis uniuntur cum illo per prædictam similitudinem, quo magis a nihilo elongantur. Unde quemadmodum quatenus creaturæ exeunt, et recipiunt a Deo, terminant causalitatem ejus effectivam, sic prout medio hoc egressu, et participatione ei assimilantur, et appropinquant, terminant causalitatem ejus finalem : secundum
Eccles. 1. illud Ecclesiast. 1 : *Ad locum unde exeunt flumina revertuntur.* Et sicut ipse Deus consideratus per modum principii extrahentis (ut ita dicamus) a se creaturas in sua virtute contentas, et dantis illis entitatem aliqualiter simile entitati divinæ, consideratur tanquam causa effectiva illarum : ita ut consideratur per modum objecti moventis divinam voluntatem ad prædictam similitudinem communicandam, necnon per modum termini trahentis illas ad se, et unientis secum media tali similitudine, consideratur formalissime in ratione finis illarum : creaturæque ipsæ, ut stant sub hac beatitudine assimilatarum, et conjunctarum Deo, considerantur formalissime, ut ad illum, et propter illum, et ut terminus influxus divini in genere causæ finalis.

Exemplar pertinet ad genus causæ finalis.

77. Nec refert id, quod tangitur de causa exemplari. Tum, quia exemplar etiam pertinet ad genus causæ finalis, ut docent N. Compl. lib. 2 Physic. disp. 9 q. 5. Et ideo D. Thom. 3 cont. Gent. c. 19 multis probat finem rerum omnium esse assimilari Deo tanquam perfectissimo exemplari. Tum etiam, quia in hoc, quod est creaturas esse Deo similes, duo includuntur. Primum, quod repræsentant, et exprimunt Deum nobis, et quod in hac repræsentatione divinis Ideis tanquam formæ, et prototypo conformantur, et commensurantur : et secundum hanc rationem terminant formalissime causalitatem Dei exemplarem. Secundum est, quod media similitudine, et participatione Dei, ipsi Deo uniuntur, et approximantur : sicut media eadem similitudine a nihilo recedunt. Sub hac autem ratione sunt formalissime ad Deum sicut ad finem, et respiciunt bonitatem ejus, ut moventem ad earum dilectionem, atque adeo terminant divinum amorem. Ut enim n. 69 dicebamus, ad objectum amoris non solum pertinet, quod sit bonum, sed quod sit simile, et conforme, ac unitum amanti. Et ideo sicut ratio boni, ita ratio similis ad ordinem amabilis, et ad ordinem finis, vel per modum causæ, vel per modum effectus spectat. Differunt vero amor effectivus, quod ille cum supponat suum objectum, debet etiam supponere bonum amanti simile, trahens, et convertens illum ad se : hic vero prædictum objectum efficit communicando illi bonitatem sibi conformem, per quam illud ad se trahit, ac secum unit. Et sicut in amore affectivo amantem trahi ad objectum, est esse ad illud, ut ad finem, ita in effectivo objectum trahi ad amantem per amantis participationem, et similitudinem, est esse ad eum formalissime sicut ad finem, et amari propter ipsius bonitatem.

DUBIUM VI.

Utrum actus necessarii divinæ voluntatis proprie sint propter bonitatem divinam tanquam propter rationem finalem?

Non quærimus jam de fine, qui sit vera causa : quia ex dictis dub. 4 constat actus Dei non posse hoc modo propter finem esse : sed qui in genere finis habeat esse tanquam ratio a priori. Nam quia circa actus Dei necessarios potest esse quoad hoc specialis difficultas, quæ non videtur militare in liberis, oportuit seorsim dubium hoc examinare. Est autem duplex actus necessarius in divina voluntate : amor essentialis toti Trinitati communis, quo Deus seipsum diligit : et amor notionalis, quo Pater, et Filius Spiritum sanctum producunt. Et de utroque procedit difficultas. Alios vero actus necessarios, qui nec elicitive, nec imperative ex divina voluntate procedunt : cujusmodi sunt intellectio necessaria, generatio Filii, etc.

certum

certum est non esse propria propter finem : quia finis sub ratione finis solum habet esse objectum voluntatis : et ideo adhuc in creaturis solus actus voluntarius finem formaliter attingit.

§ I.

Deciditur dubium quoad amorem Dei essentialem.

Prima assertio. 78. Dicendum est primo amorem essentialem, quo Deus suam bonitatem diligit, esse propter bonitatem ipsam tanquam propter rationem finalem. Hæc assertio D.Thom. videtur expressa D. Thom. 1 p. q. 19 art. 2 ubi ait : *Sic igitur Deus vult, et se esse, et alia : sed se ut finem; alia vero, ut ad finem.* Si autem Deus se, et suam bonitatem amat, ut finem : ergo talis bonitas exercet circa prædictum amorem rationem finis. Idem docet 1 cont. Gent. c. 72 rat. 8. Quem sequuntur in propriis terminis Socin. 5 Metaph. sect. 2 n. 3 disp. 23 sect. 3 n. 17, et alii, qui asserunt amorem beatificum in beatis esse propter divinam bonitatem tanquam propter finem : nam re bene inspecta, eadem ratio est utrobique.

Ratio. Probatur ratione desumpta ex Ang. Doct. Divina bonitas perfectissime a Deo cognita, et appretiata secundum sua merita, movet ejus voluntatem, ut ipsam necessario diligat : ergo talis amor vere est propter divinam bonitatem tanquam propter rationem finalem. Antecedens supponitur ex communi Theologorum doctrina in materia de volunt. Dei. Consequentia vero probatur. Tum, quia ad hoc, ut aliquis amor vere sit propter finem, sufficit, quod procedat ex cognitione perfecta ipsius finis ; nam eo ipso finis media tali cognitione influit in prædictum amorem, et exercet erga illum munus causæ, vel rationis finalis. Tum etiam, quia si amans perfecte cognoscit finem, habet in seipso sufficiens principium movendi se in finem, nempe prædictam cognitionem; et ita amat, non ut ab alio motus, sed ut movens se in finem ; quod, et nihil amplius, ad agendum propter finem requiritur.

Confirmatur. Confirmatur ; nam finis influit in actum, qui est circa illum juxta modum, quo ab operante cognoscitur ; et ideo in operationes brutorum, quæ non cognoscunt finem secundum rationem finis, non influit, nisi materialiter, ut seq. dub. explicabimus; ergo cum Deus bonitatem suam perfectissime cognoscat, et omnem rationem, quæ in illa est ad divinum amorem finalizandum ; consequens est, ut etiam prædicta bonitas non materialiter, sed formaliter sub ratione finis in ejus amorem influat : ac proinde, quod talis amor vere sit propter illam, tanquam propter finalem rationem.

79. Confirmatur secundo : nam ex tribus capitibus posset repugnare, amorem Dei necessarium esse propter suam bonitatem tanquam propter finem. Vel quia *esse propter finem* includeret imperfectiones distinctionis, et dependentiæ a fine, quæ in Deo esse non possunt. Vel quia actus exercitus propter finem debet præsupponere amorem finis, ex quo procedat, quem divinus amor certum est non supponere. Vel denique, quia ad agendum propter finem requiritur libertas, quæ non reperitur in necessario Dei amore. Sed nullo ex his capitibus provenire potest prædicta repugnantia : ergo, etc. Minor quoad primum caput constat ex dictis num. 49 ubi ostendimus, quomodo etsi habere causam finalem includat illas imperfectiones, non tamen habere rationem a priori in genere finis. Sicut licet habere causam efficientem importet similes imperfectiones, habere tamen rationem a priori in ordine effectivo nullam involvit. Et ideo divina essentia est hoc modo ratio a priori suorum attributorum : et inter ipsa attributa quædam aliorum : ut simplicitas immutabilitatis, immutabilitas æternitatis, etc. Quoad secundam vero partem constat eadem minor ex dictis dub. 2 hujus disp., ibi enim ostendimus amorem, qui immediate versatur circa finem, etiamsi nullum alium præsupponat, esse proprie propter finem, unde ex hoc capite nequit divinus amor a ratione essendi propter finem excludi. Tertia autem pars suadetur : quia gratis adstruitur illa necessitas libertatis : nam sive actus sit liber, sive sit necessarius, eo ipso, quod ex perfecta cognitione finis procedat, agens movet se per illum in finem sub ratione finis : et finis sub hac ratione movet ad talem actum : ergo nihil deest quominus prædictus actus sive necessarius, sive liber proprie sit propter finem.

Alia confirm.

§ II.

Quæ obstent huic primæ assertioni.

80. Contrarium hujus assertionis tenet Ægidius a Præsent. l. 1 q. 17 § 2. Ubi universaliter statuit nullum actum necessarium esse proprie propter finem. Curiel in præsenti art. 2 dub. 1 § 3, et alii. Atque idem asserere tenentur omnes, qui dicunt, actus versantes immediate circa finem, non esse propter illum, quos dub. 2 n. 22 retulimus. Præter argumenta vero, quæ ibi adducta, et soluta sunt, unum superest pro prædicta sententia. Quia in actibus necessariis operans non se movet, nec dirigit in finem : ergo non agit proprie propter finem. Antecedens constat : nam quod se movet, et dirigit in operando, habet dominium sui actus, et ita operatur ex deliberatione, et consilio : Tum etiam, quia quoties voluntas operatur necessario, non operatur per modum voluntatis, sed per modum naturæ : est autem de ratione naturæ, quod operetur directa, et mota ab alio, ut docent communiter Philosophi. Consequentia vero probatur : quia ita docere videtur D. Thom. in præsenti art. 2 ubi dicit, illa proprie agere propter finem, quæ se movent, et dirigunt in finem : atque ex eo probat creaturas irrationales non operari formaliter propter finem, sed tantum materialiter ; quia non se movent, nec dirigunt in illum : sed aguntur, et moventur ab alio.

Ægid. a Præs. Curiel. Ratio.

Solvitur. Respondetur antecedens solum esse verum de illis actibus, quorum necessitas oritur ex imperfecta cognitione objecti : cujusmodi sunt actus animalium irrationabilium. Cum autem prædicta necessitas provenit ex perfectissima cognitione, et penetratione objecti, non tollit quominus volens actum necessarium, se moveat, et dirigat in finem. Et ratio est, quia ut agens moveat se in finem, satis est habere in se ipso principium sufficiens talis motus : ad hoc autem sufficit, ut cognoscat perfecte rationem finis : nam hæc ipsa cognitio est sufficiens principium movendi se in finem juxta ejus merita. Quocirca ubi finis perfecte cognitus petit amorem necessarium, sicut petit bonitas divina, talis cognitio est volenti sufficiens principium movendi se in finem necessario. Ubi vero finis perfecte cognitus postulat amari libere, eadem cognitio est principium movendi se in eumdem per amorem liberum : et ideo sive hoc, sive illo modo volens tendat in finem, dummodo illum perfecte cognoscat, semper tendit, ut movens se in illum, non ex alio priori amore, deliberatione, vel consilio, sed ex prædicta cognitione. Sed circa hoc vide infra tract. 10 disp. 3 dub. 1. Per quod patet ad primam probationem : quod enim, ut agens moveat se in finem, debeat præcedere deliberatio, aut consilium, debeatque actus cadere sub dominio operantis, non est universaliter verum ; sed tunc solum quando finis perfecte cognitus non postulat amorem necessarium ; ubi autem petit talem amorem, sicut petit bonitas perfecte cognita, absque deliberatione movet se amans in finem ratione prædictæ cognitionis.

81. Ad secundam probationem dicendum est, tunc naturam operari, ut motam ab alio, quando in se ipsa non habet sufficiens principium motus, ut in omnibus naturis cognitione intellectiva carentibus, et etiam in natura humana respectu aliquarum operationum contingit. Cum autem natura habet prædictum principium, sicut habet natura intellectualis, sive libere, sive necessario ad finem tendat, tendit ut movens, et dirigens se in illum : quia re vera talis necessitas non oritur ex defectu principii movendi se, sed ex meritis objecti : quod eo ipso, quod perfecte cognoscatur, amorem necessarium postulat, atque adeo petit, ut cognoscens ipsum, non libere, sed necessario se in illud dirigat. Quare ille dumtaxat modus operandi cum necessitate, aut per modum naturæ, tollit ab operante, quod moveat se in finem, qui tollit perfectam finis cognitionem : atque adeo infert, ut operans tendat in finem tanquam motus, et directus ab alio, qualis est modus operandi creaturæ irrationalis. Ubi vero necessitas prædictam cognitionem non tollit, sicut non tollit necessitas Dei, et Beatorum : neque infert, quod operans moveatur ab alio, nec tollit, quod se dirigat, et moveat in finem, ut explicatum est.

§ III.

Quid de amore notionali tenendum sit?

82. Dicendum est secundo amorem Dei notionalem formalissime loquendo, non esse propter finem. Hæc assertio est D. Thom. 1 p. q. 19 art. 8 ubi ita inquit : *Personæ divinæ, quarum Pater est principium,*

Alia asserti. D. Thom.

pium, non procedunt ut ad finem (cum quælibet illarum sit ultimus finis) sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur. Ubi Ang. Doct. simul excludit a divinis processionibus causam, et rationem finalem : et ad excludendam causam adjunxit propositionem illam parenthesi inclusam : *cum quælibet illarum sit ultimus finis* : ad excludendam vero etiam rationem finalem. subdit : *Sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videntur.* Quam rationem statim expendemus. Angelicum Doct. sequuntur ejus discipuli Greg. Mart. in præs. art. 2 dub. 1 conclus. 4, Alvar. disp. 74, Curiel, Montes., Suar., Ægid. a Præsent. sup. relati. Ut autem efficacia rationis D. Thom. percipiatur, recolenda sunt, quæ diximus tom. 3 in tract. de Trinit. disp. 1 dub. 3, videlicet amorem notionalem in divinis non esse actum, vel operationem distinctam adhuc virtualiter ab amore essentiali, sed ipse amor essentialis connotando quod sit in Patre, et in Filio, efficitur notionalis, et productio Spiritus sancti : sicut eadem intellectio essentialis connotando, quod sit in Patre tanquam in principio, quod ex nullo, efficitur generatio Filii, et intellectio notionalis : solumque additur per hujusmodi connotationes, quidam modus fœcunditatis ratione cujus habent esse actualis productio personæ procedentis. Quare loqui de amore notionali, ut notionalis est reduplicative, sicut nunc loquimur, non est aliud, quam loqui de amore essentiali, quoad prædictum modum fœcunditatis.

Greg. Mart. Alvar. Curiel. Montes. Suarez. Ægid. a Præs.

Ratio. Quo supposito, potest sic efformari ratio. Amor notionalis, et ejus terminus, non procedit formalissime ex cognitione finis : ergo non sunt formaliter propter illum. Consequentia est perspicua. Antecedens probatur, et explicatur : nam licet amor notionalis supponat cognitionem divinæ bonitatis, et omnium, quæ in eo reperiuntur, tamen quod sit notionalis, et productio Spiritus sancti non habet formalissime ex ista cognitione, sed ex ipsa fœcunditate naturæ divinæ, quæ petit, sicut per intellectum Filio, ita per voluntatem Spiritui sancto communicari. Unde si per impossibile intelligeremus Deum amare suam bonitatem absque perfecta ejus cognitione, ac proinde non amare illam formaliter tanquam finem, adhuc intelligeremus (supposita fœcunditate naturæ divinæ) amorem illum, ut notionalem, et productivum Spiritus sancti. Sicut etiamsi per impossibile intelligeremus divinam bonitatem secundum se non exigere amorem necessarium, adhuc intelligeremus (supposita prædicta fœcunditate) amorem notionalem necessario producere Spiritum sanctum. Hoc autem satis ostendit, quomodo etsi amor Dei essentialis ex cognitione divinæ bonitatis procedat, non tamen ut habet esse notionalis, sed tota hujus ratio ad fœcunditatem naturæ divinæ reducenda est.

Objectio. Objicies, quod perfectissimus modus operandi naturæ rationalis, est movendo, et dirigendo se in finem, atque adeo propter illum : ergo cum non tantum amori essentiali, sed etiam notionali debeamus perfectissimum modum attribuere, erit uterque propter finem. Respondetur antecedens esse verum in illis operationibus, quæ ex natura sua petunt esse in ordine ad finem : secus in illis, quæ a fine præscindunt, et ex sola naturæ fœcunditate ortum habent, quales sunt operationes Dei notionales, tam voluntatis, quam intellectus. Et quamvis absolute concedamus esse de ratione operationis perfectæ, tendere in finem ; non necesse est ut id habeat secundum omnes suas formalitates : potest enim illamet operatio, quæ secundum se, et absolute sumpta, est in ordine ad finem, aliunde etiam modificari, et formalizari, sine eo, quod in hac modificatione tendentia ad finem resplendeat : neque propter hoc rationem perfectæ operationis amittet. Unde, quia amor Dei notionalis est eadem omnino operatio cum amore essentiali cum sola distinctione modali, quam explicuimus, sufficit ad ejus perfectionem, quod ipsa operatio absolute sumpta, seu quatenus amor essentialis est, sit proprie propter finem : quamvis quoad modum, per quem constituitur in ratione notionalis, id non habeat. Diluitur.

84. Dices, Amor notionalis, ut talis est voluntarius : ergo ex cognitione finis, atque adeo propter ipsum. — Respondetur, ad voluntarietatem operationis satis esse, ut procedat ex illa cognitione, quæ est finis, quamvis non propter merita finis, sed propter fœcunditatem naturæ, sicut procedit amor notionalis : ut autem sit proprie propter finem, requiritur, ut sit propter prædicta merita, seu ex tali cognitione, ut penetrativa, et expensiva illorum ; quod non habet prædictus amor formaliter, ut notionalis. Replica enervat.

Ex dictis in hoc dub. circa amorem Dei essentialem remanet explicatum id, quod dub. 3 n. 47 in hunc locum remisimus. Videlicet, qua ratione amor necessarius Beatorum habeat esse propter finem? Sic enim necessitas amoris Dei essentialis non obest, quominus sit propter divinam bonitatem tanquam propter rationem finalem, neque etiam oberit minor necessitas, quæ in amore beatorum reperitur, ad hoc, ut talis amor sit vere, et proprie propter eamdem divinam bonitatem tanquam propter finem, non quidem, ut rationem finalem, sed ut veram causam : quia supposita reali distinctione, non est cur divina bonitas circa prædictum amorem rationem causæ non exerceat.

DUBIUM VII.

An, et quomodo creaturæ non rationales operentur propter finem?

Postquam diximus de humanis, et divinis actionibus, descendimus ad operationes inferioris naturæ, scilicet non rationalis : quia de eis satis ex professo tractat Ang. Præcep. in præs. art. 2 qualiter habeant esse propter finem. Et quia eadem debet esse ratio quoad hoc de omnibus non rationalibus, sive omni prorsus cognitione careant, sive cognitione sensitiva potiantur : idcirco pro omnibus unicum dubium instituimus, quod tribus assertionibus decidemus.

§ I.

Assertio prior : communis sententia stabilitur.

85. Dicendum est primo prædictas creaturas in omnibus suis operationibus agere aliquo modo propter finem. Hanc assertionem (quæ est communis Philosophorum, et Theologorum doctrina, a quibus proinde referendis consulto abstinemus) docuit
Aristot. Arist. 2 Physic. c 7 et 8 dicens : *Naturam alicujus gratia operari.* Et in 1 de cœlo c. 4 ait : *Deus, et natura nihil facit frustra.* Similia habet lib. de partibus animal. c. 13 lib. 4 de generat. animal. c. 1 et 2 et et lib. 2 de Anima c. 9. Id ipsum probat D. Thom. non solum in præsenti sed 1 p. q. 44 art. 4 et q. 113 art. 1, 3 cont. Gent. cap. 2 et 3, aliisque in locis. Et sane ipse ordo rerum in operando adeo consonus uniuscujusque naturæ, adeoque firmus, et stabilis, specialiter vero avium, et animalium amor, et ingenium in educandis fœtibus, suum quasi artificium in foveis, ac nidulis construendis, industria, et solicitudo in cibo, et potu quærendo, et in multis aliis operationibus (de quibus late agunt Plin. lib. 6 historiæ, Plinius.
Plutarc. in lib. de industria animal.) demonstrant, Plutarc.
hæc non casu, et temere; sed ex certo, et determinato fine operari. Rationes etiam plures suppetunt, quas adducunt Arist. D. Thom. et Interpretes utriusque, possuntque apud illos videri : specialiter vero apud Ægid. a Præsent. lib. 1 q. 11 et 12. Nos autem eam dumtaxat, qua D. Thom. in præs. utitur, adducemus, quæ potest ad hanc formam reduci. Omne agens dum agit, debet esse determinatum (unumquodque suo modo ad certum, et determinatum effectum : alias non esset ratio cur potius hunc, quam illum determinate produceret) : sed hujusmodi determinatio provenire debet ex certo, et determinato fine : ergo omne agens debet aliquo modo operari propter finem, seu in ordine ad ipsum. Minor, quæ sola eget probatione, suadetur : nam quod agens potius hunc effectum, quam illum producat, provenire debet ex inclinatione ad hunc potius finem, quam ad illum : si enim in omnes æqualiter inclinaret, non esset ratio, cur potius effectum conducentem ad illum finem, quam conducentem ad alium produceret : adesse igitur debet determinatio ex parte finis, ut sit determinatus effectus.

Diximus, omne agens esse determinatum in operando *unumquodque suo modo :* quia non in omnibus invenitur æqualia determinatio ad effectum : nam agentia univoca determinata sunt non solum ad genus, sed etiam ad speciem effectus : ut ignis ad producendum ignem, et equus ad producendum equum. In agentibus vero æquivocis sufficit determinatio quantum ad aliquam rationem genericam eo quod hujusmodi agentia respiciunt rationem universalem, et communem, sub qua diversos specie effectus possunt producere.

86. Dices, plura agentia ex sua intrin- Evasio.
seca natura esse ad certum effectum determinata : ut ignis determinatus est ad producendum ignem, et non aquam; equus ad generandum equum, et non leonem, et sic de reliquis agentibus univocis; in quibus proinde determinatio in operando non

non necessario sumitur ex determinatione finis.

Præcluditur. Contra : nam quod natura prædictorum agentium determinata sit ad certum effectum, non aliunde provenire potest, nisi quia habet inclinationem ad determinatum finem. Propterea namque ignis natura sua determinatus est ad producendum ignem, quia habet innatum appetitum ad conservandam suam speciem : quæ conservatio fit media productione alterius ignis : et ideo si hujusmodi inclinationem ad certum finem secludamus, in nulla natura remanebit determinatio ad aliquem effectum; stante vero prædicta inclinatione, in ipsa continetur determinatio desumpta ex fine : quia talis inclinatio, sicut in genere causæ efficientis dependet a natura, supra quam fundatur, sic in genere finalis dependet a termino ipsius inclinationis. Et ideo sicut seclusa natura non remaneret, sic nec secluso fine. Unde, quoad hoc non ponunt in numero determinatio, quæ est ex natura operantis, et quæ est ex fine. Quapropter D.Thom. Angel. Doct. in præsenti artic. 2 postquam dixit, quod *ut agens determinatum effectum producat, necesse est determinari ad aliquid habens rationem finis,* subdit : *Hæc autem determinatio, sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas : ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis,* etc. Quo optime explicuit determinationem ad certum effectum per inclinationem naturalem non ponere in numero cum determinatione ex fine : eo quod finis habet esse terminus prædictæ inclinationis.

Objectio. 87. Neque obest, si objicias, quod agens dum operatur non solum est determinatus ad speciem effectus, sed etiam ad individuum : alioqui non esset ratio, cur potius hunc numero effectum, quam illum produceret : hæc autem determinatio numerica non potest desumi ex fine; quia finis secundum se regulariter loquendo, v. g. conservatio speciei ignis non magis petit hunc numero ignem, quam illum; siquidem in quolibet illorum prædicta species conservatur ; ergo non recte ex determinatione effectus intulit D. Thom. determinationem finis. Diluitur. Respondetur enim Angel. Doct. non ex qualibet determinatione effectus, sed ex determinatione secundum speciem intulisse determinationem finis respectu cujuslibet agentis. Quamvis autem determinatio numerica effectus non ex solo fine, sed ex aliis etiam principiis desumatur, determinatio tamen specifica non potest aliunde, quam ex determinatione finis primario desumi, ut probatum est.

88. Objicies secundo testimonium Aristot. 2 Physic. c. 5 ubi sic ait : *Eorum, quæ fiunt, alia propter aliquid fiunt; alia non :* ergo non omne agens agit propter finem. Alia objectio. Philos. Respondetur : hoc testimonium optime explicari a D. Thom. ibid. lect. 8 D.Thom. ubi sic ait : *Dicit, quod quædam fiunt propter finem : quædam vero non. Habet autem hæc divisio dubitationem : quia omne agens agit propter finem : sive agat a natura, sive agat ab intellectu. Sed sciendum est, quod ea dicit non propter aliquid fieri, quæ propter se fiunt, in quantum in seipsis habent delectationem, vel honestatem, propter quam secundum se ipsa placent. Vel dicit non propter finem fieri, quæ non fiunt propter finem deliberatum : sicut confricatio barbæ, vel aliquid hujusmodi, quod interdum fit absque deliberatione ex sola imaginatione : unde habent finem imaginatum, sed non deliberatum.* Consulto vero ea, quæ Ægidius citata q. 12 § 3 contra utramque hanc D. Thom. explicationem objicit, prætermittimus, quia parvi momenti sunt, et facili negatio ex ipsis D. Thom. verbis diluentur.

Denique objicies, plures esse effectus, Ultima objectio. qui casu, et fortuito eveniunt juxta doctrinam ejusdem Aristot. citato cap. 5 ex 2 Physic. quam omne communiter sequuntur : ergo tales effectus non fiunt propter finem : illud enim casu, et fortuito fieri dicimus, quod fit præter intentionem, et ordinem finis. Confirmatur : nam multa fiunt in natura præpostere, et inordinate : ut in monstris, et aliis innumerabilibus effectibus videmus : ergo hæc non fiunt propter finem, nec cum ordine ad finem, sed omnino præter finem, et præter ordinem.

89. Respondetur ad objectionem con- Solvitur. cesso antecedenti distinguendo primum consequens : *Non fiunt propter finem* per se intentum ab agente particulari, transeat; *non fiunt propter finem per se* intentum ab agente universali, et per accidens ab agente particulari, negandum est, et neganda est absolute secunda consequentia. Etenim effectus, quos dicimus a causa, et fortuna evenire : non idcirco sic evenire dicuntur, quasi a nullo agente per se intendantur : nam revera agens universale per se illos intendit : et ideo respectu hujusmodi

agentis nullus effectus dicendus est casualis, aut fortuitus; sed quia ab agente particulari non intenduntur per se, sed per accidens conjunguntur alteri effectui, qui per se intenditur; ut cum aliquis fodiens terram invenit thesaurum, talis effectus dicitur casualis, et per accidens, quia per accidens conjungitur effossioni terræ, quam agens particulare intendit. Et licet respectu hujusmodi agentis hic effectus sit per accidens; ipsum tamen agens semper agit in ordine ad finem per se intentum; quia semper intendit aliquid per se, quod est terminus, et finis primarius suæ actionis, et cui effectus casualis conjungitur; et ideo quamvis distinxerimus primum consequens, negavimus absolute secundam consequentiam.

Ad confirmationem respondetur negando antecedens, sicut illud negat divus Augustinus lib. 3 de Trinitate capite 2 et libr. 5 de Genesi ad litteram capite 21, et divus Damascenus libr. 2 de fide capite 7. Nam ea, quæ hominibus præpostera, et inordinata videntur, ex eo, quod finem. ad quem a Deo ordinantur, ignorant, sunt reipsa ordinatissima, et sapientissime disposita in ordine ad occultum finem, quem supremus author intendit; cujus providentiæ altitudo (ut dicitur ad Rom. 11) investigabilis est, et incomprehensibilis.

August.

Damasc.

§ II.

Alia assertio pro vera sententia.

90. Dicendum est secundo creaturas non rationales, sive quæ omni carent cognitione, ut sunt agentia pure naturalia : sive, quæ habent cognitionem sensitivam, ut sunt animalia bruta, in nulla operatione agere proprie, et formaliter propter finem, sed tantum materialiter : attingendo nimirum id, quod reipsa est finis, sed non sub ratione finis. Hæc etiam assertio est communis apud Philosophos, et Theologos, quos propterea sigillatim referre non oportet. Deduciturque ex Arist. 1 Metaph. cap. 3 et lib. 4 de generat. animal. cap. 2. Eamque docet Angelicus Doctor non solum in præsenti, sed etiam infra quæstione 12 artic. 5 et 1 p. quæst. 113 artic. 5 ad 2, 3 contra gentes cap. 24 aliisque in locis : ex quibus sequens ratio desumitur. Illa solum operantur proprie, et formaliter propter finem, quæ movent se ipsa, et dirigunt in finem : sed creaturæ non rationales etiam sensitivæ non se dirigunt, nec movent in finem; sed potius agunt, ut directa, et mota ab alio : ergo non operantur proprie, et formaliter propter finem. Major, et consequentia constant. Minorem vero nititur probare Pater Salas in præsenti, tract. 1 disput. 4. Quia (inquit) creaturæ non rationales in omnibus suis operationibus prædeterminantur, et præmoventur a Deo ad agendum, et ita nequeunt ipsæ se movere, et dirigere. Hæc tamen ratio nullius momenti est : nam prædictas creaturas prædeterminari a Deo ad operandum, nullatenus obesset, ut ipsæ in suis actibus moverent se, et dirigerent, nisi aliunde talis modus operandi ei repugnaret : ut patet in rationalibus, quæ adhuc sic præmotæ agunt omnino libere, et movent se cum pleno dominio sui actus, ut tenet universa schola D. August. et D. Thom. Pro quo videri potest Alvarez de auxiliis dis. 22, 23, et 24 et quæ nos tom. 1 in tract. de scientia et voluntate Dei agentes de divinis decretis, et prædiffinitionibus fuse diximus.

Philos.

D.Thom.

Probatur ex Salas. Exploditur.

Alvarez.

Unde doctrina, et probatione ex Salas rejecta, legitima probatio illius minoris accipienda est a D. Thom. in præsenti, et infra quæstione 6 articul. 2. Quoniam illa solum se movent, et dirigunt in finem, quæ cognoscunt ipsam rationem finis : eo quod cognitio finis, ut num. 80 dicebamus, est principium movendi, et dirigendi in illum : creaturæ autem irrationales etiam sensitivæ non cognoscunt formalem rationem finis, sicut nec cognoscunt ordinem finis, et ejus, quod est ad finem : quia totum hoc superexcedit captum naturæ rationalis, petitque altiorem cognitionem, quam pure sensitivam, videlicet discursivam, et ratiocinativam. Cujus rationem tradit D. Thom. citata q. 6, quia ad cognoscendum finem formaliter sub ratione finis, oportet cognoscere, et expendere merita objecti, quod habet rationem finis, necnon proportionem finis ad actum, qui propter finem fit, et proportionem actus ad talem finem : quod fieri nequit absque ratiocinatione, et discursu. Nam cum finis formaliter sit *cujus gratia*, id est, propter cujus merita aliquid fit, qui solum per cognitionem sensitivam apprehendit objectum sub ratione delectabilis, et convenientiam ejus ad appetitum sicut apprehendunt bruta, nec tamen expendit merita, et dignitatem talis objecti, seu convenientiam, et proportionem ejus

Vera ratio.

ejus ad actum, qui fit, non cognoscit finem formaliter sub ratione hac : quippe non cognoscit illum ut est, *cujus gratia, et propter quod* talis actus.

Confirmatur. 91. Confirmatur, quoniam bruta non cognoscunt formaliter medium sub ratione medii : ergo nec finem sub ratione finis. Consequentia liquet : nam cum medium, et finis sint correlativa, qui non cognoscit rationem formalem unius, neque etiam cognoscere potest rationem alterius. Eo præsertim, quia sicut finis est *cujus gratia aliquid fit*, ita medium est *quod fit gratia alterius* : et ideo eamdem ponderationem bonitatis objecti, eamdemque expansionem meritorum ipsius petit cognitio utriusque. Antecedens vero suadetur : quia de ratione medii est ordo, et habitudo ad finem : et ideo, ut medium formaliter cognoscatur, debet fieri ordinatio, et collatio inter ipsum, et finem. Hoc autem manifeste superat cognitionem sensitivam, et petit vim ratiocinativam : ob idque dicitur 1 Metaph. in principio, quod *ordinare proprium est sapientis, et intelligentis*.

Aliam rationem insinuat Angelic. Doct. in solut. ad 3 hujus art. ob quam animalia irrationabilia non cognoscunt rationem finis : quia ad eam cognoscendam requiritur cognitio finis, et boni universalis ; et quia cognitio sensitiva non se extendit ad rationem boni universalis, sed solum ad particularia objecta ; idcirco bruta, quæ sola cognitione sensitiva gaudent, nequeunt finem in quantum hujusmodi apprehendere. Cujus rationis vis, ut intelligatur, animadvertendum est ex eodem D. Thom. q. 21 de verit. art. 1 ad 1 et ar. 5 in corp. et q. 22 artic. 2, quod sicut medium in quantum medium dependet a fine, et idcirco ad cognoscendum medium formaliter, necessaria est cognitio finis; ita quilibet finis particularis, et non ultimus dependet in finalizando a fine ultimo, quod est bonum universale. Unde cognitio, quæ ad hujusmodi bonum non se extendit, sicut est sensitiva, nequit attingere finem etiam particularem in ratione finis, quamvis apprehendat bonum particulare, quod alias rationem finis exercet.

§ III.

Proponitur, et diluitur duplex objectio.

92. Contra ea, quæ in hac secunda assertione diximus, fuit quorumdam antiquorum error, qui brutis, et irrationabilibus rationem aliquam, et vim intellectivam, licet imperfectiorem quam sit in hominibus, tribuebant. Pro quo errore refertur Porphyr. lib. 3 de abstinentia, vel de sacrificiis. Eumdemque tenuisse Anaxagoram, et Pythagoram affirmat Plutarchus cap. 20, ipseque in illum inclinat in dialogo, cui titulus, *Quod brutis ratio insit*, ut notarunt Conimbricenses lib. 3 Physic. cap. 9 q. 3 art. 1 ibidemque art. 2 testantur non defuisse ex recentioribus, qui hujus dogmatis patrocinium susceperint. Omnes ergo, qui errorem hunc sequuntur, tenentur asserere bruta agere proprie, et formaliter propter finem, ut intuenti constabit. Cæterum quia talis error adeo est manifestus, ut omnibus pateat, in ejus impugnatione immorari non oportet. Illo autem prætermisso contra stabilitam veritatem, potest objici. Primo, quod omnia viventia etiam insensibilia movent se in suis operationibus : in quo a non viventibus discernuntur juxta doctrinam D. Thom. 1 p. q. 18 ar. 1 et sequentibus Unde dixit Philosoph. textu 28 quod *officium vitæ est moveri a se* : ergo cum omnia aliquo modo propter finem operentur, secundum id, quod in prima assertione diximus ; fiet inde, ut prædicta viventia non utcumque agant propter finem ; sed movendo se in illum, atque adeo formaliter propter ipsum. Aristot.

Respondetur animadvertendo (id quod ex D. Thom. observarunt nostri Complutenses in libris de Anima, dis. 4 a num. 30) tribus modis posse aliquid movere se. Vel quoad executionem operationis dumtaxat : vel quoad executionem, et formam, quæ est principium operandi : vel quoad executionem, formam, et finem operationis. Primus modus movendi se est communis omnibus viventibus, consistitque in eo, quod non præcise per modum instrumenti, sed ut causæ principalis, atque adeo per virtutem permanentem, et completam existentem in ipsis influunt in operationes, quibus moventur. In quo viventia discriminantur a non viventibus, quæ licet moveant alia, et moveantur ab aliis, nunquam tamen in operationes, quibus ipsa moventur, influunt, nisi forte per modum instrumenti, juxta ea, quæ prædicti Complut. 3 Physic. disputatione 28 num. 29 tradunt. Secundus modus se movendi invenitur in omnibus, et solis viventibus cognoscitivis, quæ a se ipsis habent quodammodo principia cognoscendi, scilicet species intentionales. Pro quo videri debent

prædicti autores loco citatò de anima, numero 31, 34 et 35 : tertius vero modus proprius est intellectivorum : nam sicut hæc dumtaxat cognoscunt finem formaliter ut talem, et proportionem ejus ad id, quod est finem : ita ea sola possunt se, vel alia ad finem dirigere, et movere.

Alia obser-vatio. 93. Pro cujus ampliori intelligentia observa ex D. Th. quæst. 24 de veritate art. 7 quod omnis actio provenit ab agente sub ratione cujusdam similitudinis, et proportionis inter agens, et effectum productum : ita ut agens ad id solum moveat, cujus similitudo, et virtus in eo præexistit. Unde quoties in operatione, per quam vivent se movet, aut in ejus termino dantur aliquæ rationes, vel gradus, quorum similitudo, et proportio in ipso vivente non præexistit, tunc vivens non se movet ad hujusmodi rationes, seu gradus, sed attingit illos, ut ab alio motum. Nec propterea rationem viventis in operando amittit; quia, ut operatio sit propria viventis, satis est, ut moveat se ad aliam, vel alias rationes in eadem operatione repertas, quas sua virtute præcontinet.

3 obser-vatio. Deinde nota, quod licet omnes agens ratione suæ virtutis operativæ contineat propriam operationem, quatenus operatio est, et (ut ita dicamus) quantum ad entitatem, sola tamen agentia cognoscitiva finis continent ordinem operationis ad finem. Nam cum hujusmodi ordo essentialiter a fine, et ab influxu ejus dependeat, in illo dumtaxat potest sufficienter præcontineri, in quo finis taliter præexistit, ut possit movere, et allicere agens ad operandum propter ipsum ; cum autem finis non moveat, nisi ut cognitus, præcontinentia ejus, ut moventis inveniri nequit nisi media ipsius cognitione. Quare illa dumtaxat, quæ finem sub hac ratione finis cognoscunt, præhabere in se possunt ordinem operationis ad illum, atque adeo sola viventia intellectiva. Ex quo fit hujusmodi in suis operationibus movere se adæquate, id est tam ad substantiam operationis, quam ad ordinem ad finem ; quia omnes istæ rationes in eis præcontinentur. Reliqua autem viventia solum se movent ad substantiam operationis, quia sola hæc continetur in eorum virtute activa ; vel ad summum ad rationem boni particularis delectabilis, cujus species potest per sensum apprehendi. Ad finem vero, et ad ordinem operationis ad ipsum, atque adeo ad operationem quatenus propter finem fit, moveri debent ab alio cognoscente rationem finis. Ex quibus satis patet ad objectionem. Vide infra tract. 10 disp. 1 num. 7.

Objicies secundo : quod viventia sensitiva cognoscunt, et appetunt finem formaliter sub hac ratione : ergo movent se etiam, quoad ordinem ad finem. Antecedens probatur, tum quia prædicta viventia cognoscunt, et appetunt bonum saltem delectabile formaliter sub ratione boni : sed bonum delectabile habet formaliter rationem finis ; ergo. Tum etiam, quia appetunt prædictum bonum propter se, et non propter aliud : ergo appetunt illud tanquam finem formaliter : quandoquidem finis diffinitur, quod est propter se appetibilis. Secunda objectio

Confirmatur. Viventia sensitiva cognoscunt, et appetunt plura per modum medii, et utilis ad finem : ergo cognoscunt, et appetunt ipsum finem. Consequentia ex eo constat, quia medium non appetitur nisi per ordinem ad finem, atque adeo, nisi finis sub hac ratione appetatur. Antecedens autem suadetur : nam cum bruta quærunt, quæ sibi possunt deservire, vel ad educandam prolem, vel ad sedandam famem, aut sitim, etc. non appetunt illa sub ratione delectabilis : cum sæpe in illis non delectatio, sed defatigatio, et molestia reperiatur : ergo appetunt quatenus sunt media utilia ad prædictos fines. Videturque hæc confirmatio desumi ex D. Thom. 1 p. q. 78 art. 4 ubi sic ait : *Necessarium est animali, ut quærat aliqua, vel fugiat, non solum, quia sunt convenientia, vel non convenientia ad sensum, sed etiam propter aliquas alias commoditates, et utilitates : sicut avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum.* Confirmatur D.Tho

Respondetur ad objectionem negando antecedens, et ad primam probationem (omissa solutione, quam adhibet Ægid. a Præsent. lib. 1 q. 13 art. 3 quam recte impugnant Curiel art. 2 dub. 2 § 3, Vazq. disput. 3 cap. 2, et alii) dicendum est sensitiva irrationalia cognoscere quidem in actu exercito bonum, quod appetunt sub ratione boni particularis delectabilis, seu sub ratione convenientis ad proprium appetitum, non vero sub ratione finis formaliter. Nam licet bonum delectabile reipsa sit finis, non tamen formalissime loquendo, ratio finis est ratio boni, ut diximus disp. 1 dub. 2. Et quamvis in ordine ad appetitum rationalem bonum nunquam exerceat hanc rationem boni, nisi exercendo rationem finis : eo quod sub objecto prædicti appetitus Solutio objectionis.

titus

titus utraque continetur : in ordine tamen ad appetitum sensitivum possunt, et debent separari. Ad secundam respondetur bruta non appetere bonum delectabile propter se, si omnino proprie, et in rigore loquamur : quia ly propter dicit expensionem, et ponderationem meritorum objecti, eo quod *appeti propter se*, idem est, ac appeti gratia sui, et propter propria merita, ut num. 90 dicebamus : quod manifestum est non posse brutis convenire. Potest tamen dici bruta appetere prædictum bonum propter se quatenus non ordinant illud ad aliud objectum, sed sistit ibi eorum appetitus, atque adeo quia appetunt illud per se ratione propriæ delectabilitatis.

Replica. 95. Sed dices inter hoc, quod est *appeti proprie propter se*, seu per modum finis, et *appeti propter aliud* non cadit medium, ut diximus dub. 2 : ergo eo ipso quod bruta bonum delectabile, quod appetunt, non ordinent ad aliud, appetunt illud propter se, et per modum finis. Deinde bonum delectabile, quod est objectum appetitus brutorum, aliquam erga illum exercet causalitatem, sed talis causalitas non videtur esse alia nisi causalitas finis : ergo.

Dissolvitur. Respondetur ad primum, quod licet respectu appetitus rationalis, qui dirigitur cognitione intellectiva expendente, et penetrante merita objecti, non cadat medium inter illa extrema, et ita in ordine ad prædictum appetitum optime inferatur, quod si appetit aliquid, et non propter aliud appetat illud formaliter propter se ; respectu tamen appetitus sensitivi, qui non dirigitur tali cognitione, prædicta extrema non sunt immediata, sed datur tertius modus appetendi sibi proprius, consistens in eo, quod licet feratur ad bonum delectabile ratione sui, et sistendo in illo atque ita non propter aliud ; non tam formaliter propter merita talis objecti : ac proinde, nec proprie propter ipsum. Ad secundam respondetur causalitatem, quam bonum delectabile exercet erga appetitum brutorum, potius pertinere ad genus causæ formalis extrinsecæ, ad quod pertinet causalitas objecti, quod non pertingit ad rationem finis, quamvis talis causalitas non nihil habeat causalitatis finis, eo quod exercetur alliciendo, et attrahendo, et idcirco ad genus causæ finalis reducatur. Cæterum quandiu prædicta allicientia, et motio non fundatur in meritis objecti expensis, et penetratis, non pertingit ad causalitatem finis proprie, et formaliter, sed solum materialiter, et reductive, ut dictum est.

96. Ad confirmationem negetur etiam antecedens : et ad probationem respondet bene Curiel loco proxime citato, omnia illa appeti a brutis per modum boni delectabilis : quatenus ex eis, et ex bono delectabili ad quod deserviunt, constituitur unum integrum appetibile, quod objicitur appetitui brutorum per modum unius objecti simplicis absque ordinatione unius ad aliud. Ipsa enim brutorum æstimativa determinata est a natura ad apprehendendum simul per modum objecti simplicis bonum delectabile, et id, sine quo haberi non potest tale bonum : et ideo potest eorum appetitus etiam per modum naturæ super utrumque ferri, sine eo, quod ordine unius ad aliud bruta percipiant ; atque adeo sine eo, quod apprehendant, vel appetant aliquid per modum medii, et utilis. Videatur Curiel loco citato. — Neque oppositum hujus colligitur ex testimonio illo divi Thom. non enim appellat prædicta objecta *commoditates*, et *utilitates* ; quia, ut sic formaliter a brutis appetantur ; sed quia non afferunt delectabilitatem, quæ percipiatur sensibus externis : et quia sunt rationes insensatæ, quæ sola æstimativa, et memoria percipiuntur. Unde non distinguit hujusmodi commoditates, et utilitates a delectabili in tota sua latitudine, sed solum a delectabili secundum sensum externum, ut legenti litteram illius articuli manifestum erit. Quomodo autem bruta hujusmodi rationes insensatas percipiant, et unde habeant species, mediis quibus illas apprehendant, aliaque huc conducentia explicant N. Compl. in lib. de anima dis. 15 q. 3. Solutio confirm.

§ IV.

Assertio posterior ad plenam dubii decisionem.

97. Ex quibus inferendum, et dicendum est ultimo, agentia non rationalia operari propter finem, ut directa, et mota ab alio, scilicet ab intelligentia cognoscente, et intendente eorum fines. Hanc quoque assertionem recipiunt unanimiter Philosophi, et Theologi, uno, vel altero excepto, quem infra referemus. Docuit illam Aristoteles libro 4 de Generatione animalium cap. 2 ubi inquit : *Omnia quæ natura, vel* Ultima assertio. Aristot.

arte efficiuntur, ratione aliqua esse, et fieri. Ex quo manavit tritum axioma, *Opus naturæ est opus intelligentiæ*, quod est apud Averroëm 2 Physic. commento 18. Cum ergo intelligentia, et ratio, a qua naturæ operationes diriguntur, non sit in creaturis irrationalibus, oportet, quod sit extra, et quod tales creaturæ agant propter finem, ut motæ, et directæ ab alio cognoscente finem. Idem docuit 10 Metaphysic. cap. 3 ubi laudat illos Philosophos qui dixerunt mentem, seu intelligentiam facere in tota rerum natura, nostra in nobis efficit. Eamdemque assertionem tanquam omnino certam statuit Angelicus Doctor non solum in præsenti art. 2, sed etiam 1 p. quæstion. 103 artic. 1 et 5 et 3 cont. Gentes cap. 24. Et colligitur ex illis sacræ Scripturæ testimoniis, in quibus Dei providentia, et gubernatio erga creaturas commendatur. Cujusmodi est illud Sap. 14 : *Tua autem, Pater, providentia gubernat.* Est enim providentia (ut div. Thom. 1 p. quæst. 22 describit) *Ratio ordinandorum in finem :* et ita si Deus omnibus creaturis providet, oportet, quod omnes illas in suos fines dirigat. Quocirca de divina sapientia eodem lib. cap. 8 dicitur quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

Sap. 14. — D.Thom.

Ratio. 98. Ratio vero desumitur ex dictis : etenim omnia agentia de quibus loquimur, agunt propter finem, et tendunt mediis suis operationibus ad certos, et determinatos fines, ut probavimus in prima Assertione : ergo cum (juxta dicta in 2) ipsa non se moveant, et dirigant in prædictum finem, oportet, ut ab alio cognoscente finem dirigantur.

Confirmatur. Confirmatur; quoniam finis, in ordine ad quem operantur prædicta agentia, non exercet immediate propriam causalitatem erga eorum appetitum : eo quod finis (ut n. 93 explicuimus) non causat nisi cognitus sub hac ratione; nec prout sic cognoscitur ab illis : ergo debet assignari aliquod aliud agens cognoscitivum finis, respectu cujus prædictam causalitatem aliquo modo exerceat, et a quo supradicta agentia in finem moveantur.

Evasio. Dices, prædicta agentia tendere ad proprios fines ratione naturalis appetitus, et naturalis inclinationis in eosdem fines : atque ita non indigere ut ab alio moveantur. Sed contra : nam, ut docet divus Thom. in præsenti ad 2, appetitus, et inclinatio naturæ irrationalis non est dirigentis, et ordinantis in finem, sed ordinati, et directi : non enim irrationali naturæ potest competere dirigere, et ordinare; sed ordinari, et dirigi : unde quærendum est exterius principium, a quo prædicta inclinatio, et appetitus, ipsaque natura in proprium finem dirigatur. Hujusmodi autem principium debet esse intelligens, alias non poterit cognoscere finem sub hac ratione, nec proinde poterit in eum dirigere.

Impugnatur.

99. Si autem inquiras, an hujusmodi principium sit solus Deus, qui est universalissimus omnium provisor, et motor, quique omnibus creaturis, in ipsa earum conditione inclinationes ad proprios fines distribuit : de quo proinde dubitari non debet, quod omnes illas in eosdem fines, saltem ratione prædictæ inclinationis moveat : an vero præter Deum aliqua etiam intelligentia creata prædictam motionem, et inclinationem efficiat? Respondendum est hoc posterius. Nam sicut omnes actiones, et motus horum inferiorum ex cœlorum motu dependent, et ideo illo cessante, nullum aliud corpus moveretur, aut operaretur : sic etiam dependere debent ab intelligentia creata movente eosdem cœlos, et ab ea in proprios fines dirigi. Quæ doctrina fere communis est apud Theologos, et Philosophos, eamque optime explicat, et multis probat divus Thomas 3 contra Gentes cap. 78 necnon cap. 23 et 24 ubi inter alia sic ait : *Quia vero omne, quod movetur ab aliquo per se, et non per accidens dirigitur ab eo in finem sui motus : corpus autem cœleste movetur a substantia intellectuali, et causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus : necessarium est, quod corpus cœleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens inferiora corpora in proprios fines. Sic igitur non est difficile videre, qualiter naturalia corpora cognitione carentia, moveantur, et agant propter finem; tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum, quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante*, etc. Loquitur autem de substantia intellectuali creata, ut ex textu constat. Videatur etiam 1 p. q. 110 art. 1. D.Thom.

Quod si rursus quæras, an ad directionem, qua naturalia agentia moventur a Deo in suos fines, sufficiat prima ordinatio, quæ in productione naturæ unicuique media naturali inclinatione imbibita fuit? an insuper requiratur aliqua nova directio quoties

quoties actu creatura operatur? Respondet Ægidius a Præsentat. citato lib. 1 quæst. 12 art. 2 non sufficere priorem illam directionem, sed posteriorem requiri: quod tam testimoniis divi Thomæ, quam ratione probare intendit. At vero Curiel art. 2 hujus q. primam directionem sufficere docet; quamvis ex alio cap. et propter aliam rationem, secundam requiri non neget: quod si recte explicetur, utrumque verum judicamus. Nam si sermo sit de directione, quæ sufficiat ad hoc, ut quoties agentia naturalia operantur, habeant certos, et determinatos fines, dicendum est sufficere primam illam directionem: cum ratione illius habeant prædicta agentia naturalem inclinationem ad proprium finem, ac proinde naturalem inclinationem ad agendum in ordine ad ipsum. Si autem sermo sit de directione, quam petunt agentia, de quibus loquimur, eo quod sint agentia secunda, quæ sicut *in fieri, et esse*, sic etiam in actuali *operari* a primo, et universali agente immediate dependent: aut ex eo, quod Deus de illis, et singulis earum actionibus habet perfectissimam providentiam, requiritur etiam posterior directio. Quod satis efficaciter contra Durand. et alios probant N. Complut. lib. 2 Physic. disp. 10 per totam, in quo proinde non immoramur.

Objectio ex Pereyra. 100. Objicies ex Pereyra lib. 2 de principiis rerum naturalium c. 3 quod juxta principia Aristot. intelligentiæ, etiamsi inter illas numeretur Deus, non cognoscunt determinate in particulari res inferiores, sed solum in universali, et in communi. (In hoc quippe errore fuisse Aristot. censent graves doctores ex doctrina ipsius 12 Metaph. c. 9.) Ergo stando ejus doctrinæ, non potest defendi, agentia naturalia dirigi in proprios fines ab intelligentiis, quæ directio petit specialissimam cognitionem.

[Dilu]itur. Respondetur, quod etsi Aristot. in aliquibus locis circa divinam providentiam non omnino, ut par erat, locutus fuerit, quoad cognitionem tamen rerum materialium in particulari, et determinatam multo probabilius est illam Deo non denegasse: ut constat ex multis ipsius testimoniis adductis ab Ægidio ubi sup. quæst. 2 art. 2 § 7. Atque ita sentiunt plures auctores, quos ibidem refert: inter quos est divus Thomas 1 p. q. 14 art. 11 ubi ex eodem Philosopho probat Deum singularia, quæ nos cognoscimus, perfecte cognoscere: et inter alia inquit: *Nam et Philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit in 1 de Anima, et in 3 Metaph. quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret.* Locus autem ex 10 Metaph. ubi oppositus error videtur fundari, congruam habet explicationem: nam eatenus negat Deum cognoscere alia a se quatenus nihil extra se, seu extra suam essentiam cognoscit. Quod cum vera Theologia optime potest cohærere: nam cum hoc stat, in ipsa divina essentia omnia creata perfectissime, et specialissime ab eo attingi, ut habetur 1 p. q. 14 art. 5 et 6 et ideo eodem loquendi modo usus fuit D. Augustinus lib. 83 quæst. q. 46 quem D. Thom. citato artic. 5 ad 1 in sensu dicto explicat. D. Aug. D.Thom.

Alia objectio. 101. Nec refert, si secundo cum eodem auctore objicias, quod si agentia naturalia agerent, ut mota ab intelligentia, sive creata, sive divina, nunquam in suis actibus a consecutione intenti finis deficerent: alioqui talis defectus in ipsam intelligentiam refunderetur: atqui prædicta agentia sæpe a consecutione finis deficiunt: ergo. — Et confirmatur: nam etiam si fingamus mundum esse absque intelligentiis, adhuc agentia naturali moverentur in proprios fines: ut levia sursum, gravia deorsum, etc. ergo, quoad hoc non dependent ab intelligentiis.

Enumeratur. Respondetur enim agentia naturalia in suis motibus nunquam deficere a consecutione finis universalis, quem intelligentia, a qua moventur, per se primo intendit, quamvis multoties deficiant a consecutione finis particularis hujus, vel illius agentis. Hujusmodi autem defectus inconvenit Intelligentiis, et etiam Deo attribui: quia non repugnant defectus morales: nec communi bono universi, sed ad ejus pulchritudinem, et ordinem conducunt. Et ideo corruptiones, et defectus naturales cadunt sub secundaria intentione naturæ universalis, et naturæ auctoris: ut docent N. Compl. in lib. de Generat. disputat. 3 quæst. 3. Ad confirmationem negandum est antecedens: quia nisi essent Intelligentiæ, Cœlum non moveretur: cessante autem motu cœli, cessarent omnes motus, et operationes naturales inferiorum corporum, ut docet D. Thom. q. 5 de Potent. art. 8 quodlib. 7 art. 11, et in 2 dist. 11 art. 6. N. Complut.

Ex dictis in hoc dubio manet perspicuum id, quod huc remisimus; videlicet, qua ratione actiones non humanæ, quæ ab homine exercentur, ut sunt actiones partis vegetativæ, et sensitivæ, aut etiam rationalis, quoties deliberationem præveniunt, habeant esse propter finem : quia de prædictis actionibus idem judicium ferendum est, ac de actionibus irrationabilium, a quibus homo in illo modo operandi non differt : et ita dicendum est, quod, et si in omnibus illis homo agat propter finem; non tamen proprie, et formaliter, hoc est movendo, et dirigendo se in finem : sed materialiter, attingendo id, quod reipsa est finis, motus tamen, et directus ab alio.

ARTICULUS III.

Utrum actus humani recipiant speciem ex fine?

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim est causa extrinseca : sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco : ergo actus humani non recipiunt speciem a fine.

2. Præterea, illud, quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse : ergo actus humanus non habet speciem a fine.

3. Præterea, idem non potest esse nisi in una specie : sed eumdem numero actum contingit ordinari ad diversos fines; ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed contra est, quod dicit August. in lib. de moribus Ecclesiæ, et Manichæorum : Secundum quod finis est culpabilis, vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia, vel laudabilia.

Respondeo dicendum, quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam : unde ea, quæ sunt composita ex materia, et forma constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis : cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem, et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur : actio quidem ab actu, qui est principium agendi : passio vero ab actu, qui est terminus motus nostri. Unde calefactio nihil aliud est, quam motio quædam a calore procedens : calefactio vero passio nihil aliud est, quam motus ad calorem. Diffinitio autem manifestat rationem speciei Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum speciem a fine sortiuntur : utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet se ipsum, et movetur a se ipso. Dictum est autem supra, quod actus dicuntur humani in quantum procedunt a voluntate deliberata : objectum autem voluntatis est bonum, et finis. Et ideo manifestum est, quod principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis, et similiter est terminus eorumdem : nam id, ad quod terminatur actus humanus, est id, quod voluntas intendit tanquam finem : sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambros. dicit super Lucam, mores proprie dicuntur humani : actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine : nam idem sunt actus morales, et actus humani.

Ad primum ergo dicendum, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum, ut principium, vel terminus : et hoc ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum, quod finis, secundum quod est prior in intentione, ut dictum est, secundum hoc pertinet ad voluntatem : et hoc modo dat speciem actui humano, sive morali.

Ad tertium dicendum, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem : sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est, quod unus actus secundum speciem naturæ, ordinetur ad diversos fines voluntatis. Sicut hoc ipsum, quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiæ, et ad satisfaciendum iræ. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris; quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo, quod est terminus per accidens, sed solum ab eo, quod est terminus per se : fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideo nihil prohibet actus, qui sunt idem secundum speciem naturæ, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.

Prima conclusio : Sive actus humani considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, speciem a fine sortiuntur.

Secunda conclusio in solutione ad 3 : Idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, potest ordinari ad plures fines remotos : quorum unus est finis alterius.

Circa primam conclusionem suppositis illis, quæ N. Compl. in Logica disp. 16 q. 2 circa specificativum actionis, et passionis tetigerunt, et quæ nos supra disp. 1 dub. 3 et 4 circa specificativum voluntatis, et actuum ejus tradidimus, nihil speciale occurrit usque ad tractatum de bonitate, et malitia, ubi de specificatione humanorum actuum in genere moris ex professo agemus.

In secunda statuit Ang. Doct. quamdam doctrinam ab eo multoties repetitam, quam etiam art. 4 et 6 sequentibus, ut certam supponit : videlicet dari fines intermedios, qui ultimioribus subordinantur : atque ita rationem finis non in solo ultimo, sed etiam in aliis ad ipsum ordinatis reperiri. Quæ doctrina licet sit fere communis, ab aliquibus recentioribus non admittitur. Et quia ex illa omnino, quæ circa specificationem humanorum actuum infra q. 18 dicenda sunt, dependent, debuit hic pro ejus examine institui

DISPUTATIO III.

De finibus intermediis, sive non ultimis.

Post doctrinam de fine in communi, et de actionibus, quæ propter finem fiunt, ad determinatas finis species devenimus. Et ante finem ultimum, ad quem properamus, occurrit nobis quasi via ad ipsum finis, qui dicitur *intermedius,* sive *non ultimus :* de quo in prooemio hujus tractatus n. 5 diximus, quod ita terminat operationem voluntatis, et ea, quæ ad illum conducunt, ut ipse etiam ad ultimiorem alium finem ordinetur : et propterea *non ultimus*, sed

intermedius

intermedius merito appellatur. De quo duo examinanda erunt in hac disputatione. Primo an reipsa dentur hujusmodi fines intermedii, qui etiam cum ad alium ultimiorem ordinantur, exerceant proprie, et formaliter rationem finis : non quidem respectu ipsius finis, ad quem ordinantur (id quod est per se notum) sed respectu alicujus medii antecedentis, et respectu actus voluntatis, quo cum prædicta subordinatione appetuntur? Secundo utrum ratio prædicti finis non tantum conveniat intermediis, quæ secundum se, non considerata utilitate ad alium, sunt delectabilia, vel honesta, atque adeo absolute, et simpliciter propter se appetibilia, sed etiam aliis, quæ (saltem per se primo) solum habent rationem utilis : seu quæ seclusa utilitate ad aliud nihil habent unde desiderentur : hæc enim sunt quæ proprie, et absolute *intermedia* dicuntur.

DUBIUM I.

Utrum dentur fines intermedii, qui ordinentur ad alium finem, sine eo quod veram, et propriam rationem finis amittant.

Sensus hujus dubii ex modo dictis remanet perspicuus : et ideo majori explicatione non eget.

§ I.

Communis, et vera sententia stabilitur.

Assertio. 1. Dicendum est, dari fines intermedios, qui licet appetantur propter alium ultimiorem finem, et ad illum ordinentur, exercent nihilominus respectu præcedentium mediorum, et respectu actus, quo sic appetuntur, veram, et propriam rationem finis. Assertio hæc habetur expresse apud Arist. Philosophum lib. 1 Ethic. cap. 7 ubi postquam assignavit diffinitionem finis prædicti, nempe, *cujus gratia, reliqua operantur omnes*, statim distinguit prædictum finem in *ultimum :* qui ita appetitur propter se, ut non propter alium appetatur : et in *non ultimum*, seu *intermedium*, qui licet appetatur propter se, non tamen appetitus sistit in eo, sed ordinatur ad alium : et ideo sic ait : *Cum itaque plures sint fines, et horum quosdam ob alios expetamus, ut divitias, fistulas instrumentaque omnia, perspicuum est non omnes fines esse perfectos.* Finem *perfectum* appellat finem ultimum, seu felicitatem, quia perfecte satiat appetitum : alios vero fines particulares, in quibus felicitas non consistit, appellat *imperfectos,* quia non perfecte satiant : et hujusmodi fines dicit expeti propter aliud, scilicet propter finem ultimum. Unde subdit : *At finem optimum perfectum, quid esse constat. Quare si tantum unus perfectus sit finis, is hic erit, qui quæritur : sin plures, is, qui horum est perfectissimus. Eum autem, qui per se est expetibilis, perfectiorem eo dicemus esse, qui est propter alium expetendus : et eum, qui nunquam ob aliud expetitur iis universis, qui per se, et propter illum etiam expetuntur. Et eum igitur perfectum simpliciter, qui per se semper est, et nunquam ob alium expetendum. Talis autem finis ipsa felicitas maxime esse videtur. Hanc enim propter se ipsam semper, et nunquam ob aliud quidquam expetimus : honorem autem, voluptatem, mentem, virtutem denique omnem, et propter se expetimus; (quippe cum ipsorum unumquodque expeteremus, si nihil inde etiam proveniret) et felicitatis etiam gratia; per hæc ipsa felices fore nos arbitrantes.* Dantur igitur juxta mentem Philos. fines intermedii subordinati ulteriori fini : et qui ita propter se, ut etiam propter illum appetantur. Quod ex dicendis dub. sequenti magis constabit : nam testimonia Philosophi, quæ ad probandam nostram assertionem ibi expendemus, a fortiori hanc convincunt.

Idem docet Angel. Doct. ibid. lect. 9 D.Thom. et lib. 2 Physic. lect. 5 et 5 Metaph. lect. 2 cujus aliqua verba dub. seq. referemus. Tum etiam in hoc art. ubi in solutione ad secundum expresse dicit, posse eumdem actum, secundum quod semel egreditur ab agente, ordinari ad diversos fines inter se subordinatos, quorum unus sit finis alterius. Necnon art. 4 et 6 sequentibus 3 cont. Gent. c. 2 et c. 17 et 109. De malo q. 1 art. 1 in corp. Quæst. 21 de verit. art. 1 ad 1 et aliis quampluribus in locis : in quibus statuit, vel tanquam certum supponit dari fines per se subordinatos, sive ex natura rei, sive ex intentione operantis, quorum unus non moveat nisi cum dependentia ab alio, et in ordine ad ipsum : et ex hoc probat non posse dari inter eos processum in infinitum, sicut nec datur in causis efficientibus per se subordinatis. Præterea in hac 1, 2, q. 12 art. 2 asserit actum intentionis terminari non solum ad finem ultimum, sed etiam ad intermedios,

qui ultimo subordinantur : atque ita sentit prædictos fines etiam ut subordinatos, conservare rationem finis ; alias non ter-
D.Thom. minarent actum intentionis. Quod apertius tradit art. sequentibus, ubi probat posse intendi plures fines, dummodo unus sub ordinetur alteri. *Dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter : vel ordinata ad invicem; vel ad invicem non ordinata. Et siquidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis, quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii; simul autem intendit aliquis, et finem proximum, et ultimum, sicut confectionem medicinæ, et sanitatem.* Quem locum fatetur Vazquez in notatione super prædictum art. 3 esse expressum pro nostra sententia : ait tamen Div. Thom. accepisse intentionem non in propria acceptione, sed late : qua ratione dicitur aliquis intendere omne id, quod appetit, et non solum finem. Sed quod Angel. Doct. loquatur de intentione proprie dicta prout distinguitur ab electione, et ab aliis actibus voluntatis, atque adeo prout terminatur ad finem sub ratione finis, est communis intelligentia omnium discipulorum, et interpretum D. Thomæ in illo loco : quod ex titulo quæstionis, ex ordine doctrinæ, et contextu cuilibet constabit. Et q. 18 art. 4, 6 et 7 docet eumdem actum humanum posse habere diversas species moralitatis : quarum una desumatur ex fine proximo, et aliæ ex finibus remotis. De quo vide infra tract. 11 disp. 6 dub. 3. — Sequuntur D. Thom. Cajet. in præsenti, art. 3, Medin., Curiel, et Valent. art. 4 ubi Greg. Mart. dub. 2, Alvar. disp. 6, Montes. disp. 2 q. 1, Lorca disp. 6, Araujo art. 8 dub. 1, N. Cornejo infra q. 8 tract. 5 disp. 2 dub. 2 et 3 et tract. 6 disp. 5 dub. 1, N. Complut. lib. 2 Physic. disp. 14 q. 1, Ferr. 3 cont. Gent. c. 2 et 17, Ægid. a Præs. lib. 1 q. 3 art. unico, et Romanus in 2 dist. 38 art. 2, O'Kam in 2 q. 3 art. 2 collatio 2 et 3, Gabr. in 2 dist. 1 q. 5 et est fere communis sententia inter Philosophos et Theologos.

Ratio assertionis. 2. Probatur ratione desumpta ex D. Thom. quoniam eodem proportionali modo philosophari debemus inter fines quoad subordinationem unius ad alium : sicut in causis efficientibus, eo quod agens, et finis invicem se respiciunt, et mutuo sibi correspondent : at in causis efficientibus subordinatio unius ad aliam in movendo, et efficiendo, non tollit quominus illa, quæ subordinata est, exerceat proprie, et formaliter rationem causæ efficientis, etiam principalis : ut patet in causa secunda, quæ non agit nisi cum subordinatione, et dependentia a causa prima : ergo neque etiam obstabit similis subordinatio inter fines, ut is, qui alteri subordinatur, in movendo, et finalizando veram rationem finis exerceat.

Confirmatur : nam cuilibet agenti propter finem correspondere debet proprius finis, in ordine ad quem operetur : ergo agentibus per se subordinatis, quorum unum non agit cum dependentia ab alio, correspondebunt fines per se subordinati, quorum unus non moveat nisi cum dependentia, et subordinatione ad aliud : atque adeo propter ipsum. Et sicut non obstante prædicta subordinatione inter principia agentia, unumquodque illorum conservat, et exercet respectu effectus procedentis ab illo veram rationem causæ efficientis : ita non obstante prædicta subordinatione inter fines, exercebit unusquisque veram, et propriam causalitatem finalem respectu medii, et actus tendentis ad ipsum.

§ II.

Evasio Gabrielis Vazquez impugnatur.

3. Occurrit Vazq. esse disparem ratio- Evasio.
nem : quia in causa secunda prout subordinatur primæ, remanet propria forma, et virtus intrinseca, per quam in virtute propria, atque adeo per modum causæ principalis influit in effectum, et ratione talis virtutis potest conservare, et exercere causalitatem effectivam. At vero in finibus eo ipso, quod unus alteri subordinetur, et appetatur propter illum, non appetitur propter se, nec movet appetitum ratione propriæ bonitatis, sed ratione bonitatis finis, cui subordinatur : unde eo ipso amittit propriam causalitatem finis, et remanet præcise in ratione medii. — Ad confirmationem vero dici posset subordinationem finium, quam quærimus, non esse desumendam per respectum ad diversa agentia inter se subordinata, sed per respectum ad unum, et idem agens, quod unica actione distinctos fines unum propter alium attingat : atque adeo, quod dentur causæ efficientes subordinatæ inter se, parum ad præsens conducit.

Hæc

Præcluditur. Hæc tamen evasio nullius momenti est : quia sicut in causa efficiente secunda datur propria forma, et virtus, ratione cujus in virtute propria potest concurrere ad effectum : ita in finibus intermediis, de quibus in hoc dubio, datur propria, et intrinseca honestas, aut delectabilitas, ratione cujus possunt appeti propter se, possuntque in virtute propria ratione scilicet prædictæ honestatis, aut delectabilitatis, finalizare, et movere appetitum : ergo si in causa secunda subordinatio ad primam, non tollit quominus ratione propriæ virtutis per se efficiat, et influat in effectum, neque etiam in finibus intermediis subordinatio ad finem ultimum ullo modo impediet, quod ratione propriæ honestatis, aut delectabilitatis propter se appetantur, exerceantque respectu præcedentium mediorum, et actus voluntatis, quo sic appetuntur, veram rationem finis. Unde hæc evasio manifeste petit principium, dum reddit pro ratione disparitatis id ipsum, cujus rationem quærimus.

Effugium. 4. Dices ex doctrina ejusdem Vazq. in ratione efficientis nihil includit, quod repugnet subordinationi ad aliud efficiens prius : et ideo non est cur impediatur ejus causalitas per prædictam subordinationem. Cæterum in ratione finis clauditur, quod sit ultimus terminus operationis, et quod omnia alia propter ipsum appetantur; quod totum destruitur per subordinationem ad alium ultimiorem : nam quod ad aliud ordinatur, eo ipso non est ultimum, neque appetuntur omnia propter ipsum. Sed contra : quia non minus, imo magis videtur esse de ratione efficientis, quod sit primum, et initium operationis, quam de ratione finis, quod sit terminus, vel ultimum : siquidem efficiens diffinitur, *a quo primo incipit motus* : et in diffinitione finis nulla est particula, quæ ita exprima rationem ultimi. Si igitur efficiens esse id, a quo primo incipit operatio, recte componitur cum eo, quod non omne efficiens sit primum, et quod causa secunda etiam cum subordinatur primæ, conservet veram rationem efficientis : cur non cum ratione finis stare poterit, quod non sit omnino ultimus, et quod etiamsi alicui ultimiori subordinetur, conservet nihilominus veram rationem finis? (Impugnatur.)

5. Qualiter vero accipiendum sit, cum dicitur pertinere ad rationem finis, quod sit ultimum, et quod sit terminus operationis, explicat D. Thom. tum lib. 2 Phys. lect. 5 ubi sic ait : *Ne aliquis credat, quod solum id, quod est ultimum, sit causa sicut cujus gratia propter hoc, quod nomen finis ultimum quodammodo videtur esse ; est igitur omnis finis ultimum non simpliciter, sed respectu alicujus.* Tum etiam in hac 1, 2, q. 12 art. 2 ubi cum posuisset contra se secundum argumentum ad probandum actum intentionis debere semper terminari ad finem ultimum : eo quod objectum ejus est finis, secundum quod est terminus operationis, et terminus habet rationem ultimi. Respondet : *Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.* Et propterea concluserat in fine corporis, quod licet intentio *semper sit finis; non tamen oportet, quod semper sit ultimi finis.* Quo etiam proportionali modo exponenda est diffinitio causæ efficientis, scilicet *a qua primo incipit motus.* Non enim requiritur ad rationem veri efficientis adhuc principalis, quod sit absolute, et omnino primum, sed quod sit primum in suo ordine : aut quod sit primum, a quo executionis incipit motus, facta collatione ad alia genera causarum. Quæ prioritas convenit cuilibet agenti quantumcumque alteri priori agenti subordinetur et etiam suo modo instrumento : cujus motio non potest intelligi sine subordinatione ad causam principalem. — Similiter cum dicitur de ratione finis esse, ut omnia appetantur propter ipsum, non debet intelligi de omnibus absolute : nam hoc pacto solus Deus posset licite appeti per modum finis, cum solum in eum possint omnia licite referri : sed quæ ad finem, de quo agitur in actu exercito conducunt, quæ sunt omnia media inter ipsum, et causam efficientem. (D. Thom.)

Animadversio. 6. Solutio, quæ adhibetur confirmationi, facile etiam corruet, animadvertendo, quod cum aliqua causa efficiens operatur mota ab alia, et cum subordinatione ad illam, una, et eadem actio secundum rem procedit ab utraque : a subordinante quidem mediate, et ut sic dicamus, imperative; a subordinata autem immediate, et elicitive. Unde prædicta actio, secundum quod procedit a causa subordinata ratione propriæ virtutis, dicitur, et est propria actio talis causæ : secundum vero, quod procedit ab eadem causa subordinata in virtute subordinantis, et ratione motionis, qua movetur ab ea ad agendum, est actio ipsius causæ subordinantis : et ita secundum diversum respectum est actio, et causalitas utrius-

Impugnatur solutio ad confirm. que. Hinc facile rejicitur prædicta evasio : nam cum subordinatio, quam quærimus inter fines, debeat esse in ordine ad eamdem actionem, non tollit quin desumi possit per respectum ad distincta agentia, quorum unum alteri subordinetur : quandoquidem talia agentia, ut subordinata, non agunt nisi per eamdem actionem. Ex quo major explicatio prædictæ confirmationis deducitur. Quia si ex parte principii eadem actio potest procedere a duobus agentibus, quorum unus subordinetur alteri, moveaturque ab illo ad agendum, sine eo quod agens, quod ita subordinatur amittat veram, et propriam rationem efficientis principalis respectu talis actionis : cur non ex parte termini attinget duos fines correspondentes prædictis agentibus, et habentes inter se similem subordinationem, atque adeo, quorum unus appetatur propter aliud; sine eo quod is, qui subordinatus est, veram rationem causæ finalis respectu prædictæ actionis amittat?

Replica. Dices : non semper agentia subordinata operari propter diversos fines, sed sæpe unus est finis utriusque. — Respondetur, transeat antecedens (de quo alibi) : sufficit enim nobis, quod aliquando prædicta agentia propter diversos sines operentur, et illos tunc per eamdem actionem subordinate attingant : ut saltem multoties contingere extra dubium est : jam enim verum erit dari fines intermedios, qui simul cum subordinatione ad alium ultimiorem conservent rationem finis : nec nostra conclusio universalis est, sed indefinita.

Eliditur.

§ III.

Alia ratione desumpta ex D. Thoma ostenditur.

2 ratio. 7. Deinde suadetur assertio alia ratione desumpta quoque ex D. Thom. Quoniam plura appetit voluntas per modum finis, quæ non appetit tanquam finem ultimum : ergo appetit illa, ut fines intermedios subordinatos ulteriori fini. Antecedens (præterquam, quod de eo nullus dubitat) patet in actibus virtutum moralium, de quorum ratione est terminari ad propria objecta sub ratione boni honesti appetendo illa propter se, atque adeo tanquam finem : et ideo inter reliqua necessaria, ut aliquis actus sit virtutis moralis, enumerat Arist. lib. 2 Ethic. c. 4, *quod fiat ex electione, et propter ipsum*, id est propter bonum honestum talis virtutis : certum est autem prædictos actus non terminari ad talia objecta tanquam ad finem ultimum : nam cum ipsa sint aliquid creatum, actus, qui ad illa tanquam ad ultimum finem terminaretur, non esset virtutis, sed valde peccaminosus, utpote constituens finem ultimum in creatura. Consequentia vero probatur : tum quia, quod appetitur, et non cum subordinatione ad alium ultimum finem, appetitur eo ipso tanquam finis ultimus : siquidem appetitur tanquam id, in quo appetitus sistit : ergo eo ipso, quod prædicta objecta appetantur ut fines, et respectu talis appetitus non sint ultimi, debent appeti cum subordinatione ad alium ultimiorem, ac proinde, ut fines intermedii. Tum etiam quia, quod appetitur, non ut finis ultimus, appetitur non ut bonum completum satians appetitum, sed ut bonum incompletum, et pars boni completi perfecte satiantis : ergo appetitur cum subordinatione ad prædictum bonum completum : omnis enim pars habet esse, et appeti propter suum totum. Quæ ratio habetur apud Ang. Doct. art. 6 hujus quæst. ubi ad probandum omnia, quæ homo vult, velle propter ultimum finem, sic ait : *Necesse est, quod omnia, quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem, et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit sub ratione boni : quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est, ut appetatur, ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his, quæ fiunt a natura, quam in his, quæ fiunt ab arte : et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est propter ultimum finem.* D.Thom.

Arist.

Adde : quod quemadmodum causa efficiens, eo ipso, quod non sit prima, semper agit in virtute primæ, et ut mota ab illa, sic etiam finis eo ipso, quod non sit ultimus, debet semper movere in virtute finis ultimi, et cum subordinatione ad ipsum. Quod optime vidit sanct. Doct. eodem art. 6 in 2 ratione, quam ibi efformat : et q. 21 de verit. art. 1 ad 1 et art. 5 in corp., necnon q. 22 art. 2 ubi sic ait : *Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis, est appeti, et desiderari : et ideo sicut secundarium agens non agit nisi per virtutem primi agentis existentem in eo : ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem*

virtutem finis principalis (scilicet ultimi) *in eo existentem, prout scilicet est ordinatus in illum. Et ideo sicut Deus propter hoc, quod est primum efficiens, agit in omni agente : ita propter hoc, quod est ultimus finis, appetitur in omni fine.* Appeti autem finem ultimum in omni fine, nihil aliud est, nisi quod omnis alius finis in ordine ad ipsum, et propter ipsum appetatur.

Occurrit Vazquez. 8. Duplici via occurrit Vasquez. Primo, quod licet objecta virtutum moralium non possint honeste appeti tanquam finis ultimus positive (de cujus ratione est, ut sit bonum perfectum, et satiativum, et quod omnia ad ipsum ordinentur, quod in solo bono increato reperitur) possunt tamen appeti, ut finis negative ultimus; ad quem satis est ita appeti secundum se, ut non appetatur propter aliud, etiamsi nec satiet appetitum : neque omnia ad illum referantur. — Deinde, quod etsi nulla creatura possit habere rationem finis ultimi absolute, et respectu totius voluntatis; at non videtur repugnare, ut respectu hujus, vel illius particularis actus rationem finis ultimi exerceat; quia ad hoc non est necessarium, ut satiet appetitum, sed ut ille actus particularis in eo sistat.

Impugnatur. Si tamen ratio Angel. Doct. perpendatur, utraque evasio corruit. Prima quidem, quoniam ratio prædicta non tantum suadet nullum bonum inadæquatum, et imperfectum, quale est quodcumque creatum, posse appeti per modum finis ultimi positivi; sed probat omne tale bonum, eo ipso quod inadæquatum, et imperfectum, debere positive appeti in ordine ad bonum consummatum, et perfectum, quod exercet rationem finis ultimi positivi; atque adeo probat nullum appeti præcise propter se, et tanquam ultimum negative (an vero in alio sensu admitti debeant fines negative ultimi infra videbimus). — Secunda vero, quia sicut inclinatio voluntatis semper est ad bonum perfectum, et satiativum, ita quilibet ejus actus quantumcumque particularis, debet tendere in prædictum bonum : siquidem debet participare talem habitudinem : unde repugnat, quod in bono incompleto, et inadæquato tendentia ejus sistat, atque adeo, quod simile bonum, etiam respectu particularis actus, rationem ultimi exerceat.

§ IV.

Observatio animadvertenda pro majori intelligentia præcedentis doctrinæ.

9. Antequam ad oppositam sententiam accedamus, pro majori intelligentia præcedentis doctrinæ observandum est, quod licet utraque ratio a nobis proposita per se primo solum videatur concludere subordinationem in causis finalibus respectu finis ultimi, et universalis : re bene inspecta, ex illis etiam habetur inter ipsos fines intermedios, et particulares dari posse similem subordinationem. Et ideo sicut omnes intermedii, et non ultimi subordinantur ultimo eo, quod per hanc subordinationem rationem finis amittant : ita ex finibus intermediis unus alteri, et ille alteri, a proximo usque ad pene ultimum possunt subordinari; sine eo quod per hanc subordinationem amittant rationem finis respectu actus, quo sic subordinate appetuntur. Et ratio videtur perspicua : nam potissimum, quod posset impedire hujusmodi subordinationem, esset quia ratio finis petit (ut adversarii autumant) quod sit ultimus, et quod ita appetatur propter se, ut non propter aliud : hæc autem ratio æque militat in qualibet finium subordinatione : sive is, cui fit talis subordinatio sit ultimus, sive non ultimus, ut intuenti constabit : et ideo si in primo casu non tollitur ratio finis ab eo, qui subordinatus est, non est cur auferatur in secundo?

Deinde in causis efficientibus non solum omnes causæ secundæ subordinantur primæ, sed inter ipsas causas secundas sæpe una subordinatur alteri, et movetur ab ea ad agendum, sine eo, quod rationem veri efficientis amittat : similiter ergo dicendum erit in causis finalibus. Et in hac latitudine constituunt Aristot. et D. Thom. subordinationem per se inter fines; negantque posse dari processum in infinitum : quia licet proximus subordinetur alteri ultimiori, et hic alteri magis ultimo, et sic de pluribus aliis, deveniendum est ad unum, qui sit omnino ultimus, a quo ordine intentionis incipiat operatio, et qui reliquos omnes moveat ad finalizandum, et influendum, ut videre est locis citatis, et ex testimoniis, quæ sequenti dubio dicemus amplius patebit. Exemplum ex causis efficientibus.

10. Sed objicies, potius ex similitudine causæ finalis efficientem convinci oppositum hujus observationis. Quoniam in cau- Objectio.

sis efficientibus licet omnes causæ secundæ subordinentur primæ, et causæ particulares subordinentur causæ universali : ipsæ tamen causæ particulares inter se non admittunt hujusmodi subordinationem; nam cum duæ causæ particulares totales non possint ad eumdem effectum concurrere, eo ipso, quod una subordinetur alteri, et moveatur ab ea amittit rationem principalis, et remanet in ratione instrumenti : ergo si servata proportione philosophandum est in causis finalibus, non est asserendum, quod unus finis conservando rationem hanc, possit subordinari alteri, nisi tantum ultimo.

Diluitur. Respondetur negando antecedens : nam revera in causis efficientibus multoties una subordinatur alteri particulari, in ordine ad aliquam operationem, sine eo quod rationem causæ principalis amittat, ut exemplis ostendunt N. Complut. in lib. de Generat. disp. 9 num. 56. (N. Complut.) Tum in calefactione refracta, quæ simul procedit a mixto et ab igne, cujus virtus in mixto permanet : et nihilominus utrumque est causa ejus particularis principalis. Tum etiam in primo actu voluntatis Angeli, qui simul, ut a causa particulari processit a Deo, ob idque talis actus non potuit esse peccaminosus : et ab ipsa voluntate Angeli, eo quod prædictus actus utpote vitalis, exigebat procedere tanquam a causa principali a principio conjuncto. Et idem dici posset de motu cordis, qui simul habet esse a generante tanquam a causa particulari, eo quod est debitus animali in instanti generationis et ab ipso animali, eo quod est vitalis. Et quidquid sit de his et similibus exemplis, in ipsis adhuc instrumentis doctrina nostra comprobatur. Nam instrumentum ita concurrit in virtute causæ principalis ad ejus effectum, ut simul operetur aliquid virtute propria, quod sit quasi prævium ad actionem principalis agentis : et respectu hujus, quod sic agit, semper servat rationem causæ principalis, ut bene explicant prædicti Complut. l. 2 Phys. disp. 2 q. 2. Quod non tantum verum est, quando instrumentum elicit duas operationes realiter distinctas, alteram correspondentem suæ propriæ virtuti et alteram correspondentem virtuti principalis agentis relictæ in instrumento; sed etiam quando unica operatione complet totum effectum. Nam licet illa actio entitative sit una, est multiplex formaliter et secundum unam rationem procedit ab instrumento, ut operante per propriam virtutem ; et secundum aliam, ut operante in virtute agentis, a quo elevatur.

Quod confirmare possumus ex his, quæ dicemus infra tract. 11 dis. 6 dub. 3, posse scilicet eumdem actum humanum a diversis habitibus subordinate procedere, habereque ex illis diversas species moralitatis; etiamsi omnes prædicti habitus per modum causæ principalis concurrant. Pari ergo ratione plures fines particulares cum subordinatione unius ad alium, terminare poterunt prædictum actum, sine eo quod in hac terminatione, et subordinatione aliquis eorum rationem finis amittat.

11. Per quod et objectio proposita soluta manet, negando id, quod assumit. Cum autem dicitur non posse eumdem numero effectum a duabus causis particularibus totalibus procedere, intelligendum est de eodem effectu secundum eamdem rationem : si namque plures rationes particulares habentes inter se aliquam subordinationem in eo concurrant, potest a diversis causis particularibus proportionali modo inter se subordinatis produci, ut statim magis declarabimus. Addimus pro majori hujus intelligentia, reperi non parum discriminis inter subordinationem, qua omnes fines non ultimi subduntur ultimo, et inter illam, qua ex ipsis finibus non ultimis unus subordinatur alteri. (Discrimen notandum.) Nam subordinatio ad finem ultimum convenit aliis ex natura rei; et ideo nullus eorum sine hac subordinatione potest movere voluntatem, neque exercere rationem finis ; subordinatio vero unius non ultimi ad alium similiter non ultimum sæpe provenit ex sola operantis intentione. Quemadmodum in causis efficientibus omnibus secundis convenit ex natura rei subordinari primæ, ex hacque subordinatione influxus earum dependet, cum inter ipsas causas secundas, quod una subordinetur alteri, sæpe proveniat ex libera alicujus voluntate.

12. Ex quo fit, quod, ut actio, quæ terminatur ad aliquem finem non ultimum, respiciat illum cum subordinatione ad ultimum, et propter ipsum, non est necessarium, ut præcedat alia prior intentio ipsius finis ultimi, a qua imperetur : sed sicut finis non ultimus ex natura rei subordinatur ultimo, sic etiam actio, quæ ad illum terminatur, suapte natura ad hunc tendit, ut disp. 5 magis explicabimus. (Illatio.)

Fit

Infertur 2. Fit deinde, quod sicut in genere causæ efficientis, ut aliquis effectus procedat a duabus causis, particulari scilicet, et universali, non est necessarium dari in tali effectu plures rationes particulares aliquo modo distinctas, quia in hujusmodi causis potest idem numero effectus a pluribus dependere : ut autem procedat a diversis causis particularibus subordinatis, debemus prædictas rationes distinguere, ut numer. præcedenti tetigimus; ita in finibus, ut aliqua actio ordinetur ad duos fines, particularem scilicet, et universalem, non est necessarium considerari in illa plures rationes particulares, ratione quarum ad distinctas species pertineat : quia respectu horum finium quælibet actio quantumcumque divisibilis, potest ad plures ordinari. Cæterum, ut plures fines particulares etiam subordinatos respiciat, debet respicere prædictas rationes correspondentes eisdem finibus, subordinatas aliquo modo inter se, sicut fines ipsi subordinantur : quia secundum eamdem rationem in nullo genere causæ potest idem effectus a diversis causis particularibus totalibus dependere.

§ V.

Refertur opinio Gabrielis Vasquez.

13. Oppositam sententiam totis viribus defendere conatur Gabriel Vasquez in præsenti dis. 4 c. 2 ubi præcipuum ejus patronum se constituit : et merito; quia in ea universalitate, in qua ab hoc auctore defenditur, vix alius poterit pro ea referri. Asserit itaque hæc opinio nullum finem intermedium, et qui subordinatur alteri fini, in ea coordinatione, in qua intermedius est, exercere proprie rationem finis, neque respectu mediorum antecedentium, neque respectu actus voluntatis. Et quamvis prædictus auctor videatur loqui de solis intermediis, quæ non habent in se honestatem, aut delectabilitatem, sed utilitatem dumtaxat (de quibus agemus dub. sequenti) attamen re bene inspecta, omnibus negat rationem finis, eo ipso quod ad aliud ordinentur. Quod cuilibet manifestum erit : Tum ex argumentis, quibus prædictam opinionem probare nititur, quæ æque procedunt de omnibus intermediis, sive alias delectabilia, aut honesta, sive solum sint per se primo utilia. Tum etiam, quia juxta ejus doctrinam in tota disp. citata, et duabus sequentibus, de ratione cujuslibet finis est, quod sit ultimus saltem negative : et quod ita appetatur propter se, ut non propter aliud : et tom. 1 in 1 p. disp. 82 cap. 2 num. 9 statuit *nullum esse intermedium finem, sed omnem finem esse ultimum in suo ordine.* Cujus probationem ad hunc locum remittit. Ex quo infertur nullum intermedium eo ipso, quod appetatur propter aliud, quatenus stat sub prædicto appetitu, exercere etiam rationem finis. Ob idque infra disp. 51 cap. 3 et disp. 73 cap. 7 ex hac sua doctrina tenet contra communem sententiam, quod cum aliquis appetit objectum temperantiæ v. g. quod est secundum se bonum honestum, propter finem alterius virtutis, puta Religionis, talis actus nullam accipit speciem bonitatis a prædicto objecto? quia eo ipso, quod hujusmodi objectum appetatur propter aliud, amittit rationem finis, et species bonitatis non potest desumi nisi ex fine. Quam doctrinam infra tract. 11 disp. 6 dub. 3 ex professo impugnabimus. Unde Ægid. a Præsent. ubi supr. absolute tribuit ei hanc sententiam, et dicit esse unicum pro ea.

Quare dum in præsenti disp. 4 cap. 1 idem Vasquez ait, neminem posse dubitare eamdem rem posse habere duas bonitates, alteram utilis ad finem, et hac ratione esse medium ad talem finem : alteram delectabilis, aut commodi, et hac ratione esse finem, etc. non concedit posse in eadem coordinatione idem appeti propter se, et propter aliud : aut posse simul exercere rationem medii, et finis etiam respectu diversorum : sed solum, quod in eadem re, quæ dum appetitur propter aliud exercet rationem medii possit de materiali reperiri bonitas delectabilis, vel honesti, ut sic respectu alterius actus, quo appetatur præcise, propter se, rationem finis exerceat. In quo nulla unquam fuit, neque esse potest dubitandi ratio.

14. Probat igitur prædictam sententiam ex Arist. 2 Phys. 3 textu 29 ubi sic diffinit finem *cujus gratia cætera fiunt*, per cætera (ait Vasq.) intelligit omnia præter ipsum. Hæc autem diffinitio non potest convenire alicui intermedio : nam eo ipso, quod ad aliud feratur, jam non omnia fiunt ipsius gratia, ut ex se constat. Deinde, idem Arist. 2 Metaph. cap. 2 ut probet non posse dari in causis finalibus processum in infinitum, sic ait : *Item ipsum cujus gratia finis, tale autem est, quod non est alterius gratia, sed cujus causa cæ-* 1 argum. Aristot.

tera. Quare si tale erit ultimum, non erit infinitum : quod si nihil tale, non erit ipsum cujus gratia, sed qui faciunt infinitum, latet eos quod boni naturam auferunt. Quibus in verbis tria dicit, quæ videntur pro hac sententia. Primo : finem ita debere esse *cujus gratia cætera fiunt :* ut ipse non sit alterius gratia, atque adeo, ut non appetatur propter alium finem : Secundo, quod quia de ratione finis est, ut sit ultimum, ubi non daretur ultimum, sed ab uno in aliud intermedium procederetur in infinitum, non daretur finis. Et ex his infert tertium, quod qui admittunt processum in infinitum, et non assignant aliquem finem ultimum auferunt rationem boni, quæ est ipsa ratio finis : ergo ratio hæc non salvatur in intermediis, quæ gratia alterius appetuntur.

Enervatur. Respondetur ad primum testimonium, admissa prædicta diffinitione, per particulam *cætera* (quæ non invenitur in textu græco, sed ex aliis locis addita est ab Argyropylo, et communiter recipitur) non intelligi absolute omnia præter ipsum : alioqui solus finis positive ultimus haberet rationem finis, in quem solum omnia absolute referuntur : quod nec Vasquez admittit. Quare legitima explicatio est, quam num. 5 ex D. Thom. tradidimus, videlicet per ly *cætera* intelligi non omnia absolute, sed omnia, quæ finem, de quo est sermo, antecedunt, et quæ mediant inter agens, et ipsum finem, sive hæc sint plura sive unum dumtaxat. Sic autem explicata diffinitio, optime quadrat finibus intermediis, etiam cum propter magis ultimum desiderantur.

Ad secundum respondetur, ibi esse sermonem non de quolibet fine, sed de ultimo, a quo ordine intentionis operatio primo incipit, et cæteri fines in movendo dependent, et huic tribuit conditionem illam, quod non sit alterius gratia, et quod cætera omnia amentur propter ipsum. Neque idcirco dixit ex ablatione ejus per processum in infinitum auferri naturam boni, et finis, quia ratio veri finis in solo illo reperiatur : aut quia non reperiatur in intermediis, quæ ordinantur ad ipsum (si enim in quolibet processu unus tantum esset finis, non supponeret Aristoteles dari processum, et subordinationem in causis finalibus, ut revera supponit, quoties negat posse in tali processu abire in infinitum), sed quia cum omnes fines intermedii in movendo, et finalizando ab ultimo dependeant, ex ablatione ultimi, aufertur omnibus ratio finis.

Nec refert quod ait Vasquez, scilicet Aristotelem non fuisse usum hac ratione, ut a nobis efformatur ad tollendum processum in infinitum, sed alia longe diversa : nimirum, quod quia finis est cujus gratia sunt cætera ; et ipse nullius gratia, debet esse extremum, et ultimum : et ideo ubi non est ultimum non est finis. Nam Philosophus, ut diximus, quærebat finem omnino ultimum, per quem processus in infinitum vitandus erat ; et ideo huic soli fini accommodavit per se primo suam rationem, et conditiones ibi enumeratas. Cum quo stat, quod ex vi ejusdem rationis ex consequenti, et secundario auferatur ratio finis etiam ab intermediis per prædictum processum, ut ex dictis constat. Quare ratio nostra, et ea, quam efformat Vasquez revera non differunt ; et in verbis Arist. utraque continetur.

15. Secundo arguitur pro hac sententia. Quia de ratione finis est ut appetatur propter se, et bonitatem in eo existentem, sed eo ipso, quod aliquod objectum appetatur propter aliud, non appetitur propter se : ergo amittit rationem finis. Major, et consequentia constant : minor vero probatur, quoniam *appeti propter se* et *appeti propter aliud* opponuntur ; sicut absolutum, et relativum : et sicut *esse a se*, et *esse ab alio :* ergo sicut repugnat eamdem rem esse a se, et ab alio, ita repugnat, quod idem objectum appetatur propter se, et propter aliud. Argum. 2.

Confirmatur, nam quod appetitur propter se, appetitur in quantum est bonum delectabile, aut honestum ; quod vero appetitur propter aliud, appetitur in quantum est utile ad aliquod ex illis : cum autem hæ sint diversæ appetibilitates, constituere debent diversa appetibilia : atque ita exigunt distinctos actus, qui ad illa terminentur : ergo, etc. 1 confirm.

Confirm. secundo ; actus, qui terminatur ad objectum, ut appetibile propter se, est actus intentionis, aut simplicis voluntatis ; actus autem, qui terminatur ad objectum, ut appetibile propter aliud, est actus electionis ; sed intentio, et electio omnino sunt distincti actus ; ergo repugnat aliquod objectum sub utraque ratione per eumdem actum attingi. 2 confirm.

Respondetur ad argumentum negando minorem. Et ad probationem dicendum est, quod sicut in causis efficientibus non opponuntur Solvitur argumentum.

opponuntur etiam respectu ejusdem actionis, aliquid movere a se, seu per propriam virtutem, et simul in movendo dependere ab alio : et ideo quælibet causa secunda principalis habet utrumque, quia et influit in suam operationem per propriam virtutem, et in hac ipsa motione dependet a Deo ; ita non opponuntur etiam respectu ejusdem actus, aliquid appeti propter se, scilicet ratione propriæ honestatis, aut delectabilitatis ; et simul appeti propter aliud ratione dependentiæ, et subordinationis ad ipsum. Neque hoc genus absoluti et respectivi inter se opponuntur ; imo necessario se concomitantur ; nam simul in essendo nulla datur res creata ita absoluta, ut non involvat aliquem respectum transcendentalem ad aliam, a qua in suo esse dependeat ; sic in causando, et monendo propter causam primam, et finem omnino ultimum, non potest dari aliqua causa ita absolute movens, ut in sua causalitate non dependeat ab alio ; propterea vero *esse a se*, et *ab alio* repugnant, quia cum *esse* nihil in re supponat, sed sit primum, quod in ea invenitur, eo ipso, quod aliquid sit ab alio, non potest habere in se, a quo sit suum *esse* ; atque ita non potest dici *esse a se* nisi per exclusionem essendi ab alio. Cæterum *causare*, et *movere* non est primum, quod in re invenitur, sed supponit virtutem causativam, a qua sit ? et ideo quidquid habet in se prædictam virtutem, sicut eam habet quælibet causa efficiens principalis, et quodlibet bonum delectabile, aut honestum, dici potest movere a se, aut per se : quamvis quia talis virtus est participata ab alio, potest prædicta motio esse etiam ab alio, vel propter aliud.

Ad 1 confirmat. Ad primam confirmationem respondetur, diversa appetibilia tunc postulare distinctos actus, quibus appetantur, cum non habent inter se subordinationem : quando vero unum subordinatur alteri, potest utrumque per eumdem attingi. Sicut diversa principia activa tunc solum postulant necessario distinctas actiones, cum non subordinantur in ordine ad efficiendum : posita vero inter ea subordinatione, stat eamdem actionem a duobus principiis activis procedere : sicut sæpe eadem actio entitative correspondet instrumento, ut agenti per virtutem causæ principalis et ut agenti per propriam virtutem : quamvis hujusmodi virtutes distinguantur et diversa principia activa constituant, ut tetigimus n. 10 et latius explicant N. Complut. loco ibi citato.

16. Dices : actus specificantur et distinguuntur per objecta : ergo ubi sunt distincta appetibilia formaliter, debent dari distincti actus, quibus appetantur. — Replica. Respondetur, quod etiam actiones specificantur et distinguuntur penes principia activa : et nihilominus distinctis principiis correspondet sæpe eadem actio entitative. Enervatur. Cur ergo non eodem proportionali modo objecta formaliter distincta attingi poterunt per eumdem actum ? et præsertim quod principia activa, non tantum formaliter, sed etiam realiter distinguuntur ; cum tamen inter objecta, de quibus loquimur (ut in plurimum) sit tantum distinctio formalis. Tunc igitur objecta et principia formaliter distincta requirunt distinctos actus entitative, quando non subordinantur in ratione objecti, aut principii ; quando vero subordinate concurrunt, non est necessarium actus distingui entitative, sed sufficit unicus actus, in quo sint aliquomodo distincti et subordinati respectus ad prædicta principia et objecta.

Sed urgebis : quod licet medium subordinetur fini, ad quem est utile : non tamen in eodem objecto : ubi concurrit propria delectabilitas, vel honestas et utilitas ad alium finem, rationes istæ inter se subordinantur ; cum nulla sit, quæ ordinetur ad aliam : ergo quamvis medium ad aliquem finem et ipse finis possint subordinate uno actu attingi, sicut attinguntur per actum electionis ; objectum tamen, quod ex una parte secundum se est finis et ex alia medium ad alium finem, cujusmodi sunt omnes fines intermedii, nequibit secundum utramque rationem eodem actu attingi. — Alia replica. Adde : quod juxta doctrinam D. Thom. infra q. 14 ar. 4, tunc solum voluntas eodem actu fertur in finem et in id, quod est ad finem, quando non attingit utrumque immediate et in se ipso, sed unum in alio, aut unum in recto et aliud in obliquo : quando vero utrumque secundum se et in recto immediate attingit, expresse dicit D. Thom. quod sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque : ergo quamvis possit actus voluntatis terminari ad appetendum medium propter finem, quomodo medium sumitur in recto et finis in obliquo : aut ad finem, ut assequendum per media, quomodo finis attingitur in se, media autem ut continentur in ipso fine : repugnabit tamen, quod in eodem objecto

immediato rationem finis, quam habet secundum se et rationem medii ad alium ultimiorem directe et formaliter attingat.

Hoc tamen parum urget, quoniam in objectis, de quibus loquimur, ita concurrunt propria delectabilitas, aut honestas, et utilitas ad alium finem, quod una est fundamentum alterius. Nam vel delectabilitas, aut honestas fundat utilitatem, vel ipsa utilitas delectabilitatem, aut honestatem : et sic habent sufficientem subordinationem, ut eodem actu attingantur. Quod si prædictæ rationes nullam importarent connexionem ; sed haberent se omnino disparate, ut poterit contingere, non contendimus attingi uno, et eodem actu : neque id requiritur ad veritatem nostræ assertionis, ut intuenti constabit. Ad id vero, quod additur ex D. Thom. dicendum est sanctum Doctorem loqui de medio ad aliquem finem, et de ipso fine, ad quod est tale medium, atque adeo de fine, et de mediis realiter distinctis : et de his asserit, quod si utrumque sumatur secundum se, et sicut in recto possunt terminare distinctos actus (quamvis adhuc prout sic non absolute neget, quod unus, et idem actus entitative possit ad utrumque terminari) secus si unum in recto, et aliud in obliquo modo dicto sumantur. Nos autem loquimur cum in eodem objecto ratio finis, et ratio medii ad alium finem coincidunt, unaque in alia fundatur; de quibus nunquam sanctus Doct. asseruit, quod necessario requirant distinctos actus.

1 animadversio. 17. Ad secundam confirmationem, ut respondeamus, animadvertendum est primo ex tribus capitibus posse provenire, quod unum objectum appetatur propter aliud tanquam propter finem. Vel quia conducit, et habet influxum in illud, estque ejus effectivum : sicut medicina conducit ad sanitatem; et instrumenta artis ad artefactum, etc. et quod hoc modo appetitur, appetitur propriissime per modum medii, et utilis; nam propria causalitas medii est, quod sit effectivum finis. Vel quia est pars ipsius integralis : quo pacto quilibet finis particularis, etiamsi in eo nullam efficientiam, aut utilitatem consideremus, appetitur propter finem universalem, qui est bonum satiativum coalescens veluti ex partibus integralibus ex omnibus finibus particularibus non ultimis. Unde quod sic appetitur propter aliud, quamvis sapiat conditionem medii, et ideo sæpe *medium* appelletur, non tamen proprie comparatur ad illud tanquam medium, sed tanquam finis particularis ad finem totalem, seu tanquam pars finis ad totum finem. Denique unum potest appeti propter aliud, non quia sit utile ad ipsum; aut quia sit ejus pars; sed quia infertur ex illo, et est ei connexum ratione participationis, et similitudinis, estque ejus quædam quasi extensio, et diffusio, qua ratione diximus disp. præcedenti dub. 5 omnes creaturas amari a Deo, et ab habente charitatem immediate propter ipsum Deum tanquam propter finem. Quod autem sic appetitur propter finem, neque appetitur proprie loquendo tanquam medium ad ipsum, nec sicut finis partialis propter finem totalem, sed sicut objectum secundarium illatum ex primario, et cum illo connexo, modo dicto : vel ad summum tanquam secundarius finis, in quo primarius participatur, et per quem diffunduntur juxta dicta dub. cit. n. 74.

Secundo nota, quod si de electione proprie, et in rigore loquamur, secundum quod ab intentione, et ab aliis actibus distinguitur, objectum ejus proximum, et specificativum non est quodcumque bonum appetibile propter aliud, sed appetibile per modum medii, et utilis, ut dis. 1 dub. 4 vidimus. Et ratio est perspicua : nam sicut quia intentio ex se tendit ad finem, intentio proprie dicta debet immediate versari circa finem proprie dictum : ita quia electio ex se tendit ad media, electio proprie sumpta debet versari circa id, quod proprie sit medium, atque adeo utile. Ex quo fit, neque actum, quo finis particularis appetitur propter finem universalem, neque illum, quo creaturæ per charitatem diliguntur immediate propter Deum, proprie esse electionem : nam cum nullum ex his objectis appetatur per modum utilis; sed vel tanquam finis partialis propter totalem, vel tanquam finis secundarius propter primarium, actus, qui ad illum terminatur, potius est quædam intentio secundaria, aut partialis, quæ ex subordinatione ad primariam terminatur ad appetendum finem partialem propter totalem, aut finem secundarium propter primarium; quam electio proprie dicta, de cujus ratione est, terminari ad utile ut utile. Alia observatio.

18. Ex his constat, quod si loquamur de finibus intermediis, secundum quod appetuntur propter ultimum finem, sive particularem, qui est Deus, sive universalem qui est bonum satiativum actus, qui ad illos

los terminatur, non est proprie electio, sed quædam intentio particularis, vel secundaria. Et ita ob hanc rationem non est necesse ad hoc, ut appetantur propter se, et propter aliud, terminare illos duos actus intentionis, et electionis, qui in 2 confirmatione proponuntur. Nam tota illa appetibilitas est objectum intentionis; et nihil est in ea, quod ad electionem proprie dictam pertineat. Quare quod attinet ad hujusmodi fines prædicta confirmatio locum non habet.

Replica. Sed dices, saltem erit necessarium, ut quilibet finis non ultimus terminet duplicem actum intentionis, alterum ut est appetibilis propter se, et alterum ut est appetibilis propter finem ultimum. Enervatur. Respondetur negando antecedens : quoniam prædictum finem esse appetibilem propter se, et propter ultimum, non est duplex appetibilitas; sed una, et eadem, quæ utramque rationem includit. Nam sicut causalitas causæ secundæ efficientis adæquate sumpta non solum dicit influxum in effectum, sed dependentiam ipsius causæ secundæ a causa prima; et seclusa qualibet ex his rationibus non remanet causalitas causæ secundæ : ita appetibilitas, et causalitas finis non ultimi, essentialiter involvit, et quod sit appetibilis propter se, et quod in hac appetibilitate subordinetur fini ultimo. Et ideo si deficiat aliqua ex his rationibus, non potest intelligi appetibilitas finis non ultimi. Unde prædictæ rationes non constituunt duo appetibilia, quæ possint esse objecta duplicis intentionis. Dato vero esse distinctas appetibilitates, sufficeret essentialis connexio, et subordinatio, quæ est inter eas, ut unico actu intentionis attingerentur. Si enim subordinatio inter fines realiter distinctos, satis est, ut uno actu plures simul intendantur, ut n. 1 ex D. Thom. vidimus : quæ ratio obstare poterit, ut duplex illa appetibilitas essentialiter subordinata, et identificata, eodem actu intentionis simul appetatur?

Universalis solutio confirm. 19. Cæterum quia assertio nostra non solum intelligenda est de finibus intermediis in collatione ad ultimum, sed etiam de ipsis finibus intermediis collatis inter se : ut dum appetimus unum propter alium : ex quibus eo ipso, quod uterque particularis sit : nullus videtur posse ordinari ad alterum, nisi per modum medii, et utilis. Respondendum adhuc est prædictæ confirmationi cum N. Cornejo ubi supra posse eumdem actum entitativum exercere formaliter munus intentionis, et electionis, et utriusque denominationem suscipere quando in objecto talis actus cum aliqua subordinatione concurrunt propria delectabilitas, aut honestas, et utilitas ad alium finem, ut sæpe sæpius accidit. Neque hoc videri debet difficilius, quam quod eadem actio entitative, v. g. scissio artificiosa, procedat ab instrumento, puta a serra, ut agente, cum virtute propria, et per modum causæ principalis; tum per virtutem receptam ab agente principaliori, et sic per modum instrumenti, in quo nullus invenit repugnantiam. Ut enim sæpe diximus, ita se habent *appeti propter se* ratione propriæ honestatis, vel delectabilitatis, *et appeti propter aliud* ratione utilitatis : sicut agere a se ratione propriæ virtutis; et agere motum a causa secunda particulari per ejus virtutem. Quare si hoc potest unica actione fieri, non est cur illud exigat plures actus.

Nec refert, si urgeas, intentionem et electionem pertinere ad distinctas species; ergo non possunt esse idem numero actus : nam quæ differunt specie a fortiori debent distingui numero. — Respondetur, etiam actionem et passionem pertinere ad distincta genera et nihilominus sunt idem numero motus entitative, ut probant N. Comp. lib. 3 Phys. disp. 17 q. 2, et eadem numero qualitas, v. g. calor potest simul pertinere ad speciem dispositionis et ad speciem passibilis qualitatis, ut ex Philos. observat recte D. Th. infra q. 49 art. 2 ad 1 ; ita ergo dicendum est, quod licet intentio et electio ad diversas species pertineant, possunt in eodem num. actu conjungi cum sola distinctione formali. Replica. Diluitur.

DUBIUM II.

Utrum intermedia respectu anteriorum exerceant proprie rationem finis?

Institutio hujus dubii eo tendit, ut doctrina in præcedenti stabilita ad speciales fines intermedios, in quibus potest esse major difficultas, applicetur. Hujusmodi autem sunt, quæ absolute dicuntur *intermedia* : quorum naturam oportet primo loco breviter explicare.

§ I.

De quibus intermediis difficultas procedat.

Cum ea sit intermedii natura, ut inter duo extrema versetur : quoties ad assequendum aliquem finem plura media ordinantur, omnia, quæ cadunt inter primum et ipsum finem, *intermedia* dicuntur : ut si ad sanitatem comparandam, v. g. ordinetur extenuatio humorum et ad extenuationem purgatio, ad purgationem potio medicinalis et ad hanc ejus confectio, priusque ad eamdem conficiendam herbarum collectio, etc. in quorum quolibet duplex respectus considerari debet; alius ad media antecedentia, quæ ad ipsum ordinantur et ad actum voluntatis, quo propter ipsum appetuntur et alius ad subsequentem finem, ad quem deservit. Et quamvis ratione hujus posterioris respectus perspicuum sit nullum illorum exercere rationem finis; quin potius talis respectus est propriissima ratio medii; remanet tamen non parva difficultas, an ratione prioris vera ratio finis eis conveniat.

Divisio intermediorum. Quod, ut melius intelligatur, animadvertendum est, intermedia prædicta esse in duplici differentia; quædam enim sunt, quæ per se primo exprimunt sufficientem honestatem, aut delectabilitatem, ratione cujus etiam si ad alium finem particularem non ordinentur, possunt appeti propter se, et quæ simul ratione ejusdem honestatis, vel delectabilitatis fundant utilitatem et conducentiam ad alium finem particularem magis ultimum, in quem possunt ab operante referri; ut cum aliquis, v. gr. appetit bonum humilitatis propter bonum pœnitentiæ et hoc rursus propter bonum religionis, quod adhuc ordinat ad bonum obedientiæ, vel justitiæ legalis; quolibet enim ex istis bonis etiamsi præscindamus utilitatem ad aliud, affert per se primo propriam honestatem, propter quam est appetibile et simul ratione talis honestatis fundat conducentiam ad alium finem, propter quæ potest appeti. Et de similibus intermediis ostensum est dub. præced., etiam cum propter aliud appetuntur, conservare respectu antecedentium rationem finis.

21. Alia sunt intermedia, quæ seclusa, aut præcisa utilitate ad aliud, nullam per se exprimunt appetibilitatem : et ideo cessante fine, ad quem ordinantur, non habent in se unde desiderentur. Hujusmodi sunt quæ diximus ordinari ad sanitatem, ut extenuatio humorum, deambulatio, aut purgatio, potio, ejus confectio, etc. Inter quæ etiam enumerat Aristot. 1 Ethic. cap. 7. Divitias, fistulas, et alia instrumenta, quæ ad ministerium humanæ vitæ necessaria, vel utilia esse solent : uti calamus, cultellum, penicillum et similia. Quorum acquirendorum gratia plura fieri solent : nec tamen si secludamus conducentiam ad finem, propter quem quæruntur, remanet in eis (saltem per se, et quatenus intermedia sunt) propria aliqua appetibilitas. Et hæc sunt quæ ad præsens dubium spectant, et quæ proprie absolute *intermedia* vocantur. Illa vero priora quamvis reipsa sint, et non incongrue appellentur *fines intermedii*, non tamen absolute dicuntur *intermedia* : eo quod nomen *intermedii* absolute prolatum plus exprimit de ratione medii, quam de ratione finis : sed appellantur *fines non ultimi*, magis, vel minus proximi, aut remoti. De quibus intermediis procedat dubium.

Consulto vero diximus in prædictis intermediis non remanere appetibilitatem, si secludamus conducentiam ad finem, etc. Quia an ipsa eorum utilitas fundet, vel secum afferat aliquam aliam appetibilitatem essentialiter cum illa connexam, et ab ea dependentem, ratione cujus propter se appetantur, et anteriora media ad illa ordinentur? in processu dubii examinandum est. — Addimus etiam *saltem per se, et quatenus intermedia sunt;* quia non refert prædicta intermedia aliunde habere aliquam delectabilitatem, et honestatem, quoties talis delectabilitas, aut honestas per accidens se habet, et quasi extranee ad eorum utilitatem, ut cum contingit potionem medicinalem esse sapidam, ratione cujus ultra conducentiam ad sanitatem, habet, quod delectet gustum : aut cum ratione amaritudinis affert secum honestatem mortificationis. Talis namque delectabilitas, aut honestas non convenit prædictis intermediis per se, et quatenus intermedia sunt, sed conjungitur cum eis per accidens, et omnino de materiali, et ideo quod attinet ad præsens, non est magis de ea curandum, quam si ibi non esset. Quare intermedia, in quibus reperta fuerit, non idcirco excludentur ab instituto nostri dubii, quamvis nec sit de illa curandum, sed ab ea omnino abstrahendum.

§ II.

§ II.

Vera sententia testimoniis D. Thom. et Arist. demonstratur.

1 assertio. 22. Dicendum est ergo intermedia prædicta in ordine ad anteriora media, et ad actum voluntatis, quo appetuntur, exercere veram rationem finis. Hanc assertionem docent plures ex his, quos dub. præcedenti retulimus : ut ex antiquis Ægid., Gabriel, et O'Kam, et ex discipulis D. Thom. Ferrar., Alvar. et N. Cornejo locis ibi citatis. Et illam supponere videntur Medina, Curiel, Valent. et alii, qui concedunt plures fines intermedios ex natura rei subordinatos. Nam subordinatio ex natura rei inter plura intermedia, vix nisi in his, de quibus loquimur in hoc dubio, poterit reperiri. Consentit etiam Fonseca 5 Metaph. c. 2 in expositione textus littera *M*, quamvis postea q. 10 sect. 2 in oppositum inclinare videantur. Et ex parte Lorca in præsenti disp. 6 ubi intermediis tribuit causalitatem finis inadæquatam : nempe, quod alia appetantur propter ipsa : non autem, quod ipsa appetantur propter se. Nostram etiam assertionem, ut probabilem, et in via D. Thom. omnino certam tenet Ægid. a Præsentat. lib. 1 q. 10 artic. 3 § 5 et alii. Et hæc sane fuit mens Aristot. 1 Ethic. c. 7 cujus verba num. 1 retulimus, nam postquam dixit esse plures fines, ex quibus quosdam ob alios expetimus, posuit exemplum, ut *divitias, fistulas, instrumentaque omnia* : quæ sunt nostra intermedia.

Aristot. Deinde 5 Metaph. c. 2 statuit causam quatuor modis dici. Et postquam enumeravit materialem, et efficientem, accedens ad finalem sic ait : *Amplius, ut finis hoc autem est, quod est cujus causa, ut ambulandi sanitas; nam quare ambulavit? dicimus ut sanetur; et dicentes ita putamus reddidisse causam : et quæcumque movente alio fiunt infra finem, ut attenuatio, aut purgatio, aut pharmacia, aut organa, etc.* D.Thom. ubi Angel. Doct. sect. 2 sic ait : *Quarto modo dicitur causa finis; hoc autem est, cujus causa aliquid fit, sicut sanitas est causa ambulandi. Et quia de fine videbatur minus, quod esset causa, propter hoc, quod est ultimum non esse, ideo specialiter probat de fine, quod sit causa. Nam hæc quæstio quare, vel propter quid, quærit de causa. Cum autem quæritur quare, vel propter quid quis ambulat? convenienter respondentes dicimus, ut sanetur; et sic respondentes opinamur reddere causam. Unde patet, quod finis est causa. Non solum autem ultimum propter quod efficiens operatur, dicitur finis respectu præcedentium, sed etiam omnia intermedia, quæ sunt inter primum agens, et ultimum finem, dicuntur finis respectu præcedentium. Et eodem modo dicuntur causa, unde principium motus respectu sequentium; sicut inter medicinam, quæ est primum agens in hoc ordine, et sanitatem, quæ est ultimus finis sunt ista media, scilicet attenuatio, quæ est propinquissima sanitati in his, quæ superabundant in humoribus, et purgatio, per quam acquiritur attenuatio, et pharmacia, idest medicina laxativa, et ex qua purgatio causatur, et organa, idest instrumenta, quibus medicina, vel pharmacia præparatur, et ministratur. Hujusmodi etiam omnia sunt propter finem, et tamen unum eorum est finis alterius; nam attenuatio est finis purgationis, et purgatio pharmaciæ.* Hæc divus Thomas exponens Philosophum.

Nec minus clare pro nostra sententia loquitur uterque 2 Physic. cap. 3, ubi fere eadem verba repetit Aristot. et in ultimis Aristot. secundum translationem antiquam sic ait : *Et quæcumque jam movente alio intermedia sunt finis, ut sanitatis; macies, aut purgatio, aut potiones, aut organa*, superque divus Thomas : *Addit* (inquit) *quod omnia,* D.Thom. *quæ sunt intermedia inter primum modum, seu ultimum finem, omnia sunt quodammodo fines; sicut medicus ad sanitatem inducendam extenuat corpus; et sic sanitas est finis maciei; maciem autem operatur per purgationem, purgationem autem per potionem, potionem autem præparat per aliqua instrumenta; unde omnia hæc sunt quodammodo finis.* (Addit quodammodo, quia licet veri, et proprii, sunt tamen fines imperfecti, ut infra dicemus) *nam macies est fines purgationis, et purgatio potionis, et potio organorum, et organa sunt fines in operatione, vel inquisitione organorum. Et hoc inducit ne aliquis credat, quod solum id, quod est ultimum, sit causa, sicut cujus gratia propter hoc, quod hoc nomen finis ultimum quoddam videtur esse. Est igitur omnis finis ultimum, non simpliciter, sed respectu alicujus.* Eamdem sententiam docet D. Thom. aliis quamplurimis in locis, quæ dub. præced. num. 1 citavimus, præsertim vero 3 cont. Gent. c. 2 ratione 2, sic habet : *Omnia intermedia inter agens, et ultimum finem, sunt fines respectu priorum, et principia activa, respectu sequentium.*

23. Quæ testimonia saltem, quod attinet ad D. Thom. adeo sunt perspicua, ut ipsi adversarii fateantur Ang. Doctor. contra se, et pro nobis stare. Quod vero attinet ad Arist. concedunt Vasq. et Ægid. a Præsent. duo posteriora esse extra rem. Quia (inquiunt) sensus illorum verborum, *et quæcumque movente alio intermedia, sunt finis,* non est, quod intermedia sint fines, seu habeant rationem finis : sed quod sunt, et fiunt gratia finis : nam ly *finis* non est in casu nominandi, sed gignendi. Et ita colligunt ex textu græco, *quem mea quidem sententia* (ait Vasq.) *omnes translationes melius vertere potuerunt.* Ipse vero reddens verbum pro verbo sic transfert : *Et quæcumque movente alio intermedia* (supple *sunt*), *fiunt ipsius finis* (supple *causa*), suppleri enim debet vox ἕνεχα latine causæ, vel gratia, quam sæpius præmiserat Arist. et stylo suo laconico ibi prætermisit : cui interpretationi favere etiam videtur, quod statim sequitur in genitivo : *ut sanitatis macies*, etc. Nam idem casus esse debet ly *finis*, et ly *sanitatis;* eritque legitimus sensus, vel quod omnia illa intermedia, nempe macies, purgatio, etc. sunt alicujus finis, scilicet sanitatis : vel quod sicut macies est alicujus sanitatis, sic prædicta intermedia habent esse alicujus finis. Colligunt quoque id ex verbis sequentibus, ubi Philosophus, ut rationem redderet priorum verborum, subdit : *Omnia enim hæc finis gratia sunt.* Sane ad ostendendum intermedia esse fines, non erat congrua ratio, quod sunt, vel fiunt gratia finis, cum potius ex hoc habeatur esse dumtaxat media, et fieri propter finem.

Sinistra lectio Aristotel.

Rejicitur.

Verum enim vero cum Aristotelis testimonia non minus bene, imo longe melius ab Angelico Doct. ejus interprete fidelissimo, quam a prædictis auctoribus examinata, perpensa, et penetrata fuisse existimare debeamus, merito ipsius interpretationem credimus esse omnium adæquatissimam, ac proinde cæteris præferendam. — Jam vero, quod attinet ad casum illum *finis* an sit nominandi, vel gignendi, non multum refert, nec expositio Ang. Doct. ex eo dependet, ut statim videmus. Mirum tamen est, velle Gabrielem Vasq. ut novam ejus versionem omnibus antiquioribus præferamus. Præsertim cum sit valde contingens in ipso græco codice, ex quo transcripsit a tempore translationis antiquæ, quam secutus videtur D. Thom. errorem aliquem irrepsisse, apparereque nunc in genitivo, quod ab Arist. positum fuit ut nominativum.

Vera lectio textus Arist.

Nec lectioni D. Thom. dissonat series contextus, et quod post verba illa *quæcumque movente alio intermedia sunt finis,* additur immediate in genitivo, ut *sanitatis macies, aut potio,* etc. Nam formalissimus sensus est non quod intermedia sunt aliquid finis, qui est sanitas, aut quod sunt gratia finis, eo modo, quo macies est gratia sanitatis : sed quod licet sint veri fines, non sunt fines absoluti, et impendentes ab alio fine ejusdem ordinis, sicut est sanitas : sed sunt fines ut ipsius sanitatis : id est, qui in sua finalizatione a sanitate, ut a fine ultimo illius ordinis dependent : atque adeo sunt tali modo fines, ut simul sint media; sine eo, quod illud possit ab hoc præscindi. Cum vero prosequitur textus, *macies, aut purgatio, aut organa,* est sane concisa, et eliptica oratio : et in ea assignat Philosophus, quæ sint illa intermedia, quæ asseverat esse fines, ut sanitatis, quasi apertius diceret : *hujusmodi intermedia, quæ appellavi fines, ut sanitatis sunt macies, purgatio, potio, etc.* Quare dum subdit : *Omnia hæc finis gratia sunt*, reddit rationem, non primæ propositionis, videlicet, quare *intermedia sint finis, ut sanitatis :* sed secundæ, nimirum, quare inter prædicta intermedia numerantur, *macies, potio, et organa*; nam hujus optima ratio est, quod omnia hæc sunt gratia finis, scilicet sanitatis, siquidem eo ipso debent mediare inter ipsam sanitatem, et agentem, qui eam intendit : ac proinde debet eis convenire natura, et conditio intermediorum, et ad hoc deservit immediate prædicta causalis.

Et sane juxta expositionem adversariorum talis causalis superfluit : quia si illa propositio : *Et quæcumque movente alio intermedia sunt finis,* debet ita intelligi, ut ly *finis* sit in casu gignendi, ac proinde, ut suppleri debeat *causa*, vel *gratia*, et sit sensus, quod intermedia sunt, vel causa finis, ut Vasquez, et Ægid. contendunt, ut quid adderet Philosophus : *Hæc omnia finis gratia sunt*, nisi ut probaret idem per idem, et superflue repeteret? Amplectenda igitur est nostra expositio.

Adaptantur prædicta testimonia alia via.

24. Quamvis autem hac via incedendo perspicuum sit testimonia Aristot. congruentissime adduci pro nostra sententia : et omnia, quæ Vasq. et Ægid. contra expositionem Angelic. Doct. objiciebant, facile corruant : non tamen prædicta expositio alligata est ad hoc, quod casus ille, de quo

quo erat dissidium, sit nominativus, vel genitivus : sed in ipso contextu in verbis antecedentibus habuit D. Thom. in utroque loco sufficiens fundamentum ad Philosophum sic interpretandum, et subintelligendum prædictum nominativum, sicut intellexit 4 Metaph. ubi in nulla translatione talis casus habetur. Et ideo quidquid circa hoc dicatur, et quamcumque versionem sequamur, optime quadrat ejus expositio. Quod facile animadvertet, qui seriem contextus utriusque testimonii accurate perspiciat. Nam postquam in prioribus verbis statuit Aristot. dari quartum genus causæ, quæ dicitur finis, *amplius ut finis*, et hanc diffinivit, quod est *cujus causa* (intellige) *fit aliquid*, procedit, ut explicet qui sint hujusmodi fines, seu quibus in rebus ratio causæ finalis a se diffinitæ inveniatur : et cum primum exemplum posuisset in sanitate, cujus causa fit deambulatio : *ut ambulandi sanitas*, reddidissetque pro ratione, *quia interroganti, quare ambulavit? dicimus ut sanetur : et dicentes ita, putamus reddidisse causam;* adjungit immediate in 5 Metaph. juxta translationem Argiropyli : *Et quæcumque alio movente inter ipsum, et finem fiunt, ut intermedium, sanitatemque macies, aut purgatio, aut instrumenta.* Utrobique autem ne sensus maneat omnino imperfectus, hæc posterior clausula conjungi debet cum prima, in qua positum fuit exemplum de causa finali in sanitate : nam revera omnia illa verba *quæcumque movente alio*, etc. nihil aliud continent nisi ampliationem, et extensionem prædicti exempli ad alios fines minus notos, cujusmodi sunt omnia intermedia ad ipsam sanitatem, videlicet attenuatio humorum, purgatio, etc. in quibus non ita ad sensum apparebat, quod essent fines.

Quod melius patebit, si secernamus claritatis gratia clausulam illam interjectam immediate ante prædicta verba, in qua redditur ratio, quare sanitas sit causa ambulationis : quod sine periculo variationis sensus optime fieri potest, remanebitque series contextus in hunc modum : *Amplius* (supple *dicitur causa*) *ut finis : hoc autem est, quod est cujus causa : ut ambulandi sanitas : et quæcumque movente alio fiunt infra finem* (seu ut alia translatio) *quæcumque inter movens, et finem media fiunt, ut attenuatio, aut purgatio*, etc. intellige, *sunt etiam cujus causa, sicut est sanitas*. Nisi enim exemplificatio ad omnia se extendat, et hæc posterior clausula, quæ agit de intermediis cum prima, quæ agit de sanitate, connectatur, ut sit sensus omnia prædicta, scilicet sanitatem, et intermedia esse id *cujus causa*, posterior clausula non rem, neque reddet sensum perfectum, ut consideranti patebit, imo non erit supra quod cadat causalis, quæ sequitur : *hæc namque omnia finis causa fiunt.*

25. Nec refert, quod prædicta causalis non videtur reddere rationem, quare intermedia sint fines : cum potius in ea dicatur, quod fiunt causa finis. Nam Philosophus his verbis vel non reddit immediate rationem, quare prædicta intermedia sint fines, sed quare inter ea, quæ fiunt infra finem, atque adeo inter prædicta intermedia, attenuatio, purgatio, et pharmacia annumerentur, ut n. 22 tetigimus : hujus enim optima ratio est, quod omnia hæc fiunt causa finis. Vel voluit ostendere, omnia prædicta esse fines, non quomodocumque, sed intermedios, et subordinatos sanitati tanquam ultimo fini in illo ordine : et id optime habetur, ex eo quod ab agente fiant non præcise propter se, sed causa ipsius sanitatis.

Neque etiam refert, si objicias cum Ægidio, quod juxta hanc explicationem non solum intermedia, sed etiam primum medium haberet rationem finis : siquidem Arist. loquitur de omnibus, quæ fiunt inter agens, et finem : hoc autem manifeste est falsum : nam propter primum medium nihil est, quod appetatur; et sic non est respectu, cujus rationem finis exerceat. — Respondetur enim primum medium esse ipsam operationem agentis propter finem ; unde sicut hæc operatio proprie non mediat inter agens, et finem, sed tenet se omnino ex parte agentis, quod in ratione talis constituit, nec ponit in numero cum ipso ; ita nullum ex his, quæ inter agens, et finem mediant, de quibus loquitur Arist. habent rationem primi medii ; sed omnia supponunt primum medium, scilicet prædictam operationem. Objectio. Diluitur.

§ III.

Eadem sententia ratione fulcitur.

26. Deinde probatur nostra assertio ratione. Quoniam ad veram, et formalem rationem finis sufficit, ut aliquid fiat gratia ipsius, seu propter illum appetatur; hæc est enim finis diffinitio desumpta ex Arist., sed hoc habet intermedia, de quibus loqui- Ratio assertionis.

mur; ergo convenit illis vera ratio finis. Minor, quæ solum indiget probatione, suadetur; nam sicut in quolibet ordine omnia media, seu intermedia ordinantur ad finem ultimum illius ordinis, et ob id omnia fiunt, et appetuntur propter ipsum : ita ad primum intermedium ordinatur primum medium, et utrumque ad intermedium secundum, et sic de aliis; eodemque ordine unum appetitur, et fit propter aliud, et illud propter aliud usque ad ultimum. Quod in arte medicinæ exemplo ab Arist. et D. Thom. repetito, facile potest explicari. Etenim sicut omnia, quæ medicus successive ordinat ad acquirendam sanitatem; uti est collectio herbarum, potio medicinalis ex eis confecta, purgatio, quæ fit media tali potione, extenuatio humorum, quæ fit per purgationem, etc. ordinantur ad ipsam sanitatem, et ideo omnia fiunt ipsius gratia, appetunturque propter illam : sic ex prædictis mediis, collectio herbarum fit, et appetitur propter conficiendam potionem, et potio propter purgationem, purgatio vero propter humorum extenuationem; et sicut, quod fuerit posterius, semper dependet a priori, et habet esse ab illo in genere causæ efficientis : ita semper quod est prius, ordinatur ad posterius, dependetque ab eo in genere finis.

1 confirm. Confirmatur : nam illud est vere, et proprie finis, per quod respondetur ad interrogationem *propter quid;* hac enim ratione ostendit Arist. sanitatem esse causam finalem deambulationis : quia quærenti *propter quid infirmus deambulet?* respondemus, *ut sanetur : et ita respondentes* (inquit Philos.) *putamus reddidisse causam :* sed interroganti *propter quid fiat collectio herbarum?* legitime respondetur, *propter conficiendam potionem :* et eodem modo quærenti *propter quid fiat potio?* optime dicitur : *propter humorum attenuationem, vel purgationem :* ergo unumquodque ex his respectu priorum exercet proprie rationem finis.

2 confirm. 27. Confirmatur secundo : id, a quo aliud dependet in genere causæ finalis, exercet erga illud rationem finis, ut est per se notum : sed priora media dependent a posterioribus in prædicto genere : ergo, etc. Minor quoad aliquod genus dependentiæ a nemine negatur. Quod autem prædictum genus sit causæ finalis, constat : Tum a sufficienti enumeratione; quia neque est causæ efficientis (potius enim in hoc genere secundum medium pendet a priori) neque etiam est materialis aut formalis, ut ex se liquet. Tum etiam, quia unum intermedium ab alio solum posset dependere, vel sicut a medio ad ipsum : vel sicut ab ejus fine : at certum est, dependentiam prioris medii a posteriori non esse, ut a medio ad ipsum : ergo debet esse sicut a fine.

Confirmatur denique : nam respectu cujuslibet medii debet assignari aliquis finis proximus, qui immediate terminet, et specificet ejus utilitatem : sed respectu primi medii ad sanitatem, puta potionis medicinalis hujusmodi finis non est ipsa sanitas, quæ est finis ultimus in illa serie : ergo debet esse aliquod ex intermediis : illud nimirum, quod immediate subsequitur ad potionem, et ad quod immediate illa deservit scilicet humoris attenuatio. Major, et consequentia constant : minor vero probatur : nam ille est finis omnino proximus cujuslibet medii, in quem proxime influit, et ad quem ejus utilitas proxime conducit : at potio non est proxime utilis ad sanitatem, nec proxime in illam influit, sed media attenuatione humoris, ita ut si hanc attenuationem non efficeret, nullam haberet convenientiam ad sanitatem : ergo finis illius omnino proximus non est sanitas, sed prædicta attenuatio. Præterea medium, et finis omnino proximus debent inter se immediate proportionari, debetque sicut medium a fine in genere finis, ita finis a medio in genere efficientis immediate pendere : unde ille erit finis proximus cujuslibet medii, cui tale medium immediate commensuratur, et in quem immediate effective influit : sed potio non commensuratur cum sanitate, neque influit immediate in illam, sed media attenuatione : ergo hæc, non vero sanitas est finis illius immediatus. Ultima confirm.

Adde, quod potio non amittit suam utilitatem, et suam efficientiam in ratione medii, ex eo quod aliquando non influat in sanitatem, si tamen sufficienter influit ad humorem expellendum. Non enim dicenda est inutilis potio, quæ hunc posteriorem effectum sufficienter præstat, quamvis non præstet illum priorem : ergo finis proximus, per ordinem ad quem dicitur utilis, et a quo utilitas hæc specificatur non est sanitas, sed prædicta expulsio : alioqui ubi impediretur sanitas, utilitas potionis (saltem in actu exercito) omnino tolleretur.

§ IV.

§ IV.

Præcluditur responsio Gabrielis Vasquez.

1 evasio. 28. Occurrunt adversarii huic nostræ rationi : quod licet voluntas cum appetit plura intermedia subordinata, velit unum illorum esse, aut fieri propter aliud, quatenus vult unum ordinari, et deservire ad comparandum aliud ; non tamen proprie loquendo unum vult propter aliud : quia hæc posterior locutio denotat, quod velit unum, quia vult aliud, atque adeo volitionem unius esse causam volendi aliud : ad quo necessaria erat in illo prius volito, ultra appetibilitatem utilis, quæ est appetibilitas medii, aliqua appetibilitas absoluta honesti, aut delectabilis, ratione cujus possit exercere causalitatem importatam per particulam *propter*, quam in intermediis, de quibus loquimur, supponimus non reperiri. Ita Vasquez disput. 4 cap. 4. Quam evasionem confirmare nititur ex Angel. Doct. 1 p. q. 19 art. 5 et 1 cont. Gent. c. 86 et 87 ubi docet, quod cum dicimus Deum velle unam creaturam propter aliam non est sensus velle unam, quia vult aliam ; sed solum velle unam esse propter aliam, seu ut sit alia. Quod ideo S. Doct. asseruisse putat Vasq. quia omnes creaturæ respectu divinæ voluntatis, habent se, ut media inter se ordinata ad divinam bonitatem, quæ est ultimus finis : ita ergo dicendum erit de quibuslibet intermediis, quoties omnia ad alium finem ordinantur.

Vazq.

Ad 1 confirmationem ex doctrina ejusdem auctoris, et aliorum posset responderi particulam *propter* quoties refertur ad intermedia non importare proprie loquendo causalitatem finalem, aut respectu prioris medii, aut respectu voluntatis : quasi voluntas ab uno intermedio moveatur ad volendum aliud : sed significare dumtaxat ordinem prioris medii ad finem per intermedium. — Ex quo ad secundam, et tertiam dici posset unum intermedium non dependere ab alio posteriori tanquam a causa, neque efficienti, neque finali, sed omnia ordine quodam dependere a fine.

Impugnatur. 29. Sed hæc solutio non satisfacit : Tum quia falso dicitur veritatem illius locutionis *velle unum propter aliud* necessarium esse volitionem unius esse causam volitionis alterius. Nam Deus propriissime dicitur velle creaturas propter se tanquam propter finem ; et tamen volitio sui non est ei causa volendi creaturas, cum sit una, et eadem simplicissima volitio, quæ secundum nullam sui rationem potest habere causam. De quo videndus est D. Thom. 1 p. q. 19 art. 5, et quæ nos ibid. circa secundam conclusionem adnotavimus. Tum etiam, quia esto ad prædictam locutionem requireretur id, quod ait Vasquez, non idcirco desineret habere locum in intermediis. Nam revera sicut volitio sanitatis, verbi gratia, est causa volitionis purgationis, eo quod ex amore illius movetur infirmus ad appetendum istam : ita volitio purgationis est causa volitionis potionis. Unde hæc est legitima causalitas : *quia infirmus vult purgationem, vult potionem.* Quod adeo verum est, ut etiamsi infirmus vellet sanitatem, si tamen non vellet purgationem, ad quam potio medicinalis deservit, non vellet prædictam potionem : ergo ob hanc rationem non debet intermediis denegari ratio finis.

Adde, satis esse ad efficaciam nostræ rationis, quod in toto rigore sit vera illa prima locutio, quam Vasquez admittit, nempe *quod voluntas appetit unum intermedium fieri, et esse propter aliud.* Nam eo ipso, quod voluntas sic velit ; et fiat sicut ipsa vult, verum est unum intermedium fieri, et esse propter aliud, ac proinde hoc posterius esse talis conditionis, ut aliud fiat propter ipsum. Quod, et nihil amplius postulat in toto rigore diffinitio finis.

Neque id, quod in sui favorem adducit ex D. Thom. ei favet : nam Angel. Doct. non idcirco negat Deum velle unam creaturam proprie propter aliam, quia una non sit finis alterius : sed quia respectu volitionis divinæ, quoad activam terminationem, sicut nulla creatura potest habere rationem objecti formalis, ita nec rationem finis, ut disputatione præcedenti dub. 4 explicuimus. Cum quo stat, quod sicut ex parte ipsarum creaturarum Deus vult unam esse propter aliam, sic etiam vult unam esse finem respectu alterius. Unde potius ex hac doctrina D. Th. nostra roboratur.

Neque etiam est alicujus roboris solutio, quæ adhibetur confirmationibus : nam particula *propter* non importat purum respectum, sed veram, et realem causalitatem : et ideo ubi hæc non datur, quamvis detur ordo unius ad aliud, non habet locum prædicta particula : non enim dicimus unum relativum esse propter aliud, quamvis dicat ordinem ad ipsum ; quia unum non est causa alterius, sed sunt simul natura : imo si proprie loquamur, particula *propter* non importat quamlibet causalita- Impugnatur solutio confirmationis.

tem, sed determinate dicit causalitatem finalem : et ita non dicimus *visionem esse propter colorem*, quamvis respiciat illam tanquam terminum, dependeatque ab eo in genere causæ formalis objectivæ, non nisi quia non dependet, ut a fine. Cum igitur de intermediis, ut ostendimus, verissime dicatur *unum esse propter aliud*, consequens est, dari inter ea non quemcumque ordinem unius ad aliud, sed ordinem medii ad finem, atque adeo verum influxum, et causalitatem finalem.

30. Deinde occurrunt alii, quod licet unum intermedium moveat ad appetendum aliud : ut attenuatio humorum ad sumendam potionem; non tamen id præstat ratione sui, aut in virtute propria, sed ratione, et in virtute finis principalis intenti, scilicet sanitatis : et ideo non tam dicendum est causa, ut aliud fiat propter ipsum, quam, ut fiat propter principalem finem. Unde proprie loquendo prædictum intermedium potius se habet, ut medium, per quod finis diffundit suam motionem ad priora media, quam, ut verus finis, qui per se moveat ad illa. Potestque hæc solutio roborari exemplo instrumentorum, quæ pertinent ad genus causæ efficientis (quibus intermedia per omnia assimilantur). Etenim cum agens principale ad eumdem effectum præstandum assumit plura instrumenta, et medio uno movet ad aliud, ut cum medio ligno movet securim ad scindendum, non idcirco aliquod ex prædictis instrumentis efficitur causa principalis, vel amittit rationem instrumenti : quia licet unum moveat aliud, non id præstat in virtute propria, sed in virtute agentis principalis cujus causalitatem veluti defert ad posteriora instrumenta. Ita ergo proportione servata, philosophandum erit de intermediis quoties plura inter se subordinata ad eumdem finem ordinantur.

Præcluditur. Verum neque ista solutio (quamvis majorem probabilitatis speciem habere videatur) enervat vim nostræ rationis : potius enim exemplum, quod pro se adducit, doctrinam nostram confirmat. Quia juxta communem Thomistarum sententiam (quam probant N. Complut. lib. 2 Physicæ disp. 12 dub. 2) omnia instrumenta, quæ mediant inter agens principale, et ultimum effectum, taliter agunt, et movent unum ad aliud in virtute ipsius agentis principalis, quod in unoquoque eorum debet simul reperiri aliqua propria virtus activa per quam, et non per solam virtutem prædicti agentis primum instrumentum agit aliquid in secundum, et omnia simul cum eodem agente influunt aliquid proprium in ultimum effectum : atque adeo taliter unumquodque eorum exercet munus instrumenti, ut rationem causæ principalis non ex toto amittat. Si igitur servata proportione philosophandum est de intermediis (ut revera philosophandum esse existimamus) plane deducitur, quodlibet ex illis taliter movere in virtute finis principalis, et propter illum appeti, ut habeat simul bonitatem, et appetibilitatem sibi propriam, ratione cujus (quamvis semper cum dependentia a motione principalis finis) possit movere, et appeti propter se; necnon et alia propter ipsum.

31. Pro cujus majori intelligentia, et nostræ assertionis confirmatione animadvertendum est, quod ubi causa efficiens continet effectum producendum adæquate secundum omnes rationes, secundum quas petit produci, non indiget instrumentis ad operandum : ut patet in Deo, qui quoniam omnem effectum perfectissime continet, nullo instrumento indiget : licet aliquando utatur eis dignatione, qua vult associari sibi creaturas in operando, ob idque potest indifferenter quolibet instrumento uti. Tunc ergo causa efficiens indiget instrumento, quando effectus non continetur in ea complete, et adæquate, sed reperitur in illo aliquis gradus, modus, vel formalitas, quæ in virtute ipsius causæ non præexistit. Et ideo, ut producat talem effectum, indiget adjuvari per aliquod agens inferius talis conditionis, ut in eo illud, quod principali deest, præcontineatur; ac proinde, quod non solum deferat (ut sic dicamus) ejus causalitatem ad ultimum effectum, sed defectum illius suppleat, attingatque virtute propria illam formalitatem, modum, aut gradum, quem virtus principalis agentis nequit attingere. Atque ita contingit in agentibus creatis : quæ propterea ad determinatos effectus indigent determinatis instrumentis, sine quibus, vel cum aliis, vel nullo modo, vel non ita bene illos efficerent. Homo, v. g. utitur calamo ad scribendum, et penicilo ad pingendum, quibus uti non posset ad secandum : assumit vero securim ad secandum, quæ non posset assumi ad scribendum, nec ad pingendum. Et hoc non ob aliam rationem, nisi quia cum homo instrumentis utatur ex indigentia, et in auxilium (ut ita dicamus) suæ virtutis productivæ,

Animadversio.

ductivæ, illis dumtaxat potest uti, quæ prædictam indigentiam possunt supplere : atque adeo, quæ præter rationem principalis agentis habent ex se aliquam activitatem accommodatam ad naturam effectus, continentemque illum gradum, sive formalitatem, quæ in virtute principalis agentis non præexistebat. Quod in exemplis adductis quisque facile intuebitur.

Ex hac doctrina communiter recepta, satis liquet id, quod asseruimus : videlicet omnia instrumenta, quæ sunt inter agens præcipuum, et ultimum effectum, taliter operari in virtute prædicti agentis, et per modum instrumenti, quod simul agunt aliquid virtute propria, et ut causa aliquomodo principalis : ac proinde exemplum contra nos adductum in solutione, quam impugnamus, esse pro nobis. Imo ex eadem doctrina habetur, eodem modo philosophandum esse de intermediis, quoties plura ad eumdem finem ordinantur : ut ad sanitatem humoris attenuatio, potio medicinalis, instrumenta pharmacopolæ, quibus potio conficitur, etc. Et ratio est eadem utrobique : quamvis enim sanitas se sola moveat ad eligendum medium sibi immediatum : puta attenuationem, eo, quod hæc ad illam immediate conducit : non tamen potest movere ad eligendum remotum, scilicet potionem, nisi adjuvetur per attenuationem, ad quam potio immediate deservit, et cum ea conjungatur, ut unum integrum finem constituant : ergo cum attenuatio movet ad appetendam potionem, non movet dumtaxat in virtute sanitatis, aut præcise tanquam medium deferens ejus causalitatem ad aliud, sed etiam in virtute propria, ac proinde ut verus finis.

Additur. 32. Adde pro majori hujus confirmatione, ordinem in finibus recte considerari ex ordine agentium : eo quod agens, et finis sibi correspondent. In agentibus autem invenitur triplex gradus : scilicet agens universale, et primum, quod a nullo dependet : agens secundum principale, quod solum dependet a primo universali : et agens instrumentale, quod simul cum dependentia a primo, et universali, dependet etiam ab aliquo agente particulari, cujus est instrumentum : et in omnibus his reperitur, quamvis in diverso gradu, vera, et propria ratio causæ efficientis. Similiter ergo in finibus debet triplex gradus distingui, nempe finis universalis, et omnino ultimus, qui nulli subordinatur, sicut est bonum universale : et finis particularis principalis, qui ex natura rei solum subordinatur ultimo : cujusmodi est sanitas, et omnes qui independenter ab utilitate ad alium finem particularem, sunt propter se appetibiles. Ac denique finis proprie intermedius, qui licet ex natura rei ordinetur ad alium finem particularem, et independenter ab hac ordinatione non possit appeti, simul tamen habet ex se aliquam convenientiam, ratione cujus potest appeti propter se, et movere ad appetenda anteriora media propter ipsum. Et hæc erunt intermedia, de quibus agimus in hoc dubio.

Adde secundo, sed ultimam confirmationem pro assertione factam, semper manere in sua vi : quia cum finis principalis non terminet immediate habitudinem omnium mediorum, nequit esse respectu omnium illorum immediatus finis : et ita oportet, quod ex ipsis intermediis posterius exerceat rationem finis immediati respectu prioris, et sic de aliis usque ad primum : atque adeo oportet, quod cum unum movet ad appetendum aliud, præter motionem finis principalis moventis dumtaxat mediate, detur in unoquoque eorum propria appetibilitas, ratione cujus finalizet (ut sic dicamus) proxime, et immediate utilitatem antecedentis, et moveat proxime ad illud appetendum. Additur 2.

§ V.

Alia assertione difficultas plene expeditur.

33. Dicendum est secundo, supradicta intermedia non esse fines perfectos; sed valde imperfectos, et in genere finis quid diminutum. Hæc assertio, quæ est explicatio præcedentis, a nemine negatur : et ita superfluum esset aliquem in particulari pro ea recensere. Habetur autem expresse apud Philos. 1 Ethic. c. 7. Ubi postquam dixit esse aliquos fines, quos ob alios expetimus, scilicet intermedios, conclusit : *Perspicuum est non omnes fines esse perfectos.* Ubi D. Thom. lect. 9 sic ait : *Videntur autem esse plures gradus finium, quorum quosdam eligimus propter alios solum, sicut divitias, quæ non appetuntur nisi in quantum sunt utiles ad vitam hominis, et fistulas quibus canitur, et universaliter omnia organa, quæ non quæruntur nisi propter usum eorum; unde manifestum est, quod omnes isti fines sunt imperfecti.* Quod op- 2 assertio. Philos. D.Thom.

time explicat S. Doct. ex similitudine causæ finalis ad efficientem : nam in hoc genere reperitur triplex gradus agentium : aliud enim est agens perfectissimum, quod a nullo alio dependet, sicut est agens primum : aliud agens secundum principale, quod licet dependeat a primo, non tamen alteri agenti particulari subordinatur : et ideo quamvis non habeat omnimodam perfectionem, absolute dicitur *agens perfectum;* aliud denique est agens instrumentale, quod non solum a primo, et universali agente, sed etiam ab aliquo particulari necessario dependet; et ideo quamvis vero, et proprie rationem efficientis obtineat, est tamen in hoc genere diminutum, et imperfectum. Similiter ergo in genere finis aliquid est, quod nullo modo appetitur propter aliud, sicut finis ultimus; et hic est omnium perfectissimus. Aliquid vero est, quod licet ad hoc, quod appetatur, dependeat ab ultimo, non tamen dependet ab alio fine particulari, sed exprimit secundum se sufficientem honestatem, vel delectabilitatem, ratione cujus absolute est propter se appetibilis. Et hujusmodi finis, quamvis non pertingat ad summam perfectionem, quæ reperitur in ultimo, absolute tamen dicitur *finis perfectus :* tales vero sunt fines omnes non ultimi, de quibus dub. præcedenti diximus. Denique alius est finis ita imperfectus, ut in sua appetibilitate non solum dependeat ab ultimo, sed etiam ab aliis particularibus : eo, quod per se primo solum exprimit rationem utilis : et si habet aliquam delectabilitatem, aut honestatem, dependet ab utilitate, et ei quodammodo subordinatur. Hujusmodi autem sunt intermedia, de quibus agimus, quæ licet rationem finis attingant, participant illam valde imperfecte, et diminute.

Quæ sit imperfectio intermediorum in ratione finis.

34. Quæ autem sit hæc imperfectio intermediorum in ratione finis, diversi diversimode explicant. Fonseca namque ubi supra, Suar., Salas, et alii ex his, quos pro contraria sententia referemus, in eo putant consistere, quod non exercent veram, et rigorosam causalitatem finalem, sed impropriam, et valde metaphoricam : et ita solum dicuntur *fines* reductive, aut large, secundum quod nomen *finis* extenditur ad quemcumque terminum, etiam si causalitatem finalem non exerceat. Sed hæc intelligentia ex dictis in toto hoc dubio manet sufficienter impugnata : et ita necesse non erit pro illa rejicienda amplius immorari.

Alii, ut Lorca (cui in verbis consentire videtur Suar.) ex eo putant prædictos fines dici *imperfectos;* quia non sit de ratione finis, et esse appetibilem propter se, in quo consistit ratio ejus primaria; et quod alia appetantur propter ipsum, quæ est ratio secundaria, intermedia non utramque istam rationem, sed secundariam dumtaxat participant : et ideo solum habent esse fines incomplete, et inadæquate. Sed hæc etiam explicatio displicet : nam sicut proprietas non potest reperiri absque essentia, cujus est proprietas : ita ratio illa secundaria, quæ est sicut proprietas finis, non potest reperiri absque primaria : unde non stat intermedia habere rationem finis, quoad hoc, quod est *alia appeti propter ipsa*, et non quoad hoc quod est *appeti ipsa propter se.* Eo præsertim, quod hic locum habere debet commune axioma : *Propter quod unumquodque tale, et ipsum magis* : ergo si propter intermedia alia appetuntur, debent ipsa esse magis appetibilia, atque adeo propter se. Manifeste enim repugnare videtur, ut objectum, quod non habet sufficientem bonitatem, ut propter se appetatur, moveat voluntatem ad appetenda alia propter ipsum.

Verus dicendi modus.

Vera ergo intelligentia hujus rei desumitur ex doctrina Angel. Doct. quam num. præced. explicuimus : videlicet intermedia appellari fines imperfectos, quia dependent in finalizando non solum ab ultimo, et universali fine, sed etiam a finibus particularibus non ultimis, et ab utilitate, et conducentia ad ipsos. Unde quemadmodum instrumenta appellamus *agentia imperfecta*, non quia veram efficientiam non exerceant, sed quia in sua causalitate non tantum dependent a primo, et universali agente, sed etiam ab aliquo particulari, a quo moventur, et applicantur ad efficiendum : ita intermedia dicuntur *imperfecta* in genere finis, non quia veram, et propriam causalitatem finis, tam quoad rationem ejus primariam, quam quoad secundariam non exerceant : sed quia in prædicta causalitate dependent non-tantum a fine ultimo, et universali, a quo omnes alii fines non ultimi dependent, sed etiam ab aliquo fine particulari, et non ultimo, et ab utilitate ad talem finem. Spectat enim ad perfectionem finis, ut sit aliquid ultimum, et independens : unde eo magis aliquid recedit a perfectione finis, quo magis recedit a ratione ultimi, importatque dependentiam a pluribus. Atque adeo ille finis erit simpliciter imperfectus, qui non tantum supponit finem

finem simpliciter ultimum, sed etiam finem ultimum in qualibet serie, et ordine, sicut supponunt intermedia, de quibus loquimur. Nec necesse est in hujus assertionis explicatione, aut probatione immorari : quia suppositis illis, quæ pro præcedenti diximus, nulla circa eam potest esse difficultas.

§ VI.

Sententia adversa cum suis fundamentis, et eorum enodationibus.

35. Contrariam sententiam, videlicet intermedia, de quibus loquimur, non habere proprie rationem finis, defendit Vasquez in præsenti disp. 4 et eam, ut probabiliorem amplectitur Ægid a Præsent. lib. 1 q. 10 art. 3 § 4 et Greg. Mart. in præs. art. 4 dub. 2, quibus reipsa adhærent Montes. disp. 2 q. 1 n. 24 et 25, Suar. disp. 23 Metaph. sect. 6 et in præs. disp. 1 sect. 4 conclus. 1, Salas tract. 1 disp. 6 sect. 2 n. 28, Fonseca, et ex parte Lorca, quos supra retulimus : licet plures ex his in modo loquendi nobiscum convenire videantur. Et quamvis pro hac sententia a fortiori militent argumenta, quæ dub. præcedenti contra nostram adduximus, quia tamen ibi soluta sunt, non oportet illa rursus repetere. Probatur deinde ex Philosoph. lib. 1 Magnor. Moral. c. 2 ubi ait : *Bonorum alia sunt fines : alia non; quemadmodum sanitas quidem finis, atque sanitatis causa, scilicet medicina neutiquam finis est.* Et 8 Ethic. c. 2 postquam divisit bonum in honestum (quod absolute *bonum* appellat) jucundum, seu delectabile, et utile, subdit : *quare fit, ut amabilia sint ipsum bonum, et jucundum, ut fines.* Ubi ut vides, sub ratione finis, noluit comprehendere utilia : ac proinde, nec intermedia de quibus loquimur. Quod etiam docuisse videtur D. Thom. 1 Ethic. lect. 9 et 1 p. q. 5 art. 6 ad 2 ubi inquit : *Utilia dicuntur, quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur, ut sunt conducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ, etc.*

Vazq. Ægid. a Præs. Greg. Mart. Montes. Suarez. Salas. Fonseca. Lorca. 1 argum. Aristot. D. Thom.

Enervatur. Respondetur, hujusmodi testimonia solum convincere intermedia formaliter, et reduplicative in quantum sunt utilia, et appetuntur propter aliud (secundum quam rationem Philos. et D. Thom. de eis loquuntur) non esse formaliter fines, quod libenter admittimus : non tamen probat eadem intermedia simul cum utilitate non posse habere delectabilitatem aliquam, vel honestatem, ratione cujus possint appeti propter se, et alia propter ipsa : et hoc pacto exercere rationem finis. Itaque cum nos asserimus omnia intermedia simul esse media, et fines proprie dictos, non intendimus utrumque hoc convenire illis secundum eamdem omnino rationem : quia ratio medii, et ratio finis ubicumque reperiantur nequeunt non aliquo modo distingui : sed sensus est, quod in omnibus prædictis intermediis simul cum utilitate, per quam constituuntur formaliter in ratione medii, debet necessario reperiri aliqua delectabilitas, vel honestas per se appetita, et connexa cum utilitate, per quam in esse finis constituantur.

36. Objicies, quod etsi in aliquibus intermediis simul cum utilitate delectabilitas, vel honestas reperiatur; non tamen in omnibus; quæ enim delectabilitas excogitari potest in medicina amara, aut in missione sanguinis, aut in maceratione, et attenuatione humorum, aliisque similibus? a quibus si præscindamus, quod sunt utilia ad sanitatem, nihil erit per quod appetantur. Immerito igitur ad talem delectabilitatem recurrimus. Tum etiam, quod modo non agimus de intermediis : quæ simul cum utilitate habent propriam delectabilitatem, quatenus eam habent : sicut potio medicinalis potest habere delectabilitatem saporis : nam de his omnibus actum est dub. præced. et ideo talem delectabilitatem, ut quid accidentarium, a prædictis intermediis, secundum quod cadunt sub consideratione hujus dubii n. 21 exclusimus : ergo, quod intermedia, de quibus loquimur, habeant, aut non habeant rationem finis, præcise attendi debet ex parte utilitatis, nullo habito respectu ad delectabilitatem, vel honestatem. — Adde, adversarios non omnibus intermediis negare rationem finis, sed illis dumtaxat, quæ supponunt esse tantum utilia. Unde nisi hoc supponatur, non erit locus controversiæ. Objectio.

Hoc tamen parum refert : nam quod in omnibus intermediis, et utilibus admitti, et supponi debeat saltem aliqua delectabilitas, ac proinde, quod eo ipso, quod aliquid sit utile, simul etiam sit aliquo modo delectabile, asseritur expresse ab Aristotel. 2 Ethicorum cap. 3 ubi cum dixisset, quod *tria sunt, ob quæ quispiam* Diluitur.

expetit honestum, utile, et jucundum, ita subjungit : *Malus autem peccat, et maxime circa voluptatem : hæc enim omnia, quæ in expetitionem cadunt, comitatur. Quippe cum et honestum, et utile videatur esse jucundum.* Ubi D. Thom. lect. 3 sic ait : *Malus autem homo peccat, et præcipue circa delectationem, quæ est communior inter prædicta, etc. consequitur enim ad omnia, quæ cadunt sub electione : honestum enim est delectabile homini, secundum quod est conveniens rationi : utile autem est delectabile propter spem finis,* etc. Idem asserit sanct. Doct. 2, 2, q. 145 art. 3 in corp. ubi sic concludit : *In pluribus tamen est delectabile, quam utile, et honestum : quia omne utile, et honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in 2 Ethic.* Et ratio ab eo tacta est, quia ipsum *habere*, quod est utile, et quod conducit ad assequendum finem, qui per se primo delectat, est quoddam genus delectabilis propter spem, quæ in eo ipso inbibitur obtinendi talem finem : et quia hujusmodi spes necessario concomitatur omne per se utile etiam cum in ordine ad sensum habet esse contristans, uti est potio amara ; idcirco in omnibus intermediis præter utilitatem ad ulteriorem finem, admittenda est saltem prædicta delectabilitas orta ex ipsa utilitate, et in illa fundata : quæ sit eis proxima ratio terminandi habitudinem præcedentium mediorum, et exercendi rationem finis.

D.Thom.

37. Diximus saltem *prædicta delectabilitas :* quia non omnino negamus in aliquibus intermediis posse ex eadem radice oriri aliquam honestatem eodem modo diminutam : quatenus habere, quod est utile ad finem per se primo honestum, videtur similiter genus quoddam honestatis. Cæterum quia hoc non est adeo certum ; et esto sic esset, non potest esse universale pro omnibus intermediis : et ad veritatem nostræ doctrinæ satis est, quod de delectabilitate Philos. et D. Th. generaliter tradunt, idcirco pro diluenda proposita objectione, potius ad delectabilitatem, quam ad honestatem recurrimus. — Diximus etiam *quæ sit eis proxima ratio terminandi,* etc. quia cum delectabilitas, quam dicimus, ortum habeat ex utilitate, et supra ipsam fundatur, debet etiam in movendo, et finalizando ab illa dependere : non tanquam a ratione proxima, et formali constitutiva finis, sed tanquam a ratione fundamentali, et radicali. Unde si ab intermediis auferamus rationem utilis, nec remanebit in eis prædicta delectabilitas, nec erit per quod rationem finis exerceant, aut ad se appetenda, vel alia propter se appetitum moveant. Ex quo patet, quod intermedia ratione istius delectabilitatis, non per se primo, sed secundario, et ex consequenti ad utilitatem, denominentur *delectabilia.* Per quod patet ad objectionem.

Ad id, quod additur, respondetur animadvertendo, in aliquibus intermediis ultra delectabilitatem diminutam, quam diximus oriri per se ex utilitate, reperiri aliam quasi extraneam, et accidentalem, quæ est delectabilitas perfecta et absoluta, respectu cujus utilitas per accidens, et de materiali se habebit : et ideo ea seclusa, remanerent adhuc prædicta intermedia delectabilia : sicut seclusa hujusmodi delectabilitate remanerent utilia : quia nec utilitas ab hac delectabilitate, neque hæc delectabilitas per se ab utilitate dependet. Hujusmodi est in medicina sapida verbi gratia delectabilitas respectu gustus ratione dulcedinis : et in ense, vel calamo delectabilitas ad visum, quæ proveniret ex colore, aut figura, secundum quod conducunt ad pulchritudinem. Ad rem ergo : quamvis hæc posterior delectabilitas debeat excludi ab intermediis, secundum quod cadunt sub præsenti consideratione, non tamen illa prior : nam talis delectabilitas, utpote per se, et ab intrinseco connexa cum utilitate, valde conducit ad resolutionem hujus dubii, adhuc supposita doctrina dubii præcedentis. Et sane si supponeretur non dari prædictam delectabilitatem, aut non magis de ea, quam de alia in præsenti curandum esse, non remaneret locus difficultati, quia nec nos, neque aliquis ex his, qui nostram sententiam sequuntur, dubitare potest, intermedia ratione solius utilitatis, non exercere causalitatem finis.

Duplex delectabilitas.

Adversarii vero etsi negent reperiri in omnibus intermediis talem delectabilitatem, et hac via negent eis rationem finis, non tamen possunt id tanquam certum supponere, cum verius sit oppositum, aut saltem utrumque controversum. Quare dum aliqui ex ipsis dicunt se loqui de intermediis, quæ præter utilitatem ad aliud nullam aliam bonitatem important : si per hoc velint excludere omnem delectabilitatem, falsum supponunt : cum ostensum a nobis sit, nulla esse intermedia, quæ saltem

tem delectabilitatem illam intrinsecam, et diminutam non sortiantur. Si autem solum loquantur de alia delectabilitate accidentali, et extranea (ut revera loquuntur) optimo jure contra illos dubium hoc discutimus : In quo facta prædicta suppositione, asserimus de omnibus intermediis, quod ipsi negant.

Replica. 38. Sed urgebis primo : quia si omne utile eo ipso est delectabile, etiam primum medium, de quo dubitari non potest, quod sit utile, exercebit ratione prædictæ delectabilitatis causalitatem finis ; hoc autem est contra communem sententiam ; communiter namque supponitur de primo medio, non esse finem ; et controvertitur, an idem vel oppositum dicendum sit de intermediis ; ergo.

Enodatur. Respondetur negando sequelam, si loquamur de primo medio in ea serie, in qua est primum ; et hoc est, quod communis sententia negat ; nam eo ipso, quod appetatur tanquam primum, atque adeo, quod nullum aliud propter ipsum appetatur, appetitur præcise per modum utilis ad sequentia intermedia ; ne curatur pro tunc de delectabilitate. Concedimus tamen reperiri in illo medio, sicut reperitur in intermediis, prædictam delectabilitatem ad utilitatem consecutam, sufficientem quantum est ex se, ad exercendam rationem finis, et de facto poterit eam exercere in alia serie, ubi non sit proximum, sed supponat aliud, quod gratia ipsius fiat, et propter ipsum appetatur. Imo etiam cum nullum aliud medium propter ipsum appetitur, poterit voluntas actu quasi reflexo amare illud propter se ratione prædictæ delectabilitatis. Hoc tamen regulariter non contingit, quia cum talis delectabilitas sit imperfecta, tunc solum voluntas fertur ad eam appetendo illam propter se, quando simul est ratio, ut aliquid necessarium ad finem ultimum appetatur immediate propter ipsam.

Alia replica. 39. Urgebis præterea, quod intermedia prius natura exercent rationem finis respectu præcedentis medii, quam rationem medii respectu sequentis : prius enim est, instrumenta, quibus potio medicinalis præparatur, fieri gratia ipsius, in quo prædicta potio exercet jam causalitatem finis, quam eamdem potionem per modum medii influere in sanitatem : ergo prior debet esse in quolibet intermedio delectabilitas, per quam exercet rationem finis, quam utilitas, ratione cujus munus medii præstat. Igitur si quæ delectabilitas in intermediis reperitur, non erit consequens ad utilitatem, et posterior illa, ut asseruimus ; sed magis e converso.

Diluitur. Respondetur admisso antecedenti, negando utramque consequentiam : nam licet intermedium prius exerceat causalitatem finis respectu medii præcedentis, quam influat effective, et per modum medii in finem subsequentem : nihilominus in seipso prius est appetibile, secundum quod est utile ad prædictum finem, quam secundum quod est finis medii antecedentis. Et ideo voluntas prius vult medicinam prout conducit per modum medii ad sanitatem, quam velit eam propter se, et velit propter ipsam instrumenta deservientia ad ejus confectionem. Unde quia bonitas rei per se primo attenditur ex comparatione ad voluntatem : eo quod unumquodque est bonum in quantum appetibile ; absolute debet esse prior in prædictis intermediis utilitas, quam delectabilitas intrinseca. Adde (et explicabitur magis) quod licet intermedium prius influat finaliter in medium ante edens, qnam influat effective in finem sequentem, non tamen absolute est concedendum, quod prius influat per modum finis, quam per modum medii ; atque adeo quod sit prior in illo delectabilitas intrinseca, quam utilitas. Et ratio est, quia antecedenter ad utrumque illum influxum habet alium in voluntatem, movendo saltem secundario, et alliciendo ad sui electionem, et quia hujusmodi influxum præbet, non ratione delectabilitatis, sed ratione utilitatis ad subsequentem finem, ac proinde formaliter in quantum medium, ideo absolute prius influit ut medium, quam ut finis, quamvis aliquis influxus medii influxum finis præsupponat.

Aliud argument. 40. Deinde probatur prædicta sententia, quia ex nostra sequitur omnem actum intentionis esse simul electionem ; et e converso : ac proinde actus istos inter se confundi : ergo. Sequela probatur : quia si omnia intermedia simul habent rationem medii, et finis, actus, qui ad illa terminatur, simul attinget immediate utramque istam rationem. Unde sicut ex qua parte attingit rationem medii est electio, ita ex qua parte rationem finis attingit, erit intentio.

Enervatur. Respondetur in primis nullum esse inconveniens eumdem numero actum entitative distinctum vero formaliter, simul esse intentionem, et electionem, ut dubio præce-

denti latius explicuimus. — Addimus præterea, non sequi ex nostra doctrina omnem intentionem esse etiam electionem; aut e converso: nam saltem actus, qui terminatur ad finem ultimum in qualibet serie absolute, et simpliciter, solum erit intentio, et actus, qui terminatur ad primum medium, poterit esse tantum electio. — Deinde quamvis intermedia simul habeant rationem finis, non est necessarium actum, qui ad illam terminatur, utramque istam rationem attingere; sed poterit in quolibet eorum attingere convenientiam, et utilitatem ad ulteriorem finem, præscindendo, quantum est ex vi talis actus, a delectabilitate per quam potest finalizare media præcedentia : ut de primo medio num. 83 diximus, quamvis nequeat attingere delectabilitatem præscindendo ab utilitate : quia licet utilitas in ordine intentionis non dependeat a delectabilitate, delectabilitas tamen, de qua loquimur, dependet ab utilitate.

ARTICULUS IV.

Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ?

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dion. 4 c. de divin. nomin : Si ergo, quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum, et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis; ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea, ea, quæ sunt rationis in infinitum multiplicari possunt : unde et Mathematicæ quantitates in infinitum augentur. Species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero, alium majorem excogitare potes. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis : ergo videtur, quod in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea, bonum, et finis est objectum voluntatis, sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam : possum enim velle aliquid, et velle me, velle illud, et sic in infinitum; ergo in finibus humanæ voluntatis protenditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

Sed contra est, quod Philos. dicit 2 Metaph. quod qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni : sed bonum est, quod habet rationem finis; ergo contra rationem finis est, quod procedatur in infinitum : necesse est ergo ponere unum ultimum finem.

Respondeo dicendum, quod per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim, quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet, quod remoto primo, removeantur ea, quæ sunt ad primum. Unde Philos. probat in 8 Phys. quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum : quia non esset primum movens, quo subtracto, alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc, quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo assecutionis; et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim, quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum. Unde subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem, quod est principium in assecutione, est unde incipit operatio : unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem assecutionis, est primum eorum, quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere; quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur : nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his, quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea vero, quæ non habent ordinem per se, sed per accidens, sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere : causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et his, quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat : non tamen, quod ipsum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat, quod non sit ultimus finis, sed quod fine primo supposito, procedatur in infinitum inferius, versus ea, quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum, aliquam certam rationem profluere in causata : aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxioni a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam : et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum : sed sicut dicitur Sap. 11 : Deus omnia disposuit in numero, pondere, et mensura.

Ad secundum dicendum, quod in his, quæ sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in 1 Poster. quod in demonstrationibus non est processus in infinitum : quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem, quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere : accidit autem quantitati, aut numero præexistenti in quantum hujusmodi, quod ei addatur quantitas, aut unitas : unde in hujusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam per accidens se habet ad ordinem finium : quod patet ex hoc, quod circa unum eumdem actum indifferenter semel, vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

Prima conclusio : Neque in finibus, neque in his, quæ sunt ad finem, potest dari per se loquendo processus in infinitum.

Secunda conclusio : Non repugnat processus per accidens in infinitum, sive in finibus, sive in his, quæ sunt ad finem.

Notationes circa litteram articuli.

Quoniam doctrina hujus articuli et utraque conclusio ab omnibus communiter recipitur et ratio Angelici Doct. manifeste illam convincit, superfluum est pro ejus defensione disputationem instituere. Est tamen primo circa titulum animadvertendum particulam illam *ultimus finis*, etc. posse intelligi, vel de fine, qui sit ultimus absolute et simpliciter, seu in omni genere : in quem proinde omnes actiones hominis referantur. Vel de fine ultimo tantum secundum quid, nempe in aliquo determinato genere, aut serie causarum finalium per se subordinatarum : sicut in medicina, sanitas : et in militari victoria, etc. Et quamvis aliqui auctores, ut Vazquez in præsenti disp. 4 cap. 3, Suar. disp. 3 sect. 2, Fonseca 2 Metaph. c. 2 quæst. 1 sect. 4 et 7 prædictam particulam de fine ultimo in hoc secundo sensu intelligendam esse censeant; nos tamen cum Medina

Vazq.
Suarez
Fonseca.

Medina; Ægidius a Præsentat. Medina in præs. et Ægidio lib. 2 de ultimo fine q. 4 art. 5, de fine ultimo simpliciter sanctum Doct. locutum fuisse existimamus. Idque aperte convincitur : Tum ex serie sequentium articulorum : nam de illo fine ultimo loquitur in isto, de quo in sequenti inquirit : *utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines?* statuitque partem negativam et in 6 : *Utrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem?* affirmativam partem resolvit. At in his duobus articulis certum est loqui de fine ultimo simpliciter : ergo de eodem loquitur in præsenti. Tum etiam quia ratio, qua D. Thom. utitur ad suadendum in quolibet processu voluntatis assignandum esse aliquem finem ultimum, a quo ordine intentionis motus appetitus incipiat et in quo ordine executionis quiesçat, non tantum probat de fine ultimo secundum quid, scilicet in hoc, vel illo genere; sed etiam de fine ultimo absolute et simpliciter. Quod facile suadetur efformando prædictam rationem in hunc modum.

Nam vel bonum, in quo sistit appetitus et a quo incipit motus voluntatis ordine intentionis plene satiat appetitum, vel non satiat? Si primum, erit finis ultimus simpliciter, quoniam solus hic finis tribuit plenam satietatem. Si secundum, repugnat, quod appetitus in eo sistat et quod non appetat illud in ordine ad aliud plene satiativum, quod proinde sit simpliciter finis ultimus. — Adde, quod D. Thom. loquitur de fine ultimo humanæ vitæ : finis autem, qui solum est ultimus in aliqua rerum serie, non dicitur absolute *finis humanæ vitæ :* non enim absolute loquendo dicimus esse ultimum finem humanæ vitæ sanitatem, aut victoriam, aut alia hujusmodi, quæ discursui humanæ vitæ deserviunt; sed aliquid altius et communius, ad quod cuncta hæc et tota vita hominis ordinantur, ergo, etc.

2. Deinde circa primam conclusionem observa eam, debere intelligi de finibus (et idem est de his, quæ sunt ad finem) per se subordinatis : non utcumque aut in esse rei dumtaxat, sed formalissime in ratione finium, atque adeo in causando et movendo : ita, ut unum moveat formaliter, cum subordinatione ad aliud et dependenter ab ejus motione. Si namque prædicta subordinatio solum sit in essendo, eo quod unum habet esse causatum ab alio et sic de reliquis; tunc neque in finibus, neque in his quæ sunt ad finem, repugnat procedi in infinitum : quia talis subordinatio licet sit per se in esse rei, in ratione tamen causæ formaliter loquendo, solum est per accidens, quæ proinde nihil obstat processui in infinitum.

Ad hoc autem explicandum aliqui, de quorum numero sunt Capreol. in 2 dist. Capreol.
20 q. 1 artic. 3, Conrad. et Medina in Conrad. Medina.
hoc articulo distinguunt hæc duo : nimirum causas esse per se subordinatas et esse subordinatas essentialiter. Et primam subordinationem tribuunt his, quæ per se dependent in essendo, in quantum una non posset esse, nisi fuisset alia : et in talibus (inquiunt) quantum est ex hoc capite, non repugnat abire in infinitum. Posteriorem vero tribuunt causis illis, quæ dependent formalissime in causando et movendo : eo quod una nequit influere nisi mota ab alia movente et influente : in quibus proinde negant prædictum processum. Alii vero, ut Fonseca 2 Metaph. c. 2 q. 1 sect. 2 pro eodem sumunt (quod attinet ad præsens) subordinationem per se causarum et subordinationem essentialem, quia utramque dicunt debere esse subordinationem in causando. Sed hoc dissidium potius est de modo loquendi : in quo, cum de re constet, immorandum non est. Ex quo patet nullam esse objectionem, quæ in præsenti ab aliquibus adversus doctrinam D. Thom. solet fieri, videlicet, quod si mundus et generationes fuissent ab æterno (ut non repugnare ostendunt N. Complut. 3 Physic. disp. ultima) consequenter esset admittendus processus in infinitum in causis efficientibus N. Complut.
pro se subordinatis : ac proinde etiam in causis finalibus : nam hic equus, v. gr. qui modo est, dependeret per se ab illo, a quo fuit genitus et hic ab alio : et sic in infinitum, siquidem nullus esset primus, a quo generationes incœpissent. — Hæc igitur objectio, supposita doctrina, quam modo tradidimus, nullius momenti est. Quoniam dependentia equi, qui nunc est ab illo, qui præcessit et illius ab alio, etc. præcise est in essendo et de materiali : quatenus, ut unus sit, debuit esse alius; non tamen est dependentia in causando formaliter : nam quilibet eorum, supposito, quod sit, causat et efficit independenter ab hoc, quod alius efficiat. Et licet ad hoc, ut posterior equus habeat *esse,* sit per se quod prior genuerit; ad hoc tamen, ut ille posterior alium generet, supposito

esse, omnino de materiali est generatio ejus ex priori.

3. Denique observandum est, subordinationem inter fines aliquando contingere ex natura rei : aliquando ex sola operantis intentione, juxta ea, quæ disputatione præced. n. 11 diximus. Quocumque autem modo contingat (dummodo sit subordinatio per se in causando) repugnat processus in infinitum. Quare tunc solum admittitur a divo Thom. hujusmodi processus, quando licet de facto plures fines inter se conjungantur et moveant voluntatem, motio unius per accidens est tam ex natura rei, quam juxta operantis intentionem, ad hoc, ut moveat alius. Cujus optimum exemplum adducit sanctus Doctor hic ad 3 in voluntate, cum supra suos actus reflectitur, procedendo ab uno in alterum. Nec tunc talis processus poterit esse usque in infinitum simpliciter, seu categorematice, ita ut omnes prædicti fines actu existant, vel moveant : quoniam hoc genus infiniti in actu in qualibet entium multitudine repugnat, ut probant N. Complut. in lib. Phys. dis. 18. Sed dicitur procedere in infinitum, quia in nullo sistitur; sed dato quolibet, potest dari alius et alius usque in infinitum syncategorematice.

ARTICULUS V.

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines?

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul sicut in ultimos fines. Dicit enim Aug. 19 de Civ. Dei, quod quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, et in virtute. Hæc autem manifeste sunt plura : ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Præterea, quæ non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt; sed multa inveniuntur in rebus, quæ sibi invicem non opponuntur: ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Præterea, voluntas per hoc, quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit; sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis; ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis; ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

Sed contra, illud, in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur; quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit. Unde de gulosis dicitur Philip. 3 : Quorum Deus venter est, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed sicut dicitur Matth. 7 : Nemo potest duobus dominis servire, ad invicem scilicet non ordinatis; ergo impossibile est, esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines. Cujus ratio potest triplex assignari.

Prima est, quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis, ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius. Unde August. dicit 19 de Civitate Dei, finem hominum nunc dicimus, non quod consumitur, ut non sit, sed quod perficitur, ut plene sit. Oportet igitur, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur : quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse, quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis, principium est id, quod naturaliter cognoscitur : ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id, quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus, est ultimus finis : unde oportet id, in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum.

Tertia ratio est, quia cum actiones voluntatis ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est : oportet, quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, in quantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum : et præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium. Ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est. Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem; unde oportet, quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti, ab his, qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum, quod etsi plura accipi possunt, quæ ad invicem oppositionem non habeant; tamen bono perfecto opponitur, quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsam.

Ad tertium dicendum, quod potestas voluntatis non habet, ut faciat opposita esse simul : quod contingeret, si tenderet in plura disparata, sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet.

Conclusio : Impossibile est voluntatem unius hominis simul se habere ad plura, sicut ad ultimos fines.

DISPUTATIO IV.

De natura, unitate, vel pluralitate finis ultimi.

Per intermedia, et fines non ultimos ad ultimum, qui est principalis pars hujus tractatus, discursus pervenit. Cujus conditio, et natura in communi dumtaxat (sicut in procemio diximus) modo examinanda est : ut ad subsequentem tractatum de Beatitudine, ubi verus, et particularis finis ultimus creaturæ rationalis inquiritur, aditus patefiat. Communia autem, quæ prædictum finem spectant, reducuntur ad ad ejus unitatem, vel pluralitatem respectu ejusdem appetitus, de quo est præsens disputatio : et ad operationes, quæ propter exercentur, aut non exercentur : pro quibus aliam licet brevem instituemus.

DUBIUM

DUBIUM I.

Utrum voluntas possit simul actualiter appetere plures ultimos fines adæquatos, et totales?

Ut plura quæ in hoc, et in reliquis dubiis tangemus, melius percipiantur, oportet pro tituli intelligentia nonnulla prælibare.

§ I.

Præmittuntur aliqua ad tituli intelligentiam.

1. Quamvis, rem, quæ vere est finis ultimus humanæ vitæ, et in qua beatitudo nostra re ipsa sita est, naturales Philosophi non cognoverint: ejus tamen formalem rationem, conditiones, et naturam saltem in communi, non omnino ignorarunt. Unde Arist. 2 Metaph. c. 2 prædictum Diffinitio finis. Arist. finem sic describit: *Ipsum, cujus causa finis: tale autem est, quod non est alterius gratia, sed cujus causa cætera.* Quam diffinitionem tradit etiam 2 Physic. c. 3 et 1 D. Aug. Ethic. c. 7. Utiturque illa D. August. lib. 19 de Civitate Dei cap. 1 ubi ita inquit: *Illud est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cætera; ipsum autem propter seipsum.* Et licet omnes ejus particulæ possent aliis finibus utcumque accommodari, absolute tamen, ut verba sonant soli ultimo perfecte congruunt: pro quo dumtaxat (ut disput. præced. num. 14 observavimus) tradita fuit a Philosopho prædicta diffinitio. Ex ea vero constat duo esse de ratione ultimi finis: videlicet, et quod appetatur præcise propter se, ita ut ad nullum alium ordinetur; et quod omnia alia quæcumque homo appetat, appetat aliquo modo propter ipsum: quorum quolibet deficiente deficit ratio prædicti finis. Utrum autem quælibet ex istis conditionibus necessario inferat aliam, ita ut nullo modo possint separari? an vero prior ex illis, nempe *appeti præcise propter se*, possit esse sine posteriori, scilicet sine eo, quod omnia appetantur propter ipsum? atque adeo an admitti debeat aliquis finis, qui solum dicatur *ultimus negative*, in quantum non ordinatur ad alium, quamvis neque omnia appetantur propter ipsum? An vero omnis finis ultimus debeat esse talis, ut propter illum indispensabiliter cætera omnia appetantur, ac proinde, ut non tantum negative, sed etiam positive sit ultimus? inferius explicabitur.

Ex quo fit, saltem finem positive ultimum debere esse summum bonum, et plene satiativum respectu appetitus: aliter neque appetitus in eo sisteret: sed quæreret extra ipsum alia, quibus satiaretur, et ad quæ ille ordinaretur: nec proinde omnia appeterentur propter ipsum. Unde dixit Philosophus 9 Ethic. cap. 9 de eo, qui assecutus est talem finem: *Beato insunt omnia bona.* Et infra: *Id quod expetibile est, adsit ipsi oportet, vel egenus erit hoc ex parte.* Debet esse summum bonum. Philos.

2. Cæterum hujusmodi bonum summum, et ultimus finis duobus modis accipi potest (ut cum D. Thom. art. 6 hujus quæst. omnes communiter observant): vel pro ipsa ratione formali constitutiva illius: nempe summa, et consummata bonitate, qua satiari debet appetitus, ut sic in communi, et in abstracto sumpta: quo pacto accipitur ultimus finis omnino formaliter: vel pro re, et subjecto, in quo invenitur, et cui applicatur prædicta ratio, quæ est acceptio ejusdem finis magis materialis. Soletque prædictus finis sic sumptus appellari *finis ultimus in particulari:* sicut etiam primo modo acceptus dicitur *finis ultimus in communi:* sumpta communitate finis non pro universalitate alicujus gradus potentialis ad plura inferiora, sed pro indifferentia, et capacitate formæ actualis ad diversa subjecta, a quibus consideratur præcisa, et abstracta. Cum autem forma sic præcisa nequeat concipi, ut multiplex, quia multiplicatio in formis provenit a subjectis; fit, ut formalis illa ratio finis ultimi, sic abstracte concepta nullatenus ab intellectu apprehendi possit cum aliqua pluralitate, aut multiplicitate: atque adeo, quod neque isto modo possint voluntati proponi, vel ab ea appeti plures ultimi fines. Unde difficultas hujus dubii solum potest procedere de fine ultimo in particulari, et magis materialiter accepto. Duplex ejus acceptio.

3. Qui adhuc sumi potest, vel pro re, seu subjecto, in quo secundum veritatem invenitur prædicta ratio boni satiativi. Et neque de hoc procedit quæstio: cum certum, et de fide sit, tale bonum in solo Deo reipsa contineri. Vel pro eo, cui existimatio appetentis vere, vel falso prædictam rationem attribuit. Quo pacto illi constituunt suum finem ultimum in divitiis: alii in honoribus: alii in voluptatibus: alii in deliciis ventris, secundum illud ad Rom. 1: *Quorum Deus venter est.* Alii vero in omnibus istis simul sumptis Alia duplex acceptio. Rom. 1.

per modum unius boni ex eisdem veluti ex partibus aggregati : aut in aliqua ratione prædicto aggregato formaliori : et denique justus in solo Deo, secundum quod est summe bonus in seipso. De hujusmodi ergo finibus est præsens difficultas, an possit voluntas plures appetere?

Addidimus in titulo particulam illam *simul :* quia successive perspicuum est id non repugnare; sed contingit de facto, quoties qui erat in peccato mortali habens pro fine ultimo bonum creaturæ, justificatur, et ad Deum convertitur ; aut e contra cum is, qui modo est in gratia, postea peccat. Addidimus etiam *actualiter* ; nam utrum homo possit manere habitualiter conversus ad plura sicut ad ultimos fines, aut cum habituali conversione ad unum, converti ad aliud actualiter examinandum est dub. sequenti. Denique adjecimus *totales, et adæquatos :* quia etsi aliquando id, in quo voluntas constituit ultimum finem, sit aliquid simplex, et indivisibile : aliquando etiam potest esse aggregatum ex pluribus bonis quasi partialibus quorum quodlibet solum inadæquate prædictum finem constituat : et tunc unumquodque ex istis dicetur finis ultimus partialis, poteritque voluntas plura ex illis appetere in ordine ad finem totalem, quem constituunt. Quamvis re bene inspecta, eo ipso, quod prædicti fines partiales sunt, et ad totalem ordinantur, potius dicendi sunt non ultimi ; siquidem referuntur ad alium ultimiorem, scilicet totalem.

§ II.

Communis, et vera sententia stabilitur.

Assertio.

4. Dicendum ergo est, nullam voluntatem posse simul actualiter appetere plures ultimos fines adæquatos, et totales. Hæc conclusio (saltem si loquamur de finibus positive ultimis) est adeo communis inter Doctores, ut nemo hactenus illam absolute negaverit : atque ita superfluum erit pro hac parte eos sigillatim referre. Sed universaliter de quocumque fine absolute ultimo tenent nostram assertionem cum D. Thom. omnes ejus discipuli in præsenti, ubi Cajet., Conrad., Medina, Curiel, Alvar., Greg. Mart., N. Araujo, Lorca, et alii : et infra q. 71, Zumel art. 6 disp. 11. De quo tractant etiam plures ex scholasticis cum Magistro in 2 distin. 38. Deduciturque non obscure ex illo Matth. 6 : *Nemo potest duobus dominis servire* (scilicet non subordinatis inter se) et ideo subditur : *Non potestis Deo servire, et mammonæ.* Qem locum de finibus ultimis explicat D. Thom. in argumento *Sed contra.* Et merito : nam id, quod appetitur, ut finis ultimus, omnino dominatur voluntati, debetque omnes ejus affectus sibi subjicere : in quo maximum illius dominium, et ejus servilitas splendet.

D.Thom. Cajetan. Conrad. Medina. Curiel. Alvar. Gregor. Mart. Araujo. Lorca. Matt. 6.

Id ipsum indicavit Parens Elias dum 3 Regum 18 populum, cujus pars Deo, pars vero Idolis servire volebat, sic objurgavit : *Usquequo claudicatis in duas partes? Si Dominus est Deus, sequimini eum : si autem Baal, sequimini illum.* Quasi diceret, idcirco inter vos divisi estis, quia impossibile est, simul habere duplicem Deum, atque adeo duplicem finem ultimum, Dominum scilicet, et Baal : ne ergo ad invicem dividamini, et claudicetis in duas partes, necesse vobis est in amplectendo unico Deo, et fine ultimo convenire. Quod Eliæ dictum omnis populus naturalis luminis vi constrictus, tanquam per se notum adeo probavit, ut ex tanta multitudine, nullus ausus fuerit ei contradicere. Unde sequitur, *et non respondit populus ei verbum.* Eadem assertio desumitur ex Philosopho locis citat. n. 1 et lib. 1 Ethic. c. 7 ubi docet finem ultimum, qui non appetitur propter aliud, unum tantum esse debere.

3 Reg. 18. Philos.

Ratio fundament.

Rationes enim ad hanc veritatem comprobandam plures suppetunt : ex quibus tres adducit Angel. Doctor, pro quarum efficacia, quod attinet ad duas posteriores, videri potest Cajetan. et Martin. Prior vero (qua dumtaxat brevitati consulentes, et ut magis per se nota, utemur) potest sic proponi. De ratione ultimi finis est, ut sit (saltem in existimatione appetentis) bonum perfectum, et plene satians appetitum : sed repugnat proponi simul voluntati plura hujusmodi bona : ergo, et quod simul appetat plures ultimos fines. Major constat : nam finis ultimus debet apprehendi, ut bonum totale, in quo appetitus omnino quiescat : alioqui non appeteretur, ut ultimus, ut ex se, ex dictis n. 1 constat : si autem non apprehenderetur, ut bonum perfectum, et plene satiativum, non quiesceret in illo appetitus, sed quæreret ulterius bonum perfectum, per quod satiaretur. Tum etiam : nam si prædictum bonum non appetitur, ut omnino perfectum, et satiativum, debet appeti, ut

ut imperfectum, et ut inchoatio, et pars boni perfecti plene satiantis : atque adeo debet appeti in ordine ad hujusmodi bonum : quia, ut optime ait Ang. Doctor, semper inchoatio alicujus ordinatur ad ejus consummationem : sicut etiam omnis pars tendit ad suum totum : repugnat ergo esse, aut concipi tanquam ultimum terminum, sive finem appetitus, quod in ordine ad illum non apprehenditur, ut bonum perfectum, et consummatum. Minor etiam facile suadetur : nam aut voluntas plene satiaretur quolibet ex prædictis bonis, aut non satiaretur? si non satiatur, eo ipso tale bonum non est ei ultimus finis, nec voluntas in eo sistet. Si satiatur, ergo non indiget altero, nec potest illud appetere ad sui satietatem, cum supponatur plene satiata. Deinde, vel unumquodque ex illis bonis explet totam capacitatem voluntatis ; vel relinquit aliquid, quod non explet. Si primum, non remanebit voluntas capax appetendi aliquid extra tale bonum. Si secundum, eo ipso prædictum bonum non appetitur, ut plene satiativum, nec proinde ut ultimus finis : quia non stat aliquid plene satiare, et non explere capacitatem appetitus, quem satiat.

Confirmatur. Confirmatur : nam si voluntas appeteret duplex bonum, quorum unum non esset finis alterius, de nullo verificaretur appeti omnia propter ipsum : imo de quolibet verum esset alterum non appeti propter ipsum, quæ est contradictoria prædictæ universalis : ergo neutrum haberet conditiones finis ultimi, cujus est, ut omnia propter illum appetantur.

Evasio. 5. Occurrunt Vazquez, et alii, quos infra referemus, hac D. Thomæ ratione tantum probari, non posse dari respectu ejusdem voluntatis duplicem finem positive ultimum : secus si unus dumtaxat esset ultimus positive ; et alter solum negative : aut si uterque sit ultimus tantum negative : quia ad rationem finis negative ultimi, satis est, quod non appetatur propter aliud, quamvis nec omnino appetitum satiet, nec appetantur omnia propter ipsum.

Præcluditur. Hæc tamen evasio nullius momenti est : nam ratio Angelici Doctoris probat omnem finem ultimum, eo ipso, quod non ordinetur ad alium, debere esse talis conditionis, ut plene appetitum satiet, et omnia propter illum appetantur : atque adeo omnem hujusmodi finem, aut esse positive ultimum, aut non esse simpliciter ultimum etiam negative : ergo non tantum repugnat voluntatem simul appetere plures fines positive ultimos, sed etiam plures, quorum unus sit ultimus positive, et alter negative, aut plures ultimos negative. Consequentia liquet : antecedens vero probatur, expendendo vim prædictæ rationis in hunc modum. Etenim aut finis, qui dicitur *negative ultimus* appetitur tanquam bonum perfectum, et consummatum appetentis : aut non sic appetitur, sed ut bonum imperfectum, ac inchoatio boni perfecti? Inter hæc enim non est assignare medium. Si primum, necessarium est, ut voluntas illo plene satietur : cum quilibet appetitus omnino satietur suo bono perfecto : atque adeo, ut extra illud nihil appetat; sed si quid aliud appetat, semper sit cum subordinatione ad ipsum, et aliquo modo propter ipsum : quod est, prædictum finem esse ultimum positive. Si vero secundum dicatur, non omnino quiescet appetitus in illo bono, neque appetet ipsum præcise propter se, atque adeo tanquam finem negative ultimum : sed propter bonum perfectum, et consummatum, cujus est pars. Sicut enim appetitus in quolibet actu intendit sui satietatem, ita quodcumque bonum imperfectum, et non plene satiativum appetit in ordine ad bonum perfectum, quo dumtaxat potest plene satiari.

Et quamvis explicite, et in actu signato non semper intellectus proponat voluntati bonum, quod debet appetere, aut tanquam bonum perfectum, aut tanquam partem, et inchoationem istius boni ; practice tamen, et in actu exercito debet illud sic proponere : quia aut debet prædictum bonum proponi tali modo, ut appetitus quiescat, nihilque extra illud requirat : et sic ex ipso modo proponendi, practice indicat intellectus esse bonum perfectum, et plene satiativum, siquidem solum hujusmodi bonum potest appetitui quietem præbere ; aut debet taliter proponi, quod appetitus non omnino in illo quiescat : et sic in actu exercito apprehenditur, ut bonum imperfectum, practiceque ex ipso modo proponendi indicatur pars boni perfecti : et juxta hoc judicium practicum prosequitur illud voluntas. Per quod manet obiter præclusa alia evasio, quæ rationi Angel. Doct. poterat adhiberi.

6. Deinde impugnatur supradicta solutio. Nam cum voluntas semper debeat habere aliquem finem positive ultimum, in quo appetat satiari (ut adversarii etiam Alia impugnatio ejusdem evasionis.

fatentur) et de ratione talis finis sit, quod appetantur omnia propter ipsum ; omnino repugnat dari aliquem alium finem, qui appetatur præcise propter se ; ac proinde, qui sit ultimus etiam negative : alias ille prior finis non esset positive ultimus, cum saltem hic posterior non appetatur propter illum.

Effugium. Dices primo ad rationem finis positive ultimi non requiri, ut appetantur propter illum omnia absolute, sed omnia quæ ad ipsum conducunt : sæpe autem voluntas appetit aliqua, quæ non conducunt ad prædictum finem : ut patet in justo dum peccat venialiter : qui sane actus non conducit ad ejus finem positive ultimum, qui est Deus, nec potest exerceri propter illum : sed sistit in propri objecto tanquam in fine ultimo negative.

Præcluditur. Sed contra est; quia referri in aliquem finem ea præcise, quæ conducunt ad illum, non est proprium finis positive ultimi, ut distincti a reliquis; sed convenit etiam finibus, quos adversarii dicunt *negative ultimos*, et etiam finibus intermediis; quilibet enim ex ipsa communi ratione finis habet, ut propter illum appeti possint omnia, quæ conducunt ad ipsum ; ergo ut finis, qui dicitur *positive ultimus* ab aliis decernatur, debet esse talis conditionis, ut omnia absolute, et non cum hac, vel illa limitatione, quæ in aliis finibus adhibetur, ad illum referantur : et sane ita exposcit dignitas finis positive ultimi, et præstantia supra reliquos juxta Philosophi diffinitionem, quam n. 1 tradidimus. Quomodo vero peccata venialia justi in Deum referantur, dicemus dub. 4.

Aliud effugium. Refellitur. 7. Dices secundo cum Suarez sufficere, ut finis positive ultimus, sit dignus, et capax, quantum est ex se, quod in illum omnia referantur, quamvis operans aliqua non referat. Verum neque hoc tollit vim nostræ rationis. Nam, vel operans apprehendit practice, et diligit talem finem, secundum quod ejus dignitas exigit : vel non sic diligit ? Si primum, oportet, quod omnia referat in illum : quia ita postulat ejus dignitas. Si dicatur secundum, non diliget eum formaliter, ut finem ultimum : siquidem non appretiat, nec diligit, sicut dignita , et merita finis positive ultimo exposcunt. Unde talis finis solum dicetur *ultimus* alias et in esse rei, eo quod in se est quædam res, quæ potest appeti per modum finis ultimi : non vero quia hic, et nunc respectu appetentis rationem finis ultimi exerceat.

Ex quibus manifeste liquet fines negative ultimos, saltem in eo sensu, quem intendunt Vasquez, Suarez, et alii infra referendi, scilicet pro fine, qui ita appetatur propter se, ut nec omnia aliquo modo in ipsum, neque ipse ullo modo in aliud referatur, nullatenus admittendos esse : sed omnis finis hoc ipso, quod non sit positive ultimus, debet esse simpliciter non ultimus, et relatus aliquo modo in alium. — Diximus *saltem in eo sensu*, etc. quia an alio sensu longe diverso, quem infra explicamus, possit, et debeat admitti aliquis finis negative ultimus, aut qui tantum sit ultimus secundum quid, et qua ratione id debeat intelligi, ex dicendis dubiis sequentibus constabit.

§ III.

Fit obviam emergenti interrogationi.

8. Quæri autem potest, esto nequeat voluntas appetere duplicem finem ultimum copulative, volendo obtinere simul utrumque (in quo sensu accipienda sunt, quæ hactenus diximus) an saltem disjunctive possit illos simul appetere, volendo indeterminate habere unum, aut alterum, nec determinando potius hunc, quam illum? Cui interrogationi (quæ communis est in præsenti) ut respondeamus, animadverti debet, prædictos fines dupliciter posse proponi voluntati, et ab ea appeti. Aut ita, quod ratio formalis, quæ appetitur in unoquoque, sit omnino eadem, solumque de materiali, et in esse entis distinguatur : ut si quis appeteret, verbi gratia cathedram primariam Juris Canonici, vel civilis propter rationem eximii honoris, vel stipendii in unaquaque æqualiter existentis : cui honori, et stipendio materiale quid est, quod cathedra sit hujus, vel illius juris. Et hoc pacto non dubitamus posse prædictos fines disjunctive appeti. Neque id esset appetere plures, ut plures : quia etsi materialissime, et in esse rei differant, in ratione tamen appetibilis, atque adeo in ratione finis præcise se habent, ut aliquid unum : nec voluntas attendit ad illorum differentias, sed ad communem rationem lucri, et honoris, in quo omnino conveniunt. Aut possunt proponi, et appeti formaliter, quatenus inter se distincti, attendendo

Animadvertio

dendo ad uniuscujusque differentiam, vel specificam ; vel individualem, ut si quis dicat : *Volo tanquam ultimum finem, vel honorem secundum quod honor est, vel delectationem, quatenus delectatio est, et quolibet obtento, meus appetitus in illo quiescet.* Et hic est proprius sensus hujus quæsiti.

Solutio quæsiti. Cui disciplui D. Thomæ communiter respondent negative : quod est intelligendum, sive prædicti fines specie, sive solo numero distinguantur. Ratio desumitur ex dictis, quia repugnat, ut intellectus practice, et in actu exercito apprehendat duplex bonum, unumquodque tanquam omnino perfectum, et plene satiativum, atque adeo tanquam finem absolute ultimum : ergo etiam repugnabit, quod voluntas simul appetat utrumque adhuc sub disjunctione. Consequentia liquet : nam cum voluntas nihil appetat, nisi fuerit ab intellectu propositum : ad hoc, ut duplicem illum finem etiam divisive appeteret, deberet uterque modo dicto illi proponi : aliter enim non voluntas, sed intellectus disjungeret prædictos fines proponendo unum, et non alterum : voluntas vero illum tantum determinate appeteret, quem intellectus determinate proponeret; nec afficeretur simul ad utrumque sub disjunctione hujus, vel illius juxta sensum interrogationis : sed ad unum dumtaxat hunc, et non illum ; de quo non est quæstio. Antecedens autem suadetur ex dictis n. 4 eo ipso, quod intellectus apprehendat, et judicet, unum ex prædictis finibus esse bonum omnino perfectum, judicat esse in illo, vel formaliter, vel eminenter totum illud, ad quod proprius appetitus se potest extendere; ergo nequit apprehendere extra ipsum aliud bonum perfectum satiativum hujus appetitus; alias in illo priori non totum bonum satiativum contineretur.
D.Thom. Quocirca dixit in præsenti D. Thom. in solut. ad 2 : *Quod etsi plura accipi possunt, quæ ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur, quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum.*

Et confirmatur : nam, vel intellectus judicat utrumque istum finem importare perfectionem respectu voluntatis, vel non? Si importet, quandiu voluntas non haberet copulative utrumque, non haberet totum bonum sui perfectivum : ac proinde, nec finem ultimum, de cujus ratione est, ut totaliter appetitum perficiat : unde neque aliquis ex prædictis finibus esset adæquatus. Si vero aliquis illorum prædictam perfectionem non importet, eo ipso non habebit rationem finis ultimi, ut ex se constat.

9. Dices cum Granado in præsenti tract. 1 disput. 3 num. 5, posse quempiam errando existimare, vel non esse de ratione ultimi finis, quod sit bonum plene satiativum, vel utrumque illud bonum hoc habere : et supposito hoc errore utrumque tanquam finem ultimum sub disjunctione appetere. Sed hoc nullius momenti est : quia licet speculative, et in actu signato possit contingere talis error; practice, et in actu exercito non debet admitti. Nam eo ipso, quod aliquod bonum non apprehenderetur, ut plene quietativum, et ut continens totam perfectionem, ex ipso modo apprehendendi practice judicaretur non esse finem ultimum. Sicut etiam dum apprehenditur duplex bonum, quorum unum sit omnino extra aliud, practice judicatur neutrum esse integrum, et perfectum : utpote cui deest perfectio alterius boni : ergo quidquid sit de judicio speculativo, in practico tamen, quod sequitur voluntas, admitti non debet prædictus error. Evasio. Præcluditur.

Dices secundo : posse aliquem existimare, unum ex illis bonis eminenter contineri in altero : et hac ratione quodlibet ex illis sufficere ad satiandam voluntatem. Alia evasio. — Sed contra : quia hic loquimur de prædictis finibus formaliter, ut plures sunt, et ut inter se distinguuntur : si autem considerentur prout unus continetur in altero, non accipiuntur, ut distincti, neque, ut plures; sed ut aliquid unum, vel formaliter, vel eminenter. Enervatur. — Adde, quod si intellectus judicet unum ex illis eminenter, vel formaliter contineri in altero, et nihilominus ab eo distingui : eo ipso nequit judicare utrumque esse summum bonum : quia debet judicare continens in plus esse, et majus bonum, quam contentum : atque adeo hoc posterius non esse bonum totale, et adæquatum, sed ejus quasi partem : bonum vero adæquatum esse illud in quo continetur; unde hoc dumtaxat habet rationem finis omnino ultimi : quidquid vero eo minus est appetetur propter ipsum.

10. Nec refert, si objicias : quod non repugnat hic, vel similis actus : *Si obtinuero Regiam, aut Pontificiam dignitatem, qualibet ex illis contentus ero, et nihil amplius quæram :* ergo potest utraque apprehendi, ut bonum omnino satiativum. Confirmatur : quia potest aliquis appetere, videre Deum hoc, vel illo actu visionis, Objectio.

judicando in quolibet ex illis adæquate finem ultimum formalem : ergo etiam poterit appetere sub eadem disjunctione plures fines ultimos objectivos, cum nulla videatur esse major ratio de his, quam de illis.

Diluitur. Respondetur enim (omissis quatuor solutionibus, quas Medina, et alii assignant, nec plene satisfaciunt) admisso antecedente, si utraque illa dignitas consideretur præcise, secundum quod conveniunt in aliqua una ratione : puta summi honoris, aut summæ dignitatis, ad quam materiale quid est respectu appetentis, quod sit Regis, vel Summi Pontificis : eo, quod appetens non attendit ad hujusmodi differentias : secus si accipiantur formaliter, ut distinctæ, et ut una formaliter est dignitas Regia, alia vero Pontificia, juxta illa, quæ n. 8 adnotavimus. Et eodem modo distinguendum est consequens, et concedenda, vel neganda consequentia. Per quod patet ad confirmationem : nam qui appetit videre Deum hac, vel illa visione, non attendit individualem uniuscujusque differentiam, sed communem, et specificam rationem visionis Dei, in qua conveniunt, et secundum quam quælibet est consecutio finis ultimi objectivi.

Alia objectio. 11. Objicies secundo, cuilibet peccanti mortaliter proponi simul duos ultimos fines, alterum per rationem errantem, scilicet bonum commutabile, ad quod convertitur, et alterum per fidem, quæ etiam in eo, qui peccat, dictat Deum esse finem ultimum, a quo per peccatum avertitur : ergo quantum est ex parte apprehensionis intellectus non repugnat voluntatem ferri simul distinctive in utrumque. Enervatur. Respondetur distinguendo antecedens, et concesso de propositione dumtaxat speculativa, quo pacto peccatores per fidem Deum cognoscunt : negandum est de propositione omnino practica, de qua in præsenti loquimur. Peccator enim practice solum proprium bonum judicat esse sibi omnino sufficiens : Deus vero apprehenditur ab illo, ut bonum particulare, et inadæquatum, ex quo simul cum aliis bonis, quæ diligit, quasi integratur bonum plene satiativum, ut dicemus dub. 3 ubi ultimum finem peccatoris examinabimus.

Et si urgeas, ex hoc sequi omnes, qui mortaliter peccant, errare contra fidem : quia de fide est, solum Deum esse summum bonum creaturæ rationalis, et ejus ultimum finem. — Respondetur negando sequelam : nam, ut aliquis peccet directe contra fidem, requiritur, quod formaliter, et in actu signato judicet oppositum ejus, quod fides dictat : plures autem ex his, qui mortaliter peccant, non hoc modo judicant bonum commutabile esse finem ultimum ; sed interpretative dumtaxat, et ex modo operandi, ut alibi explicabimus.

§ IV.

Refertur opposita opinio cum suis fundamentis.

12. Quamvis pro sententia affirmante plures fines positive ultimos posse simul a voluntate appeti, nullus auctor appareat : sunt tamen, qui existiment id non repugnare in finibus negative ultimis : aut cum unus appetitur ut ultimus positive, et alii, ut ultimi negative. Ita Vasq. in præsenti disp. 5 et Suarez disp. 3 sect. 2 cum quibus saltem in modo loquendi sentire videtur Montes. disp. 3 n. 74 et alii. Solentque pro hac sententia referri quidam Philosophi, quorum meminit D. August. lib. 19 de Civit. Dei c. 1 constituens plures ultimos fines, ut voluptatem, virtutem, quietem, etc. eos tamen explicat Angel. Doct. in solut. ad 2 hujus articuli : *Dicendum* (inquit) *quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his, qui in eis ultimum finem ponebant.* Juxta quam expositionem prædicti Philosophi solum admittebant plures fines positive ultimos partiales, et inadæquatos. Ex suppositione autem alicujus erroris posse oppeti disjunctive plures fines positive ultimos tenet Granado ubi supra, et Salas disp. 8 sect. 4. Vazq. Suarez. Montes. D.Thom. Granado. Salas.

Prædictam vero sententiam de finibus negative ultimis nititur probare Vasq. ex Philos. 2 Ethic. c. 4 ubi docet, esse de ratione cujuslibet virtutis moralis, ut tendat in proprium bonum propter ipsum. Ex quo infert Vasq. prædictam tendentiam debere esse cum omnimoda exclusione ordinationis ad alium finem : atque adeo sistendo in objecto virtutis, tanquam in fine ultimo negative. Alii ut Suar. adducunt pro ea D. Thom. infra q. 12 art. 3 in corp. ubi docet posse hominem plura simul intendere ad invicem non ordinata : et hac ratione eligere unum medium præ aliis, quia conducit ad plura, quæ voluntas intendit.

Verum

Verum quod attinet ad locum Aristot. ex dictis disp. præcedenti satis constat, qualiter debeat intelligi, et quam aliena sit a mente Philosophi, et a communi sententia interpretatio prædicti auctoris. Ad testi-
D.Thom. monium D. Thom. respondetur sanct. Doctor. se ipsum explicuisse in solutione ad 2 ubi sic ait : *Ea, quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi, ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem : vel quia aliqua duo concurrant ad integrandum aliquod unum : sicut ad sanitatem concurrunt calor, et frigus commensurata : vel quia aliqua duo sub uno communi continentur : quod potest esse intentum : puta acquisitio vini, et vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi : unde nihil prohibet, quin ille, qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.* Juxta hæc ergo intelligendum est, cum dicitur in corp. articuli voluntatem posse intendere plura inter se non subordinata : quia possunt esse subordinata uni tertio intento principaliter, et aliorum fini.

2 argum. 13. Deinde arguitur : non repugnat dari plures causas efficientes totales non subordinatas respectu ejusdem effectus, ut multi docent : ergo nec repugnabit dari plures fines totales, quorum nullus subordinetur alteri, sed sit ultimus saltem negative.

Solvitur. Respondetur, oppositum antecedentis omnino tenendum esse in schola D.
N. Complut. Thom. ut N. Complut. optime probant 2 Physicorum, disp. 16 quæst. 3 et 4. Sed admisso antecedenti, negatur consequentia : quia saltem in qualibet opinione repugnat dari plures causas efficientes omnino primas : ex quibus dumtaxat, non vero ex causis secundis, posset desumi argumentum ad pluralitatem constituendam in fine ultimo.

3 argum. Tertio arguitur : nam Gentiles, qui colebant plures deos, sicut omnibus divinitatem attribuebant, sic in quolibet eorum constituere debebant finem ultimum, cum ratio talis finis ad divinitatem maxime pertineat : ergo, etc.

Enodatur. Respondetur, Gentiles idolatras, qui colebant deorum pluralitatem, sicut non omnibus, et singulis attribuebant rationem primæ causæ, et primi principii omnino divinitatis comitem, sed inter omnes hujusmodi rationem, divinitatemque ipsam dividebant : ita nec in quolibet eorum adæquate constituebant rationem finis ultimi; sed ex omnibus veluti ex finibus partialibus unum integrum, et adæquatum existimabant coalescere. Quamvis, ut constabit dub. 3, melius dici possit ultimum finem Idolatræ non esse Idolum, unum, vel plura, sed proprium bonum, ad quod Idolorum cultum ultimate refert.

14. Denique arguitur pro prædicta sententia; quia tam justus, qui venialiter peccat, quam peccator, qui operatur bene moraliter habent duplicem finem, saltem negative ultimum; ergo pluralitas hujusmodi finis non repugnat. Antecedens, quoad priorem partem facile suaderi videtur; nam justus, qua ratione est in gratia, habet pro fine ultimo Deum; secundum autem quod venialiter peccat, debet ei assignari alius finis ultimus, in quem peccatum veniale, quod ad Deum ordinari nequit, ultimo referatur. Ex quo etiam probatur posterior pars; quia omnis, qui peccat mortaliter, quantum est ex hac parte avertitur a Deo, et constituit finem ultimum in bono creaturæ. Ex qua vero operatur aliquando bene moraliter, debet habere pro fine ultimo Deum saltem respectu illius operationis; alias si omnes ejus actus haberent creaturam pro fine ultimo, omnes essent peccaminosi. Argum. ult.

Hoc argumentum, quod attinet ad præsens dubium, parum habet difficultatis; quia nec justus, nec peccator operatur simul bene, et male moraliter, eo quod quælibet ex istis operationibus excludit alteram. Cæterum si applicetur ad probandum posse voluntatem simul habitualiter appetere plures ultimos fines, aut unum actualiter, et alterum, vel plures solum habitualiter, tangit graviorem hujus materiæ difficultatem, in cujus enodatione insudabunt dubia, quæ subsequuntur.

DUBIUM II.

Utrum voluntas possit simul habitualiter appetere plures fines omnino ultimos?

Quamvis in actuali voluntatis conversione ad plures ultimos fines simul appetendos, cito appareat implicationis ratio, ut dub. præced. vidimus; in habituali tamen non ita de facili invenitur. Et ideo, ut hanc difficultatem, cujus decisio ad plures Theologiæ materias conducit, accurate tractemus, propositum dubium seorsim examinare opus fuit. Tunc autem voluntas dicetur appetere habitualiter plures ultimos fines, quando per modum habitus fuerit conversa, et inclinata ad

plura bona, neque inter se, nec alteri ullo modo subordinata, sed respiciendo quodlibet illorum, ut omnino perfectum, et plene satiativum; sicut ratio finis ultimi requirit.

§ I.

Vera sententia, et primum pro ea fundamentum ex D. Thom.

Assertio. 15. Dicendum ergo est, neque habitualiter posse eamdem voluntatem appetere plures fines omnino ultimos, aut esse simul conversa ad illos. Assertionem hanc

D.Thom. tenent communiter discipuli D. Thom. quos dub. præced. retulimus, et plures alii. Desumiturque ex Angelico Doctore tum in præsenti, ubi efficaciorem rationem prædictæ implicationis, quam statim proponemus, adducit. Tum etiam in 3 dist. 31 quæst. 1 artic. 1 et quæst. 13 de malo ar. 2, ubi ex professo probat quolibet mortali peccato amitti habitum charitatis : *Quia non est possibile* (inquit) *unius hominis esse multos fines ultimos.* Et loquitur non solum quando prædicti fines omnes actu appeterentur, sed etiam quando, vel omnes habitu, vel unus actu, et alius habitu diligerentur; alias nihil concluderet ad intentum, de quo loquitur, ut intuenti constabit.

Prima ratio assertionis. Primam rationem prædictæ implicationis adducit ipse D. Thom. in præsenti in argumento *Sed contra :* et potest ad hanc formam reduci. De ratione finis ultimi est, ut plene dominetur voluntati, cujus est finis, atque adeo, ut omnes illius affectus, sive actuales, sive habituales sibi subordinet, et subjiciat : sed nequit voluntas esse hoc modo habitualiter conversa ad plura; ergo nec respicere plures fines ultimos habitualiter. Major constat; nam, cum sit de ratione boni trahere, et movere appetitum ad se, et juxta gradum suæ bonitatis magis, vel minus sibi illum subjicere, oportet, quod bonum adæquatum, et totale talis appetitus, cujusmodi est ultimus finis, totaliter ad se illum convertat, ac proinde, quod omnes habitus voluntatis, et omnes affectus sibi aliquo modo subjiciat. Minor videtur perspicua : quia totalis subordinatio voluntatis ad unum terminum, non permittit subjectionem ad alium, nisi hic posterior illi priori subordinetur, atque ita rationem ultimi finis amittat.

Confirmatur. Confirmatur. Vel effectus, quo voluntas est conversa ad unum ex prædictis finibus, subordinatur aliquo modo conversioni ad alterum; vel non subordinatur? Si primum, talis conversio non erit tanquam ad ultimum finem : quia sicut hujusmodi finis petit, ut non subordinetur alteri, et per quamlibet subordinationem rationem ultimi amittit; sic affectus, qui est conversio ad illum, postulat, ut nulli alteri affectui subdatur. Imo, quod aliquis finis respiciatur a voluntate cum subordinatione, vel non subordinatione ad alterum, ac proinde tanquam ultimus, vel non ultimus, per se primo desumi debet ex subordinatione, vel non subordinatione conversionis voluntatis ad talem finem, quidquid sit de ipsis finibus secundum se, et in esse rei consideratis : atque adeo quoties aliquis affectus convertit voluntatem, sive actualiter, sive habitualiter cum subordinatione ad alterum, non convertit tanquam ad finem ultimum. Si vero dicatur secundum, tunc altera conversio, cui prædictus affectus non subditur, non erit conversio ad ultimum finem : siquidem, nec per illam talis finis totaliter dominatur voluntati : nec voluntas adæquate illi subjicitur, cum remaneat in ea aliquis affectus extra prædicti finis subjectionem.

Evasio. 16. Dices : conversionem habitualem ad ultimum finem non debere explicari per hanc totalem subordinationem ex parte affectuum, et habituum voluntatis, qui sunt principia actuum, sed per subordinationem ex parte termini : scilicet per habitualem inclinationem ad actum secundum, quo fiat prædicta subordinatio. Nam sicut appetere aliquid habitualiter, non est aliud, quam voluntatem esse inclinatam per modum habitus ad illud in actu secundo appetendum : ita converti habitualiter ad aliquod objectum tanquam ad finem ultimum, cui debetur subjectio totalis, nihil aliud est, quam, quod voluntas sit per aliquem habitum inclinata ad eliciendum actum, per quem ei totaliter subordinetur. Hoc autem modo voluntatem esse conversam ad plura, ex nullo capite repugnantiam importare videtur.

Impugnatur. Hæc tamen evasio nequaquam solvit nostram rationem : quia conversio, quæ debet esse tanquam ad finem ultimum, non quomodocumque importat inclinationem ad actum : per quem fiat totalis subjectio, sed cum dominio, quod explicuimus ex parte principii ipsius actus supra omnes alios

alios affectus, et inclinationes existentes in voluntate. Tum, quia subjectio, quæ non importat hujusmodi dominium, non est maxima subjectio, ac proinde nec ita totalis, sicut debetur maximo bono, scilicet fini ultimo. Tum etiam, quia alias possemus dicere justum, in quo sæpe post conversionem remanerent habitus vitiosi, esse habitualiter conversum ad plures ultimos fines : videlicet ad Deum per charitatem, et ad bonum creaturæ per prædictos habitus ; siquidem eo ipso, quod maneant in voluntate tales habitus, aliquo modo inclinant illam ad actus, qui sunt peccata mortalia, per quæ voluntas totaliter bono creaturæ subjicitur, et a Deo avertitur. Quod (quidquid sit de potentia absoluta) de facto, et regulariter contingere, sicut contingit manere in justificatis habitus vitii, nullus audebit asserere. Amplius ergo aliquid requiritur, ut prædicta inclinatio sit conversio tanquam ad ultimum finem : hoc autem non potest esse aliud, nisi dominium supra omnes affectus voluntatis ex parte principii, et per modum habitus, ut explicuimus.

Explicatio. Confirmatur, et explicatur : etenim quod justus in casu posito per habitum charitatis sit conversus ad Deum tanquam ad finem ultimum ; per habitum autem vitii non dicatur conversus ad creaturam, non potest præcise provenire ex discrimine inter terminos utriusque conversionis : siquidem uterque habitus inclinat aliquo modo ad actum, qui est totalis subjectio, vel ad Deum, vel ad bonum creaturæ, ut dicebamus : ergo solum potest provenire ex discrimine ipsarum conversionum secundum se, et ex parte principii, atque adeo ex diverso dominio utriusque inclinationis supra voluntatem, etiam antecedenter ad actum secundum ; quia videlicet inclinatio, quæ est per charitatem, taliter voluntati dominatur, ut omnes alios affectus sibi subjiciat : nullatenusque permittat illos (in sensu composito) prorumpere in actum secundum, contrarium ipsi charitati. E contra vero inclinatio, quæ est per habitum vitii, ita manet ratione dominii charitatis debilitata, et refrænata, ut potius famuletur, quam dominetur : quia licet speculative (ut sic dicamus) et quasi remote inclinet ad peccatum mortale ; non tamen practice, et expedite voluntatem ad illud convertit : semperque usus prædictæ inclinationis manet sub dominio charitatis. Sed de hoc latius dicemus in tractatu de peccatis disp. 1 dub. 2 ubi explicabimus, sub quo statu maneant vitia in recenter justificato, et quare non denominent illum absolute vitiosum.

Adde, ad conversionem in finem ultimum necessarium esse, quod voluntas taliter maneat habitualiter disposita in ordine ad prædictum finem, ut semper sit in præparatione animi ad actualiter illi subjiciendos omnes suos affectus, exercendo, vel omittendo quemcumque actum finis postulaverit : et ideo quicumque habet habitum charitatis, est semper in hac dispositione in ordine ad Deum : constat autem prædictam dispositionem non posse reperiri absque dominio, et subjectione per modum habitus, et ex parte principii, ut explicatum est : ergo, etc.

17. Deinde impugnatur prædicta solutio, et ostenditur magis efficacia nostræ rationis : quia habitualis conversio voluntatis ad aliquem finem ultimum, supponit conversionem actualem ad eumdem : ergo supponit retractationem cujuslibet conversionis ad alium finem similiter ultimum : igitur repugnat voluntatem, sive per modum actus, sive per modum habitus esse simul conversam ad plures. Hæc secunda consequentia manifesta est ex priori. Et antecedens etiam videtur perspicuum : nam sicut habitus non acquiruntur nisi mediis actibus, ita habitualis conversio voluntatis ad aliquem terminum, non acquiritur nisi media conversione actuali : et ideo hæc debet semper illam præcedere. Prima vero consequentia suadetur : Tum quia actualis conversio voluntatis ad aliquod objectum tanquam ad ultimum finem, importat amorem efficacem appretiativum super omnia talis finis : atque adeo actualem ordinationem, et subjectionem totius voluntatis in illum ; non esset autem prædicta ordinatio efficax, et totalis, nisi per illam omnes affectus tam actuales, quam habituales, ad prædictum finem converterentur, et ei quoad usum, et exercitium, subjicerentur : atque adeo revocarentur, et averterentur ab omni alio fine ultimo irreducibili ad illum priorem. Tum etiam, quia per quamlibet actualem conversionem tanquam ad finem ultimum, proponit efficaciter voluntas nunquam operari contra illum, et consequenter neque in ordine ad aliquid ei oppositum, et irreducibile in ipsum : ergo retractat omnem affectum operandi circa alium finem ultimum : siquidem eo ipso, quod ultimus est, nequit

Alia impugnatio.

operatio circa ipsum elicita ad alium referri : imo nequit non illi aliquo modo adversari, sicut ipsi ultimi fines inter se contrariantur.

Objectio. 18. Dices, multoties existentem in peccato mortali, ac proinde conversum habitualiter tanquam ad finem ultimum ad bonum creaturæ, reddi habitualiter conversum ad Deum virtute alicujus sacramenti, sine aliquo actu, per solam infusionem Charitatis, et Gratiæ : ergo non semper conversio habitualis supponit conversionem actualem, et retractationem conversionis ad oppositum.

Diluitur. Respondetur concesso antecedenti, distinguendo consequens : et si sensus sit, quod non semper conversio habitualis supponit actualem formalem, transeat : si autem sensus sit, quod non semper supponit conversionem actualem, saltem virtualem, negari debet. Nam cum Deus sine actu Charitatis infundit Gratiam in Sacramento, virtute ipsius Sacramenti supplet prædictum actum, qui ex natura rei, et per se loquendo ad infusionem gratiæ necessarius est : et ideo ipsa infusio gratiæ, et virtus Sacramenti supplens talem actum dici potest *conversio virtualis in Deum*, et virtualis retractio conversionis ad creaturam. Et sicut gratia, quæ infunditur in Sacramento sine actu formali charitatis, est omnino ejusdem rationis cum illa, quæ infunditur cum prædicto actu; sic eodem modo convertit habitualiter ad Deum, avertitque a quocumque alio ultimo fine. Unde non minus per prædictæ gratiæ infusionem omnes animæ vires, et omnes voluntatis affectus convertuntur ad Deum (unumquodque suo modo) et subjiciuntur ei, quam si præcessisset expressa ordinatio per actum formalem charitatis. De hoc autem in tractatu de merito disp. 4 dub. ultimo latior sermo redibit. Addendum est, causam hujus objectionis in nulla alia conversione posse habere locum nisi in conversione ad Deum, quæ fit per habitum infusum : conversio namque ad alios fines ultimos non potest fieri per habitum a Deo infusum, quia talis conversio, quatenus excludit conversionem ad Deum, est peccaminosa, et ideo nequit esse in voluntate, nisi ex vi alicujus actus, qui sit conversio actualis.

Alia objectio. 19. Secundo objicies, quod habitus vitiosi non possunt subordinari conversioni ad Deum : nam cum tales habitus ab intrinseco sint inordinati, et mali, sicut repugnat illos a Deo produci, sic etiam reduci in ipsum tanquam in causam finalem.

Enodatur. Respondetur, quod licet hujusmodi habitus non possint positive, et directe ordinari in Deum : aut subordinari conversioni ad ipsum, bene tamen indirecte, et quasi negative : quia licet charitas non possit imperare illorum actus; potest illos reprimere, et prohibere : et de facto prohibet, dum permanet in voluntate. In quantum igitur conversio ad Deum, quæ fit per charitatem, prædictos habitus refrænat, et non permittit illos prorumpere in actus Deo contrarios, dicuntur sub ejus dominio permanere, et indirecte ad Deum ordinari. Ad eum proportionalem modum, quo dub. 4 dicemus peccata venialia hominis justi referri in Deum habitualiter, non directe, quasi fiant propter ipsum, sed quia est in potestate charitatis prohibere illa, ne fiant, et de facto prohiberet, si ejus fini adversarentur, qui est quidam modus relationis indirectæ, ut ibi explicabimus.

Replica. Sed urgebis : quod per solam infusionem gratiæ, et charitatis non mutantur intrinsece vitia, usque dum per actus contrarios diminuuntur, vel corrumpuntur : ergo sicut ante prædictam infusionem inclinabant ad creaturam tanquam finem aliquo modo ultimum (modo explicando num. 28 et 29) et nullo modo Deo subjiciebantur : sic postea in eodem statu remanebunt. — Respondetur, vitia illa quamvis physice non varientur, variari tamen moraliter : qui per infusionem charitatis amittunt statum habituum vitiosorum. Et quamvis maneant cum propria substantia, et intensione, manent tamen retractata, et refrænata, et in via corruptionis : solumque inclinant ad actus mortaliter peccaminosos remote, et quasi speculative. Hoc autem sufficit, ut indirecte, modo explicato, Deo subjiciantur, et ut nullo modo ad creaturam, sicut ad ultimum finem convertant : quia talis conversio debet esse efficax, practica, et expedita.

§ II.

Elucidatur secunda ratio pro assertione.

2 ratio. Ut secunda ratio nostræ assertionis melius intelligatur, animadvertendum est, habitum convertentem voluntatem ad finem ultimum debere esse superioris, aut æqualis virtutis cum ipsa voluntate : aliter enim non omnino subjiceret eam sibi : nec proinde conversio, quæ per talem habitum

bitum fieret, esset totalis et adæquata, sicut postulat natura finis absolute ultimi : repugnat siquidem voluntatem omnino subjici et converti adæquate ad aliquem terminum per aliquid inferius et impotentius ipsamet voluntate. Et præterea debet prædictus habitus habere pro objecto finem ultimum formaliter sub ratione talis : quia cum habitus solum inclinet potentiam ad proprium objectum, illius tantum erit convertere ad finem ultimum, cujus objectum sit prædictus finis. Ex quo sequens conficitur ratio pro assertione.

Non est possibilis duplex habitus superioris virtutis, vel æqualis cum voluntate respiciens finem ultimum : ergo nec duplex conversio habitualis ad talem finem. Consequentia liquet ex notabili præsupposito. Antecedens vero probatur : nam, vel uterque ille habitus esset supernaturalis et infusus : vel uterque, aut alter esset acquisitus? Primum dici non potest : quia in ordine supernaturali, sicut non est assignare alium ultimum finem præter Deum, ut est summe bonus, in se, sic nec alium habitum respicientem prædictum finem præter habitum charitatis, cujus objectum est divinum bonum, secundum quod est in se ipso. Adde, quod habitus infusi causantur immediate a solo Deo : et ideo si essent plures hujusmodi habitus respicientes plures fines ultimos, ista pluralitas, quæ proculdubio esset in ordinata, in Deum refunderetur. Neque etiam potest dici secundum : nam quicumque habitus naturalis in voluntate existens debet acquiri virtute et actibus ipsius voluntatis debetque ad illam comparari, ut effectus æquivocus : de cujus ratione est, quod virtutem causæ non adæquet : ergo quicumque hujusmodi habitus est minoris et inferioris virtutis, quam ipsa voluntas, atque adeo debet potius illi subordinari, quam eam sibi subjicere.

Confirmatur. 21. Confirmatur. Ita comparatur habitus acquisitus ad voluntatem, sicut objectum illius ad objectum voluntatis : sed objectum cujuslibet habitus acquisiti est multo inferius objecto voluntatis et comparatur ad illud sicut pars ad totum et sicut particulare ad universale, sub quo continetur : ergo, etc. Minor probatur : nam objectum habitus acquisiti semper est bonum particulare, hoc, vel illud : objectum autem voluntatis est bonum in tota sua latitudine ; sub quo omnia bona clauduntur. Et propterea habitus dicitur determinatio potentiæ quia potentiam ex se respicientem universale et commune, determinat ad particulare, quod respicit ipse habitus.

Confirmatur secundo et explicatur : nam vel objectum, ad quod voluntas dicitur per talem habitum converti, est ratio proprii boni in communi : sub qua ratione appetit voluntas (seclusa gratia) quidquid appetit, juxta illud Philosophi : *Amabile bonum, unicuique autem proprium.* Vel est aliquod bonum particulare, quod sub bono proprio continetur et propter illud amatur? Non primum : quia voluntas circa proprium bonum in communi per seipsam est determinata, expedita et facilis : et ideo quantumcumque circa illud actus multiplicentur, nullum acquiret habitum, ut infra tract. 12 disp. 2 dub. 3 latius dicemus : ergo dicendum est secundum : atque adeo sicut bonum istud particulare subordinatur bono proprio et non diligitur nisi in ordine ad illud : sic habitus ad prædictum bonum particulare inclinans, debet subjici voluntati, non vero illam sibi subjicere. Alia confirmatio. Philos.

22. Dices, conversionem ad finem ultimum tunc solum requirere habitum superioris, vel æqualis virtutis, ac voluntas, quando talis finis secundum rei veritatem est ultimus : eo quod reipsa est bonum adæquatum et plene satiativum, secus si præcise sit talis ex apprehensione operantis : quia plena subjectio voluntatis debetur dumtaxat fini ultimo, vero et reali, non apparenti et existimato. Effugium.

Hæc tamen evasio non solvit rationem : nam cum voluntas in nullum objectum feratur, nisi prout ab intellectu sibi proponitur, affectus et conversio illius per hanc propositionem debet omnino regulari; quidquid sit de re proposita secundum se. Unde quemadmodum cum intellectus apprehendit rem, quæ secundum se est finis ultimus, non per modum finis ultimi, sed sub ratione alicujus boni particularis et inadæquati, conversio voluntatis ad talem finem non est totalis, neque est conversio tanquam ad finem ultimum : quia non commensuratur cum eo, quod res amata in se ipsa est, vel non est : sed cum eo, quod intellectus in illa apprehendit. Ita cum idem intellectus, rem, quæ secundum se non est finis ultimus, apprehendit per modum summi boni et proponit eam voluntati, tanquam finem ultimum, voluntas fertur in illam, ac si esset reipsa sicut proponitur. Ac proinde non Impugnatur.

minus adæquate in illam convertitur, quam si esset revera ultimus finis Quæ est doctrina Philos. lib. 2 Physic. text. 31 et Angelici Doctor. in hac 1, 2, q. 8 art. 1 ubi sic ait : *Ad hoc, quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed, quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philosophus dicit in 2 Physic. quod finis est bonum, vel apparens bonum.* De quo potest videri idem Philosoph. 8 Ethic. c. 2.

Explicat. exemplo. Quod etiam explicari potest alio exemplo, nam quemadmodum, ut actus voluntatis speciem actus boni habeat, non requiritur, quod res amata in se sit bona : neque, ut habeat speciem mali, requiritur, quod sit mala ; sed utrumque attendi debet ex modo, quod ab intellectu proponitur : et ideo sæpe res mala apprehensa ut bona, specificat actum bonum et res bona apprehensa, ut mala tribuit speciem actus mali : ita conversionem habitualem voluntatis esse adæquatam, sicut fini ultimo debetur : non dependet ex eo, quod res, ad quam est talis, conversio, secundum se est, vel non est : sed ex eo, quod ab intellectu practice proponatur sub ratione finis ultimi. Nam cum bonitas non convertat ad se voluntatem, nisi secundum quod est apprehensa, eo ipso, quod in apprehensione sit bonitas adæquata, debet totaliter voluntatem convertere : atque adeo debet fieri talis conversio per aliquid superioris, aut æqualis virtutis cum ipsa voluntate.

Aliud effugium. 23. Dices secundo, probari ex nostra ratione, non posse voluntatem converti ad plures fines ultimos conversione formali, quæ fit per habitum positivum, secus conversione interpretativa : quia ad hanc non requiritur prædictus habitus : sed potius petit fundari in privatione.

Sed neque ista evasio alicujus momenti est : quoniam conversio interpretativa ad unum finem ultimum, supponit debitum conversionis positivæ ad oppositum et privationem talis conversionis : inde enim, qui concedunt puram omissionem peccaminosam, interpretantur voluntatem converti per illam ad objectum contrarium divinæ legi, quia relinquit actum positivum, per quem tenebatur converti ad objectum consonum tali legi : cum autem voluntati non possit esse debita, nisi unica conversio positiva ad finem ultimum, scilicet ad Deum (ad alia namque potius tenetur voluntas nunquam sic converti) fit, quod nec possit dari in illa, nisi unica privatio talis conversionis, nec plusquam una conversio interpretativa ad alium finem ultimum fundata super prædictam privationem conversionis ad Deum : quæ proinde posita conversione ad Deum necessario destruitur. Atque ita, nec possunt coëxistere in voluntate plures conversiones interpretativæ ad distinctos fines ultimos, nec conversio interpretativa ad unum et conversio formalis ad alium.

§ III.

Nonnullæ objectiones contra præcedentem rationem.

24. Contra hanc secundam rationem plura statim se offerunt primo aspectu difficilia, quæ in medium proposita, et soluta, eam potius elucidabunt. Objicies enim primo, sequi ex nostra ratione, nec successive posse reperiri in voluntate plures habitus convertentes eam ad finem ultimum : imo, nec per alium habitum, quam per charitatem posse fieri prædictam conversionem : hoc autem manifeste videtur falsum : siquidem eadem voluntas, quæ modo per gratiam, et charitatem est conversa ad Deum verum ultimum finem, amissa gratia avertitur ab illo, et constituit finem ultimum in creatura. Sequela patet : nam habitus acquisitus (si vera sunt, quæ diximus) nec simul cum charitate, nec successive post illam, ad prædictam conversionem sufficit. Inter infusos vero sola charitas respicit finem ultimum : ergo, etc. 1 objectio.

Respondetur ita esse loquendo de habitu proprie dicto, secundum quod importat qualitatem distinctam a voluntate, et entitati ejus superadditam : sola enim charitas, quæ est participatio voluntatis omnino superioris, scilicet divinæ, potest nostram adæquate sibi subordinare : Ex quo tamen non fit, quod successive non possit voluntas respicere habitualiter distinctos fines ultimos : quia recedente charitate, per quam conversa erat ad Deum finem ultimum supernaturalem, per se ipsam sine qualitate superaddita, connotando ipsius charitatis privationem, manet conversa ad proprium bonum, quod est ultimus finis peccatoris, ut dicemus dubio sequenti. Solutio.

Nec refert, si urgeas : tum quod conversio ad proprium bonum tanquam ad finem ultimum, est inordinata, et peccaminosa : ergo non potest fieri per solam entitatem voluntatis Replica.

voluntatis sine aliquo sibi superaddito : alias Deus, qui est author prædictæ entitatis, esset causa talis inordinationis. Tum etiam, quia natura voluntatis eadem est, existente charitate, et non existente : ergo si amissa charitate convertit hominem ad bonum proprium tanquam ad finem ultimum, eodem modo convertet, illa existente : erit igitur homo simul conversus, tanquam ad finem ultimum, ad Deum per habitum charitatis, et ad bonum proprium per naturam suæ voluntatis.

Diluitur. 25. Ad primum enim respondetur, conversionem ad proprium bonum posse considerari dupliciter : vel ut est præcise ad bonum adæquans voluntatem non absolute, sed ut tendentem ad bonum ex inclinatione propriæ naturæ, et ut sic dicamus, in ordine creato, præscindendo ab hoc, quod tale bonum, atque adeo, et ipsa conversio subordinetur, aut non subordinetur bono divino; vel potest considerari, ut sistit in ipso bono proprio cum exclusione subordinationis ad divinum, ac proinde, ut in ultimo absolute. Primo modo nihil exprimit deformitatis; quia appetere sive actualiter, sive habitualiter proprium bonum, ut adæquatum, et ultimum præcise in ordine creato, non excludendo, nec includendo subordinationem ad divinum, sed præscindendo ab illa, nullam deordinationem importat. Hoc autem pacto voluntas per suam entitatem convertitur ad proprium bonum : ex quo nulla deformitas in Deum reducitur. Secundo vero modo considerata prædicta conversio exprimit deformitatem, nempe exclusionem debitæ subordinationis boni proprii ad bonum divinum : qua subordinatione exclusa, ipsum bonum proprium efficitur saltem negative ultimum absolute, et non tantum in hoc, aut illo ordine. Hæc tamen exclusio non fit formaliter per ipsam entitatem voluntatis, cujus Deus est author, sed per privationem charitatis, et gratiæ, et per peccatum mortale non retractatum, quæ nullatenus in illum reducuntur.

Alia replica. Dices : ergo etiam seclusa gratia non manet voluntas conversa ad proprium bonum, sicut ad finem absolute ultimum; sed tanquam ad finem ultimum cum addito, nimirum *in ordine creato*. Respondetur negando consequentiam : nam etsi voluntas per suam entitatem nude sumptam, solum respiciat proprium bonum, ut ultimum cum addito illo *in ordine creato*, ut affecta tamen gratiæ privatione, respicit illud, ut absolute ultimum, quia per prædictam privationem impeditur subordinatio ad bonum divinum, efficiturque ut tendentia voluntatis in proprio bono sistat, sine spe (ut ita dicamus) ulterius progrediendi. Et quoniam inordinatio in prædicta conversione reperta, non consistit in positiva tendentia ad bonum proprium secundum se sumptum, sed in eo, quod talis tendentia in prædicto bono omnino, et ultimate sistit : ideo prædicta inordinatio non in entitatem voluntatis, quæ est a Deo; sed in privationem gratiæ, quæ est a creatura, reducenda est; et quamvis Deus causet totum positivum, quod est in tali conversione, non causat illam formaliter, ut est conversio ad bonum proprium, sicut ad finem absolute ultimum. Sed hæc dub. sequenti magis explicabimus.

Enervatur.

Per quod patet ad secundum primæ replicæ : nam voluntas existente charitate, ideo non convertitur ad proprium bonum, tanquam ad finem absolute ultimum, quia non est affecta privatione ordinationis ad bonum divinum; sed potius opposita ordinatione. Ut enim dicebamus, voluntas per suam entitatem nude sumptam solum debet esse conversa ad proprium bonum, ut adæquatum, et ultimum cum addito, nempe *in ordine creato*, seu respectu appetitus, qui est ex inclinatione propriæ naturæ; omninoque præscindit ab eo, quod est sistere ultimate in tali bono per privationem gratiæ, et charitatis, vel non sistere, sed tendere ad bonum divinum per ipsius charitatis ordinationem : et ideo ablata charitate, sistit in proprio bono, respicitque illud, ut finem absolute ultimum : posita autem, non sistit ibi, sed procedit usque ad bonum divinum, in eoque quiescit.

26. Secundo objicies : quod sæpe voluntas per actus ordinis naturalis convertitur actualiter ad bonum commutabile, tanquam ad finem ultimum, ut patet quoties mortaliter peccat : ergo etiam per habitum ejusdem ordinis poterit converti habitualiter. Patet consequentia. Tum quia, sicut habitus isti sunt effectus voluntatis inadæquati, et æquivoci, sic etiam actus : ergo si hoc in actibus ad prædictam conversionem non obstat, neque etiam obstabit in habitibus. Tum etiam, quia actus illi si multiplicentur, non possunt non generare habitum, qui ad similes actus inclinet : ac proinde, qui sit habitualis in- 2 objectio.

clinatio, et conversio ad eumdem finem, quem attingunt actus, qui est (ut supponitur) finis ultimus. Tum denique, quia non debet esse minoris efficaciæ habitus acquisitus per actus, quam actus, quibus acquiritur : ergo si actus sufficiunt ad convertendum actualiter voluntatem subjiciendo omnes ejus affectus, cur non sufficiet habitus ad convertendum habitualiter?

Enodatur. Animadversio. Ut huic objectioni, et omnibus propositis probationibus occurramus, animadvertendum est id, quod n. 21 diximus, scilicet voluntatem ad proprium bonum in communi, et sub ratione talis attingendum non indigere habitibus : quia per se ipsam est sufficienter ad id determinata, sicut quælibet potentia est per se determinata ad communem rationem sui objecti : et ideo quoties voluntas per multiplicationem actuum acquirit aliquem habitum, talis habitus quantum est ex se, solum inclinat ad aliquod bonum particulare, quod est pars boni proprii secundum peculiarem rationem talis boni; et sicut bonum istud particulare continetur sub bono proprio, sic prædicta inclinatio subjicitur inclinationi, qua voluntas ad ipsum bonum proprium tendit. Ex quo fit actum secundum in plus esse, quam habitum : quia non tantum attingit bonum particulare, ad quod inclinat habitus, sed et communem rationem boni proprii, ad quam primaria inclinat ipsa voluntas. Et unus actus correspondet simul potentiæ volitivæ, et ejus habitui : et consideratus secundum gradum genericum volitionis, seu in quantum est volitio boni proprii, ut sic, specificat potentiam : consideratus vero secundum gradum differentialem, in quantum scilicet est volitio particularis boni, specificat habitum : et sic quodammodo utrumque adæquat. Fit deinde, quod licet actus secundus secundum gradum differentialem consideratus, qua ratione correspondet habitui, non convertat voluntatem ad finem ultimum : quia secundum hanc rationem solum convertit ad bonum particulare, quod est objectum ipsius habitus, quodque sub bono proprio continetur, et nonnisi propter illud diligitur : consideratus tamen secundum gradum genericum, qua ratione correspondet voluntati, optime potest esse conversio illius, ad talem finem : quia secundum prædictum gradum terminatur ad communem rationem proprii boni, propter quod voluntas diligit, quidquid ex inclinatione, propriæ naturæ diligit, et in quo sistit omnino ejus tendentia, eo ipso, quo per charitatem ad finem supernaturalem non elevetur.

Solvitur 2 objectio. 27. Ex hoc ad objectionem admisso antecedente negatur consequentia. Ad primam probationem respondetur, quod etsi actus secundus secundum gradum differentialem, ut est volitio hujus particularis boni, qua ratione correspondet habitui, non adæquat voluntatem, quia, prout sic solum respicit quoddam ejus objectum inadæquatum : potest tamen adæquare illam (saltem formaliter) secundum gradum genericum volitionis, quia ratione specificat ipsam voluntatem : quia secundum hunc gradum respicit communem rationem proprii boni, quod per modum objecti formalis esse adæquatum, et sortitur rationem finis ultimi : et ideo quamvis prædictus actus secundum gradum differentialem, non sit conversio ad finem ultimum, bene tamen secundum gradum genericum propter rationem dictam. Quocirca est manifesta disparitas inter actum secundum, et habitum : quoniam habitus, neque secundum gradum genericum, neque secundum specificum respicit communem rationem proprii boni, cui dumtaxat potest convenire ratio finis ultimi : et ideo secundum nullum gradum potest dici simpliciter adæquatus voluntati : nec formaliter, nec materialiter; ac proinde, nec convertere illam ad prædictum finem : actus vero secundum gradum genericum adæquat formaliter voluntatem, quia extendit se ad proprium bonum, ultra, quod voluntas ipsa naturæ suæ relicta, nequit extendi : quamvis possit sub illo attingere tanquam objecta partialia, et quodammodo materialia plura bona particularia, quæ prædictus actus non attingit. Unde etsi ob hanc rationem talis actus non convertat actu voluntatem ad omne bonum, quod potest ab ea appeti propter ultimum finem; convertit tamen ad ipsum finem, qui est ratio omnia alia appetendi : et in hoc ipso subordinat sibi, et prædicto fini omnes affectus existentes in ipsa voluntate respectu cujuscumque boni. Utrum vero actus voluntatis sit effectus univocus ejusdem, vel diversæ speciei? alibi explicabitur.

Ad secundam confirmationem respondetur, concedendo habitum acquisitum inclinare ad similes actus, non tamen adæquate, neque quoad gradum genericum secundum, quem tales actus attingunt finem ultimum, scilicet proprium bonum in communi;

communi; sed inadæquate quoad gradum differentialem dumtaxat, secundum quem respiciunt bonum particulare ad ultimum finem ordinatum. Unde et ipse habitus solum debet esse conversio ad hujusmodi particulare bonum; non vero ad ipsum finem ultimum. Per quod patet ad tertiam probationem : quia sicut major est extensio actus, quam habitus : sic etiam major est illius, quam istius efficacia in ordine ad subjiciendum affectus voluntatis.

Replica. 28. Sed urgebis : quod actus voluntatis non est conversio ad bonum commutabile, sicut ad finem ultimum, nisi in quantum est mortaliter peccaminosus : quod convenit illi secundum gradum differentialem, et non secundum gradum genericum : ergo ratione illius, et non ratione istius habet esse actualis conversio ad finem prædictum : atque adeo cum habitus directe inclinet ad gradum differentialem, erit conversio habitualis ad eumdem finem. Utraque consequentia est perspicua. Antecedens autem probatur : Tum quia nullus actus voluntatis ex sua communi ratione excludit ordinationem ad finem supernaturalem, nec petit sistere in bono commutabili; atque adeo nec præcise secundum istam rationem convertit ad id sicut ad finem ultimum : ergo solum potest sic convertere ratione propriæ differentiæ, per quam respicit hoc, aut illud bonum particulare : puta furtum, adulterium, homicidium, etc. quæ contrariantur fini supernaturali, et relationem ad eum excludunt. Tum etiam, quia quod proprium hominis bonum, quod dicitur finis ultimus peccatoris, non subordinetur bono divino, et ideo ametur ut omnino ultimum, non provenit ex communi ratione boni proprii : hæc enim ratio secundum se omnino præscindit, et a relatione ad aliud, et ab exclusione talis relationis, ut numero 25 diximus. Unde quod eam excludat, ac proinde, quod ametur, ut ultimum absolute, provenit illi, quia conjungitur cum aliquo ex bonis particularibus, quæ diximus, quibus prædicta relatio repugnat : ergo habitudo, et tendentia ad hoc particulare bonum, non autem ad rationem illam communem, dicenda est conversio ad finem ultimum.

Enervatur. Respondetur concedendo bonum proprium secundum se non esse irreferibile ad bonum divinum, sed hoc habere ex conjunctione ad bonum particulare, quod divino repugnat. Ex hoc tamen non sequitur prædictum bonum particulare exercere simpliciter, et *ut quod* rationem finis ultimi : nec positivi : si quidem nec voluntas quidquid appetit, propter illud appetit : nec ipsum appetit præcise propter se, et sistendo in eo; sed propter bonum proprium, cujus est pars. Negari tamen non potest quodlibet bonum particulare, quod est objectum peccati mortalis, habere quodammodo rationem finis ultimi negativi, *ut quo* : quatenus est id, quo bonum proprium redditur incapax relationis ad bonum divinum, et sic absolute ultimum negative. Hoc autem modo admittimus posse dari plures fines negative ultimos : quia potest voluntas simul appetere plura objecta, quorum quodlibet bono divino repugnet, et proprium bonum ab illo avertat, reddatque irreferibile in ipsum : sed hoc non est admittere plures fines simpliciter ultimos, adhuc negative, ut auctores, contra quos egimus dubio præcedenti a num. 5, constituebant : quia in nullo ex prædictis objectis sistit voluntas, sed omnia ordinat ad proprium bonum, et appetit propter illud, ut dictum est. Unde ad summum poterunt dici *negative ultimi secundum quid*, et cum addito illo *ut quo*, quatenus propter oppositionem, quam important ad divinum bonum, impediunt ejus relationem, qua sublata sistit voluntas in bono proprio, tanquam in absolute ultimo. Quo etiam modo non est inconveniens admittere in voluntate unum, aut plures habitus acquisitos, per quos convertatur ad plures fines ultimos negative, *ut quo* : quia sicut prædicti fines non sunt simpliciter ultimi adhuc negative; sed tantum secundum quid : sic conversio, quam exposcunt, non debet esse conversio simpliciter, hoc est adæquata, et totalis; sed partialis, et inadæquata, quæ est conversio secundum quid. Hujusmodi autem conversionem non repugnat multiplicari in voluntate : nec requirit formam superioris, aut æqualis virtutis cum ipsa voluntate, ut ex se liquet.

Alia replica. 29. Dices : si dantur plures fines negative ultimi, *ut quo*, etiam debent admitti plures ultimi simpliciter, seu *ut quod* : quia esse tale *ut quo* est esse constitutivum ejus, quod est *ut quod* : multiplicatis vero constitutivis, debent constituta multiplicari. Respondetur negando sequelam, Solvitur. quoniam hujusmodi fines non ideo appellantur negative ultimi, *ut quo*, quia per modum formæ constituant proprium bonum in ratione finis ultimi : hoc enim

præstat positiva bonitas ipsius boni proprii, ratione cujus movet, et terminat voluntatem; sed quia per modum impedimenti tollunt subordinationem ad finem supernaturalem; qua sublata, prædictum proprium bonum, quod secundum se non nisi cum addito, scilicet in ordine creato, habebat rationem ultimi, efficitur absolute ultimum negative; non per additionem bonitatis, sed per oppositionem privativam ad finem superiorem, cui secundum se poterat subordinari. Quamvis autem multiplicatio formæ constitutivæ multiplicet constituta, non tamen multiplicatio impedimenti tendendi in aliud, multiplicat in eo, in quo sistit, rationem ultimi. Præsertim cum unumquodque ex impedimentis impedit adæquate, et totaliter, sicut quodlibet mortale peccatum impedit tendentiam ad finem supernaturalem. Tunc enim pluralitas non ponit in numero in ordine ad effectum præstandum, et multiplicatio impedimentorum omnino de materiali se habet, sicut cum in diversis rebus præcise attenditur eadem bonitas, diversitatem illam non multiplicare rationem finis, diximus dubio præcedenti, num. 8.

3 objectio. 30. Tertio objicies, quod potest homo constituere finem ultimum in aliquo ex illis bonis particularibus, ad quod immediate inclinet habitus acquisitus, ergo tunc talis habitus erit conversio ad ultimum finem. Consequentia videtur nota, et etiam antecedens, nam homines relicto Deo, qui solus ex natura rei habet esse ultimus finis, pro libito constituunt sibi talem finem, in eo, quod unusquisque, ut satiativum apprehendit. Et propterea antiqui philosophi adeo laboraverunt in investigando hominis beatitudinem: quia cernebant aliquos constituere illam in honoribus, alios in divitiis, et fortunæ bonis, quosdam in delectationibus carnalibus, et nonnullos in deliciis ventris, juxta illud ad Philip. 3: *Quorum Deus venter est*: ergo, etc.

Diluitur. Respondetur, negando antecedens, si intelligatur de fine ultimo formali, vel de materiali absolute, et simpliciter adæquato, de quibus doctrina nostra intelligenda est. Nam ut dub. sequenti ostendemus, finis ultimus formalis cujuslibet existentis in peccato mortali, est bonum sui ipsius proprium in tota sua latitudine: finis vero materialis simpliciter adæquatus non est aliquid determinatum, sed aggregatum ex omnibus bonis, quæ sub ratione proprii continentur. Si vero sermo sit de fine ultimo materiali secundum quid adæquato, potest, et debet prædictum antecedens admitti: quod, et nihil amplius probatio ejus suadet, ut n. 66 explicabimus. Et juxta eumdem sensum distinguendum est consequens: *Talis habitus erit conversio ad finem ultimum* formalem, vel materialem adæquatum simpliciter, negamus: ad ultimum finem adæquatum secundum quid, transeat. Neque hoc est contra nos: quia non negamus posse habitum acquisitum inclinare ad finem ultimum hoc posteriori modo; sed tantum priori. Dicitur autem prædictus finis adæquatus secundum quid: quatenus existente in intellectu illa apprehensione, quia judicat totum suum bonum esse, v. gr. divitias, nequit voluntas ultra extendi. Quamvis, quia absolute loquendo non adæquat capacitatem voluntatis, potest mutata illa apprehensione, in aliis pluribus finem formalem requirere. Unde, quod bonum satiativum voluntatis ad tale, vel tale objectum determinetur, quodammodo est per accidens, nempe ex suppositione prædictæ apprehensionis, qua cessante tollitur prædicta determinatio, et adæquatio.

Ex quo fit, quod quamvis successive possit voluntas inclinare ad diversos fines hoc modo ultimos per distinctos habitus acquisitos: ut nunc ad divitias, postea ad honores, deinde ad cultum idolorum, etc., nunquam tamen simul existent in illa plures hujusmodi inclinationes, et ita neque hoc modo admittimus posse simul manere habitualiter conversam ad plures fines ultimos. Et ratio est perspicua: nam bonum, quod est objectum cujuscumque habitus, tandiu habet rationem finis ultimi adæquati, modo explicato, quandiu existit apprehensio, quam diximus, illa vero cessante, prædictam adæquationem omnino amittit, remanetque omnibus modis inadæquatum: et ideo idemmet habitus, qui in sensu composito prædictæ apprehensionis respicit suum objectum, ut ultimum finem secundum quid adæquatum, mutata apprehensione, respicit illud, ut omnibus modis inadæquatum. Unde, sicut non possunt esse simul in intellectu plures ex illis apprehensionibus: quia dum apprehendit totum bonum in divitiis non potest apprehendere idem in honoribus; ita nec possunt esse in voluntate plures habitus, qui simul inclinent ad propria objecta tanquam ad bona adæquata, et fines ultimos adhuc secundum quid modo explicato. Per quod alia

alia objectio, qua præcedens posset urgeri, manet obiter soluta.

Ultima objectio. 31. Denique contra confirmationes ejusdem rationis objicies : quod habitus charitatis determinat voluntatem ad aliquod particulare bonum sub objecto adæquato voluntatis contentum : et nihilominus talis habitus est superior voluntate, et convertit eam ad ultimum finem : ergo etiam si habitus acquisitus habeat pro objecto bonum particulare contentum sub objecto voluntatis, tanquam partem sub toto, poterit eodem modo illam convertere.

Enervatur. Respondetur negando consequentiam : nam bonum, quod est objectum habitus charitatis, quamvis formaliter habeat se ad objectum voluntatis sicut pars : eminenter tamen est totum : quia continet eminenter omne excogitabile bonum, ad quod voluntas potest extendi : et ratione hujus eminentiæ potest subjicere sibi totam voluntatem, et totum ejus objectum. Bonum autem, quod est objectum habitus acquisiti non habet prædictam eminentialem continentiam : sed ita est pars contenta sub objecto voluntatis, ut nullo modo ipsum contineat. Unde et habitus inclinans ad prædictum objectum, taliter debet subjici voluntati, et ut sic dicamus, sub illa contineri, ut nullatenus sibi eam subjiciat.

§ IV.

Corollarium ad dubii complementum.

Corollarium. In calce vero hujus dubii animadvertimus, ex utraque nostra ratione manere a fortiori probatum non posse voluntatem appetere simul duos fines simpliciter ultimos, alium actualiter, et alium habitualiter. Et ratio est perspicua : nam cum prædicta conversio sive per actum, sive per habitum fiat, debeat esse totalis, et subordinare sibi omnes affectus in voluntate existentes, ex propria ratione habet, quod non possit esse alia conversio extra ipsam : sicut totum ex propria ratione habet, quod non sit aliquid extra illud.

Effugium. Dices, conversiones habituales contrariari directe, et idcirco necessario se excludere; non tamen actualem, et habitualem : quia inter actum, et habitum non est directa contrarietas, sed indirecta; quæ non obstat coëxistentiæ. — Præcluditur. Respondetur, quod licet inter actum, et habitum non sit oppositio directe contraria; potest esse virtualis contradictoria, quæ importat longe majorem incompossibilitatem. Et talis oppositio reperitur de facto inter conversionem actualem, et habitualem ad distinctos fines ultimos : quia converti ad unum actualiter, infert utramque istam conversionem esse adæquatam respectu voluntatis, et utramque, vel saltem aliquam non esse adæquatam; quæ est manifesta contradictio. Et sane, quod conversiones habituales omnino necessario se excludant, non potest ortum ducere ex sola directa contrarietate : nam formas directe contrarias non repugnat esse simul in gradibus remissis; cum tamen prædictæ conversiones etiam de potentia absoluta in nullo gradu simul compatiantur.

Interrogatio. Sed inquires : an saltem virtualiter possit simul voluntas prædictos fines appetere : aut simul cum conversione actuali, vel habituali ad unum, retinere conversionem virtualem ad alium? — Et respondetur omnino negative : Tum, quia conversio virtualis per se supponit formalem, in cujus virtute fit; et ideo exclusa, et retractata formali, repugnat quod virtualis remaneat. Tum etiam, quia conversio virtualis reducitur ad actualem; nam conversio actualis dividitur in *formalem*, quæ fit per actum formalem, et in *virtualem*, in qua talis actus virtualiter perseverat; unde sicut conversio actualis formalis ad unum finem retractat omnem conversionem ad oppositum, et ideo est incompossibilis cum illa; sic etiam conversio virtualis hoc ipsum præstat. Adde, prædictam conversionem ex eo dici virtualem, quia præstat, quoad effectum, totum, quod præstaret formalis : et ideo conversio, quæ nequit esse cum formali, repugnat eodem modo, ut virtuali conjungatur.

(Responsio.)

§ V.

Adversariorum opinio refertur.

32. Oppositam sententiam a fortiori tueri tenentur omnes, qui concedunt, posse voluntatem simul actualiter appetere plures fines saltem negative ultimos, quos dub. præcedenti n. 12 retulimus : non enim potest esse major implicationis ratio in conversione habituali, quam in actuali, ut ex se liquet. Præcipuum pro hac sententia argumentum est illud, quod in fine præcedentis dubii tetigimus de peccatore operante bene moraliter : in quo videtur concedendus duplex ultimus finis saltem

habitualis : alius respectu mortalis peccati, qui sit creatura, et alius respectu honestæ operationis, qui sit Deus. Quod argumentum fortius apparet in peccatore fideli elicienti actum spei Theologicæ : qui sane actus omnino incapax videtur relationis ad alium finem præterquam ad Deum. Eamdem sententiam sequi etiam tenentur, qui admittunt eumdem hominem posse esse simul in gratia, et in peccato mortali, saltem de potentia absoluta. De quorum numero sunt Scotus in 2 dist. 37 q. unica, O'Kam in 4 q. 3, Gabriel in 1 dist. 18 art. 1, Suar. de grat. lib. 7 cap. 20, et alii : quia talis homo per gratiam manet conversus ad Deum finem ultimum supernaturalem : et per peccatum ad bonum creaturæ : et ita necessario habet duos ultimos fines. Sed de hoc posteriori agemus in tract. de justificat. ubi ex doctrina in hoc dub. tradita, et ex aliis D. Thom. principiis sententiam illam falsam esse ostendemus. Primum vero argumentum postulat, ut examinemus finem ultimum existentis in peccato mortali : pro quo sit

DUBIUM III.

Qua ratione peccans mortaliter constituat finem ultimum in creatura?

Quia in hoc titulo aliquid supponimus, et aliquid in dubium vertimus, oportet, antequam ad resolutionem difficultatis accedamus, certa ab incertis separare.

§ I.

Separantur certa ab incertis.

33. Res est perspicua, et in Theologia communiter recepta, peccatorem per peccatum mortale Deum verum finem ultimum deserere; et avertendo se ab illo incommutabili bono, constituere ultimum finem in creatura; seu in bono ejus commutabili Id enim Scriptura sæpissime testatur, Deuteronom. 32 : *Dereliquit Deum factorem suum, et recessit a Deo salutari suo.* Isai. 1 : *Væ genti peccatrici, dereliquerunt Dominum, abalienati sunt retrorsum,* scilicet versus creaturas, et idola, ut exponit Lyranus. Jeremiæ 2 : *Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, et foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas.* Ubi propterea utitur fontis, et aquæ similitudine, quia sicut aqua appetitur, ut satiet, et sitim extinguat, sic bonum commutabile creaturæ amatur a peccatoribus, ut satiativum sui appetitus : quod est proprium solius finis ultimi : Deus autem verus fons aquæ vivæ, qui solus potest perfecte satiare, deseritur, et derelinquitur. Et Matth. 6 reddit Dominus rationem hujusmodi aversionis a Deo, dicens : *Nemo potest duobus dominis servire* (hoc est Deo, et divitiis tanquam finibus ultimis, ut explicat D. Thom.); *aut enim unum odio habebit, et alterum diliget; aut unum sustinebit, et alterum contemnet.* Id etiam statuunt sancti Patres, præsertim D. Augustin. lib. 83 quæstionum, quæstione 30, ubi ait : *Omnis itaque humana perversio est fruendis uti velle, atque utendis frui.* Quasi dicat perversitatem mortalis peccati in eo sitam esse, quod voluntas creatura, qua uti debebat tanquam medio, fruitur tanquam fine ultimo : nam fruitio simpliciter non est nisi ultimi finis : Deo autem, quo tanquam fine ultimo fruendum erat, utitur tanquam medio, subordinando, et postponendo illum creaturæ. Quo etiam alludit lib. 4 de Civit. Dei cap. 28, lib. 21 cap. 26 et lib. 1 de doctrina Christiana cap. 30, D. Thom. 3 part. quæstione 86 artic. 1 ita ait : *Culpa mortalis utrumque habet, et aversionem a Deo, et conversionem ad bonum creatum, etc.* et quæstione 28 de veritat. artic. 2 in corpor. : *Quicumque in temporali finem sibi constituit, quod facit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipso, quantum ad affectum suum, præponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam, quam Creatorem : finis enim est, quod maxime diligitur.* Videri potest etiam quæstione 7 de malo artic. 9, 2, 2, quæstione 10 artic. 3, quæstione 24 artic. 12, ad 5 quæst. 118 art. 5, quæst 161 artic. 6, et aliis quamplurimis in locis.

Rationes pro hac veritate plures suppetunt, quas adducunt in præsenti recentiores. Optima vero est, quæ in verbis Angelici Doctoris, modo relatis continetur : nam omnis, qui mortaliter peccat, diligit plus appretiative creaturam, quam Deum; si quidem hujus voluntatem, et præceptum propter illam contemnit : in quo ipso creaturam Deo in suo affectu præponit, et amorem super omnia, qui est proprius solius ultimi finis, a Deo aufert, et creaturæ attribuit, quod est averti ab illo, et converti ad hanc sicut ad finem ultimum. Unde nullatenus audiendus est Adrianus quodlib. 7 quæstione 3 ubi multis probare nititur non semper illum, qui mortaliter peccat,

Marginalia: Deut. 32. — Isaï. 1. Jerem. II. — Peccans mortaliter avertitur a Deo, et convertitur ad bonum creaturæ. — Matt. 6. — D. Aug. — D. Thom.

peccat, diligere plus creaturam, quam Deum, neque auferre ab eo rationem finis ultimi : quem licet Alvarez disput. 11 explicare conetur, fere omnes rejiciunt : Medina, Gregor. Mart., Montes., Vasquez, Lorca, Suarez, et alii; solvuntque ejus argumenta, quæ nos consulto prætermittimus, quia ex dicendis in hoc dubio, nulla esse facile constabit.

34. Hoc, ut certo supposito, vertimus in dubium, quæ sit illa creatura, aut illud bonum commutabile, ad quod peccator, sicut ad finem ultimum convertitur? Quocirca diversi sunt modi dicendi : Quidam enim, quos refert, et sequitur Suarez in (Suarez.) præsenti disputat. 3 num. 11, Vasquez disputat. 5 cap. 1, (Vazquez.) et alii censent creaturam illam esse quodlibet objectum mortaliter peccaminosum, propter quod peccator præceptum Dei contemnit : aut saltem bonum inordinatum contrarium Deo prout abstrahit ab hoc, vel illo objecto peccaminoso. Alii vero cum Conrado existimant finem ultimum peccatoris non esse aliquid determinatum, sed aggregatum ex omnibus bonis, ad quæ ejus voluntas se potest extendere. (Varii modi dicendi.) Qui modus dicendi habet fundamentum D. Thom. hîc in solutione ad 1. Tertio dicunt alii (Conrad.) ultimum finem peccatoris esse proprium ejus bonum sub hac ratione boni proprii. Hunc modum sequitur Cajetan. (Cajetan.) in fine commentarii hujus articul. Cur. (Curiel.) dubio unico § 5 in fine, Ægidius a Præsentatione (Ægid. a Præsent.) lib. 2 de ultimo fine quæstion. 5 articul. 3, et alii. Quartus motus dicendi affirmat ipsum peccatorem esse finem ultimum suimet : quia omnia, quæ in statu illo appetit, ordinat ad se ipsum. Hic tribuitur communiter Cajetano, (Cajetan.) et in ejus gratiam defenditur a Zumel (Zumel.) infra quæstion. 71 artic. 6 disput. 11 et a Greg. Martin. (Gregor. Mart.) in præsenti dubio 2. Quem etiam sequi videntur Alvarez (Alvarez.) disput. 11 num. 30, Montes. (Montes.) disput. 2 quæst. 3 num. 58, Greg. de Valent. (Greg. de Val.) disput. 1 quæst. 1 puncto 6, et alii. Eumdem dicendi modum tenuit Scotus (Scotus.) in 1 disput. 1 quæst. 5 § *Ex his* : habetque non parum fundamenti in Angelico Doctor. infra quæstion. 77 art. 4, ut postea explicabimus. Denique Granado (Granado.) tract. 1 disput. 3 num. 11 ultimum finem peccatoris assignat beatitudinem in communi, quæ est finis ultimus omnium hominum : in quem proinde omnes actus, sive boni, sive mali : sive peccatoris, sive justi possunt referri. Hic posterior dicendi modus omnino rejiciendus est : quia in præsenti non quæritur finis ultimus peccatoris communissime sumptus, ut initio disputat. num. 2 observavimus; sed finis particularis, et proprius, per quem a justo discernitur : ad hunc autem assignandum extra chorum recurritur ad communem rationem beatitudinis, sub qua tam finis ultimus justi, quam peccatoris continetur. Primus autem, ut a suis auctoribus proponitur, nullatenus veritatem attingit, ut infra ostendemus. Judicium vero de aliis tribus ex dicendis in hoc dubio, facile erit inferre.

35. Pro cujus intelligentia animadvertendum est, (Animadversio.) quod licet in præsenti non sit sermo de fine ultimo peccatoris communissime et abstracte sumpto, ut modo dicebamus, sed de fine ultimo in particulari prout condistinguitur a fine ultimo existentis in gratia : adhuc in hoc fine possumus duo considerare; alterum formale et alterum materiale. Formale est illa ratio, quæ immediate contrahit bonum et finem in communi ad esse talis finis scilicet peccatoris et quæ immediate hujusmodi finem a fine particulari Justi, qui est bonum divinum, ut in se ipso discernit : nam constitutivum et distinctivum idem sunt. Hæc autem est illa ratio, propter quam peccatum infra communissimam rationem beatitudinis appetit quidquid appetit; et in qua tanquam in fine particulari omnis ejus appetitus sistit : sicut omnis appetitus hominis Justi sistit in Deo, qui est ejus ultimus finis particularis. Et quamvis prædicta ratio quodammodo sit materialis respectu alterius communissimæ, quam diximus : absolute tamen quando agitur de prædicto fine in particulari, dicenda est formalis, quia formalizat omnes alias rationes in eo repertas et sub illo contentas. Et ideo in præsenti nomine *finis ultimi formalis* (nisi aliud explicetur) hanc dumtaxat rationem intelligemus. Materiale autem respectu ultimi finis particularis, est illud bonum, in quo prædicta ratio formalis immediate reperitur et quod potest a peccatore appeti propter illam. Et hoc dicemus absolute ejus finem ultimum materialem.

Qui adhuc potest dividi per materialem adæquatum et inadæquatum. Prior est, qui adæquatur cum fine ultimo formali et est (ut ita dicamus) tota ejus materia · posterior vero, qui non adæquat talem finem; sed præcise se habet, ut pars materiæ. Præsens autem difficultas non procedit de fine materiali inadæquato : quia hujusmodi finis, adhuc in ratione finis

materialis, non est ultimus simpliciter, ut diximus n. 3, sed de fine ultimo formali et etiam de materiali adæquato. Pro quo adhuc nota, quod finis ultimus formalis subdividitur in finem *cui*, et in finem *cujus gratia*. Ille est cui peccator ultimo et formaliter vult omnia, quæ vult : hic vero, cujus gratia, seu propter quam ea vult. Quod si præcise consideretur ipsa bonitas, quæ est ratio finalizandi sumpta secundum se, dicetur *finis cujus gratia in abstracto;* si vero consideretur, ut applicata alicui supposito, quod afficit et perficit ipsum suppositum, ut affectum tali bonitate, dicetur *finis cujus gratia in concreto.* His prælibatis, difficultatem propositam claritatis et distinctionis gratia, quatuor assertionibus enodare conabimur.

§ II.

Finis cui *ultimus peccatoris ex communi sententia explicatur.*

36. Dicendum est primo, finem ultimum *cui* omnis existentis in peccato mortali, non esse aliquid distinctum ab ipso peccatore, sed ipsummet secundum se, et secundum propriam naturam connotando privationem gratiæ. In hac assertione conveniunt discipuli, et expositores divi Thomæ, quos numero 34 retulimus, et est communis inter Theologos (dissidium enim

D. Aug. inter eos præcise est circa finem *cujus gratia*). Desumiturque ex Div. August in lib. 15 de Civitate Dei cap. 28 : libro 14 capite 24, fecerunt itaque duas civitates amores duo : terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Illa in gloria sua exaltat caput suum, in illa sapientes ejus secundum hominem viventes, aut corporis, aut animi sui bona, aut utriusque sectati sunt : aut qui potuerunt cognoscere Deum, non sicut Deum glorificaverunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, aliisque in locis, ubi dicit amorem sui ædificare Civitatem terrenam Babylonis, quæ est Civitas peccatorum : sicut amor Dei ædificat Civitatem cœlestem Hierusalem, quæ est Civitas Justorum : quia videlicet sicut finis ultimus, non tantum *cujus gratia*, sed etiam *cui* respectu Justorum est Deus, et propterea quidquid amant, ipsi Deo amant, et quidquid ædificant, Deo ædificant; ita finis ultimus, cui existens in peccato mortali appetit omne, quod appetit, et cui quærit omne, quod diligit, est ipsemet peccator : et idcirco quidquid agit, ex amore sui agit; et omne, quod ædificat sibi, et non Deo ultimate ædificat. Eamdem assertionem tenet Div. Thom. D.Thom. tum in secundo distinct. 42 quæstione 2 artic. 1 ubi ita ait : *Finis ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quærit;* ly enim *propter quem* commune est ad finem *cui*, et ad finem *cujus gratia.* Tum etiam in hac prima secundæ quæstione 77 articul. 4, ubi ob hanc rationem docet, amorem sui esse principium omnis peccati ; quia cum omnia, quæ amant peccatores sibi, ipsis tanquam fini ultimo ament, omnia illorum peccata, et omnes appetitus ex amore proprio procedunt. Quod etiam tradit de malo quæst. 8 articul. 1 ad 1 et ad 19 dicens : *Amare est velle bonum alicui; in hoc ergo, quod homo appetit sibi quæcumque bona, videtur amare se ipsum. Et ideo amor sui ipsius non ponitur seorsum, vel radix peccati, vel etiam vitium capitale, quia omnes radices, et capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem.* Videatur secunda secundæ quæstion. 25 articul. 7 ad 1 et quæst. 153 art. 5 ad 3.

Probatur ratione ex adductis testimoniis. Nam ille est ultimus finis *cui* respectu peccatoris, in cujus bonum ultimate ordinat omnia, quæ appetit, et cui ultimo vult quæcumque vult : sed hic est ipsemet peccator secundum se, et non aliquid ab eo distinctum : ergo. Minor, in qua sola potest esse difficultas, probatur ex illo ad Philippenses 3 : *Omnes, quæ sua sunt quærunt, non quæ Jesu Christi :* ubi sermo est de peccatoribus (Justorum enim Charitas non quærit quæ sua sunt, ut dicitur 1 ad Corinthios 13, sed amat omnia, quia sunt aliquid Dei); dicuntur vero quærere semper quæ sua sunt, quia in omnibus seipsos, et omnia sibi ipsis ultimate quærunt. Tum etiam ex Aristotele, qui licet moralem culpam, quatenus est offensa Dei, et aversio a fine supernaturali, utpote fidei lumine destitutus, non cognoverit, cognovit tamen omnes homines (seclusa gratia, quam ille ignorabat) propriisque arbitrii viribus relictos habere seipsos pro fine *cui* ultimo omnium, quæ diligunt. Et ideo libr. nono, et Ethicorum capite quarto videtur suo philosophico stylo, sententiam Apostoli prævenisse, dicens : *Unusquisque sibi ipsi vult bona,* et

Ratio assertionis.

Ad Phil. 3.

Phil.

et capite octavo id specialiter applicat ad peccatores, quos *Philautos*, id est *sui amatores* appellat : *Pravus quidem* (inquit) *sui gratia cuncta agit, et tanto magis, quanto pravior est. Incusant igitur ipsum, quia nihil nisi sibi agit.* Neque obest quod Philosophus non videtur loqui asserendo, sed objiciendo ex antiquorum opinione, quam statim quasi impugnans, subjungit : *Ab his autem verbis non sine ratione ipsa opera discrepant.* Non enim Aristoteles propterea antiquorum opinionem impugnat, quia assererent pravum amare in omnibus seipsum, et omnia sibi appetere : imo quoad hanc partem omnino sequitur prædictam opinionem : sed quia restringebant hoc ad solos homines, maxime vitiis deditos, quos dumtaxat, illi *pravos* appellabant : cum tamen juxta ipsius Aristotelis sententiam omnes homines, etiam qui apud Philosophos Gentiles, ut probi, et honesti habebantur, *sui amatores* appellari debeant : quia omnes sibi ipsis appetunt quæcumque appetunt, etiam cum virtuosis, et honestis operibus incumbunt. Quod verissimum est loquendo (ut Aristoteles loquebatur) de hominibus gratia destitutis, quia cum omnes hujusmodi homines, quantumvis alias honesti, et probi videantur, revera peccatores sint, et aversi a Deo, nequeunt in omnibus suis operibus, sive peccaminosis, sive honestis alium finem ultimum *cui* habere præter se ipsos : et propterea omnes dici debent *sui amatores.* Hanc autem esse mentem Philosophi adeo manifeste constat ex ipso contextu, ut superfluum esset circa hoc immorari : præsertim, quia n. 39 verba ejus ad longum referemus.

37. Deinde probatur ratione minor nostri argumenti : quia repugnat aliquam inclinationem se extendere ultra id, quod congruit principio radicali talis inclinationis, quod est ipsa natura rei, quæ inclinatur : alias prædicta inclinatio non commensuraretur cum sua causa, et esset in plus, quam ejus principium : cum ergo omnis appetitus hominis peccatoris, eo ipso, quod non radicetur in gratia, nequeat habere aliud principium radicale præter ejus naturam, consequens est, prædictum appetitum ad ea dumtaxat se extendere, quæ peccatori congruunt, et quod ipse nihil appetat, nisi quod fuerit sibi conveniens, ac proinde, quod omnes ejus appetitus in ipsomet, tanquam in fine *cui* ultimate sistat. Sed hæc magis § seq. elucidabuntur, ubi efficaciam hujus rationis expendemus.

Objicies, plures esse actus in homine peccatore, quos non ordinat ad se ipsum, nec per eos aliquid sibi amat : ergo respectu hujusmodi actuum non erit peccator finis ultimus *cui.* Consequentia liquet. Antecedens vero probatur : Tum in amore amicitiæ, de cujus ratione est, ut amicus sit finis *cui* boni amati : hoc enim est amare aliquem amore amicitiæ : velle illi bonum propter se ipsum : in quod differt ab amore concupiscentiæ, respectu cujus finis *cui* est ipse qui amat. Tum etiam in omnibus aliis actibus, quos exercent peccatores circa bonum honestum : non enim dicimus amare se ipsum (etiam si sit extra statum gratiæ) qui exercet actum justitiæ, abstinentiæ, liberalitatis, etc. Neque hujusmodi actus ex amore proprio, sed ex amore virtutis procedunt; alias non essent honesti, sed vitiosi : sicut amor proprius communiter sonat amorem peccaminosum. Objectio.

Confirmatur. Actus spei, quem exercet peccator, necessario debet habere pro fine ultimo Deum : ergo non ipsum peccatorem. Consequentia patet : et antecedens probatur : quia talis actus quamvis sit in peccatore, vere est actus virtutis Theologicæ : est autem de ratione virtutis Theologicæ, quod terminetur immediate ad Deum.

Nec refert, si dicas, quod licet objectum immediatum, a quo specificatur spes, sit Deus, non repugnat sperantem ordinare hujusmodi objectum ad se ipsum tanquam ad finem ultimum. — Nam contra est, quia ordinare Deum ad creaturam, est intrinsece peccaminosum; ergo supposito, quod prædictus actus vere sit actus spei Theologicæ, ut supponitur, ac proinde bonus et honestus, nequit hoc modo Deum respicere. Solutio. Impugnatur.

38. Respondetur negando antecedens. Ad primam vero probationem occurrit eleganter Aristotel. 9 Ethic. cap. 5 ubi sic ait : *Et amantes amicum, id amant, quod sibi ipsis est bonum : vir enim bonus factus amicus, bonum fit ei, cui jam est amicus; uterque igitur et id quod sibi bonum est, amat.* Quæ verba ita exponit D. Thom. lectione 5 : *Respondet cuidam objectioni tacitæ : dictum est enim supra, quod unicuique est amabile, quod est ei bonum; contra quod videtur esse, quod homo amat amicum ipsius gratia. Sed ipse respondet, quod* Diluitur. Objectio. Philos. D.Thom.

illi, qui amant amicum, amant id, quod est bonum sibi ipsis; nam quando ille, qui est bonus in se, est factus amicus alicujus, fit etiam bonum amico suo; et sic uterque dum amat amicum, amat quod sibi bonum est, etc. Quod adeo verum est, ut ob hanc rationem idem Philosophus capit. 7 dixerit nullum amicum velle suo amico maxima bona, quibus fiat omnino superior : quia tolleretur amicitia, quæ debet esse inter æquales : amicitia autem sublata, amicus et ejus bona non essent alterius amici : et quia unusquisque maxime sibi vult bona, nullus vult amico aliquid, per quod ipsum et bona ejus amittat. *Unde* (inquit) *et dubitatur si amici velint amicis ea bona, quæ maxima sunt, ut Deos esse; non enim ulterius erunt ipsis amici.* Respondet vero : *Et fortasse non omnia : sibi enim ipsi maxime quisque vult ipsa bona :* ubi D. Thom. lectione 7 sic ait : *Dicit, quod ex prædictis dubitatur, utrum amici velint suis amicis maxima bona : puta esse Deos, aut Reges, aut virtuosissimos? Et videtur quod non : quia jam non remanebunt eis amici et ita perdent ipsi magna bona, scilicet ipsos amicos. Solvitque prædictam dubitationem, etc. et dicit, quod amicus vult bona amico, non magis, quam omnibus aliis* (id est non bona, per quæ omnes excellat, sed communia aliis), *quia unusquisque vult maxime sibi bona. Unde non oportet, quod velit amico illa bona, per quæ ipse perdet amicum : quod est magnum bonum.* Videatur uterque libro 9 lect. 9 ubi optime explicat, quomodo etiam cum quis ponit vitam pro amico eligit sibi maximum bonum et tunc maxime amat seipsum.

Philos. D.Thom.

Itaque quamvis in amore amicitiæ amemus bonum amico propter se ipsum, non tamen amicus ipse est ultimus finis : quia ipsummet amicum diligimus quatenus est aliquid nostrum, et nobis conjunctum; et sic bonum, quod ei amamus, et ipsum amicum nobis ipsis ultimate amamus; nisi superveniat amicitia Charitatis, quæ cuncta hæc ad Deum secundum quod est in se ipso ultimate referat. Unde differentia inter amorem amicitiæ moralis, et inter amorem concupiscentiæ, non desumitur ex ultimo fine *cui* utriusque, sed ex fine proximo : nam concupiscens dicitur, qui refert immediate ad se ipsum, bonum, quod amat : ut cum quis amat sibi sanitatem, divitias, delectationes, etc., amicus vero dicitur, qui hæc omnia immediate vult amico suo, quamvis ipsum amicum, et consequenter omnia, quæ ei vult, sibi ultimate amet.

39. Ad secundam probationem respondetur, quod licet in communi, et vulgari modo loquendi, non dicamus peccatorem amare seipsum, quando exercet actus honestos, et virtuosos : quia in vulgari locutione nomen *amoris proprii* sonat in malum, et accipitur pro amore inordinato; tamen secundum rem ipsam, tunc maxime homines seipsos diligunt, quando prædictos actus exercent, quia tunc majora bona sibi appetunt, quæ sunt bona honesta. Quod etiam explicuit Aristotel. loco citato ex 9 Ethicorum, ubi postquam retulit duas illas opiniones : aliam eorum, qui dicebant non nisi pravum dicendum esse *philautum;* id est *sui amatorem;* aliam eorum, qui asserebant etiam probum, et honestum ita appellandum esse; et utramque rationibus probabilibus communivit, reducit illas ad concordiam, et dicit utramque quodammodo verificari. Primam attendendo ad id, quod vulgari æstimatione, propterea, quæ in pluribus accedunt, circumfertur : posteriorem vero, si id, quod est *amare se* altius, et subtilius perpendatur.

Et quia verba ipsa Philosophi rem optime declarant, non prætermittenda duximus, sed potius hoc loco referenda, quamvis nonnihil immoremur : *Dubitatur autem merito* (inquit Aristoteles) *utris oporteat assentiri* (scilicet primæ, vel secundæ opinionis rationibus) *cum utrisque videatur esse credendum. Fortasse igitur tales sermones distinguendi, determinandique sunt, quousque, et quonammodo sint veri. Si itaque sumpserimus quonam utrique modo sui amatorem dicunt, fuerit forsitan manifestum. Qui igitur hoc reprehendendum esse existimant* (id est, qui solos pravos, et vitiosos dicunt amare seipsos) *eos amatores sui appellant, qui sibi plus tribuunt in pecuniis, et honoribus, et voluptatibus corporis, hæc enim ipsa multitudo affectat, et ipsis, ut optimis omni studio incumbit quapropter, et in certamen veniunt. Qui igitur in hisce plus habere pergunt, ii cupiditatibus, et omnino affectibus, eique parti animæ, quæ rationis est expers, gratificantur; tales autem sunt ipsi multi, idcirco, et appellatio orta est ex multitudine, quæ quidem est prava; ergo juste vituperantur hi, qui ita se amant. Non est autem obscurum vulgus eos, qui sibi ipsis talia tribuunt, sui amatores dicere consuevisse. Nam si quis semper studeat agere justa,*

maxime

maxime omnium, aut temperata, aut quævis alia, quæ a virtutibus proficiscuntur, honestatemque omnino sibi ipsi semper vendicet, atque usurpet, hunc nemo dicit amatorem sui, neque vituperabit. Quæ verba pulcro commentario illustrat Angelicus Doctor lect. 8 quem licet inviti, brevitatis causa, prætermittimus : *Magis autem* (prosequitur Philosophus reddens rationem, cur probus maxime seipsum diligat) *videbitur talis homo sui amator : nam ea sibi tribuit, quæ pulcherrima, maximeque bona, et gratificatur ei, quod sui ipsius potissimum, in omnibusque illi obtemperat,* etc. Paucisque interjectis : *Non igitur obscurum, hoc esse maxime unumquemque, et hoc maxime virum bonum amare. Quapropter maxime sui est amator;* et infra ; *Mens enim hominis id expetit, quod est optimum sibi, et probus obtemperat menti.* Super quæ verba divus Thomas lectione 9 sic ait : *Postquam Philosophus ostendit, qualiter dicatur aliquis amator sui secundum quod est exprobabile, hic ostendit qualiter aliquis dicatur amator sui secundum quod est laudabile, etc. Et dicit quod talis, qui studet excellere in operibus virtutum, magis videtur esse philautus, id est amator sui, quam ille qui tribuit sibi superabundantiam bonorum sensibilium. Probat propositum duabus rationibus : quarum prima est; quia tanto magis aliquis amat seipsum, quanto majora bona sibi attribuit : sed ille, qui studet superexcedere in operibus virtutis, tribuit sibi optima, quæ scilicet sunt maxime bona, scilicet bona honesta; ergo talis maxime diligit seipsum. Secundam rationem ponit; quia talis largitur bona ei, quod est principalissimum in ipso scilicet intellectui : et facit quod omnes partes animæ intellectui obediant : tanto autem aliquis magis amat illud, quod est principalius in eo : et ita patet, quod ille, qui vult superexcellere in operibus virtutis, maxime amat seipsum,* etc. Ex qua doctrina liquet, quomodo etiam ille, qui virtuose agit, quærit seipsum, et proprium bonum, atque adeo habet se pro fine ultimo *cui;* nisi ratione charitatis omnia, quæ agit, et etiam seipsum ultimate in Deum referat.

40. Ad confirmationem bene respondetur ibidem : nam, ut docet divus Thomas secunda secundæ, quæstione 17 articulo 8 in corp. et quæstione 26 artic. 3 ad 3 et quæstione 4 de virtutibus articul. 3 in corp. aliisque in locis : amor spei secundum se, non est amor amicitiæ, sed concupiscentiæ. Unde quamvis objectum, seu finis proximus *cujus gratia* talis amoris sit Deus (quod sufficit ad rationem virtutis Theologicæ), finis tamen *cui* debet esse ipse operans : concupiscens enim sibi ipsi amat, quod amat, et ipse est finis *cui* rei amatæ : et licet spes formata ratione Charitatis non sistat in hujusmodi finem *cui*, sed illum in Deum referat, spes tamen informis, qualis reperitur in peccatoribus, sistit in ipso operante, præscinditque ab ordine ad Deum, ut habet esse ultimus finis supernaturalis. Neque hinc fit talem amorem debere esse peccaminosum (quamvis sit satis imperfectus) quia licet sit peccatum, ordinare Deum ad creaturam sicut ad finem *cujus gratia*, ab eo omnino distinctum; hoc enim esset uti Deo, et creatura frui ; non tamen sicut ad finem *cui*, sicut non est peccatum velle frui Deo, et desiderare eum sibi, quamvis ex vi hujus actus non respiciatur Deus formalissime, ut finis ultimus ; dummodo neque ab eo ratio ultimi finis positive, vel privative excludatur, sicut excluditur per actum peccati mortalis : sed ab hoc præscindatur, sicut actus spei informis, et quicumque alius honestus a peccatore exercetur, ex vi sua præscindit, ut infra magis explicabimus.

§ III.

Refellitur prior dicendi modus circa finem ultimum cujus gratia.

41. Dicendum est secundo, finem ultimum *cujus gratia*, respectu peccatoris non esse quodlibet objectum mortaliter peccaminosum, neque determinate bonum inordinatum, prout ab hoc, et illo bono inordinato abstrahit. Hæc assertio statuitur contra primum modum dicendi relatum n. 34, in qua proinde convenire debent auctores, quos pro aliis dicendi modis ibidem retulimus. Estque proculdubio Angelici Doctoris in præsenti in solutione ad primum, et aliis locis, quos pro præcedenti assertione adduximus. Probatur prior pars ratione desumpta ex ipso D. Thoma, et ex doctrina utriusque dubii præcedentis. Quia de ratione ultimi finis est, quod appetatur tanquam bonum adæquatum, et plene satiativum respectu appetentis, extra quod nihil desiderandum remanet : sed bonum, quod est objectum mortalis pec-

Assertio 2.

Ratio assertionis.

cati, non appetitur hoc modo : ergo non appetitur tanquam finis ultimus. Major, et consequentia constant. Minor vero probatur : quia cum quis furatur non apprehendit in objecto furti totum suum bonum, neque appetit tale objectum, ut plene satiativum, ut ex se constat, et ideo potest simul appetere alia, quæ omnino sunt extra illud.

Confirmatur.

Confirmatur : nam ex opposito fieret, illum, qui committit plura peccata mortalia, habere simul plures fines simpliciter ultimos : at hoc manifeste repugnat : ergo, etc. Major patet : quia per talia peccata respiceret diversa objecta mortaliter peccaminosa : ergo, vel non constituit in unoquoque ex illis finem ultimum; vel habet simul plures hujusmodi fines.

Effugium.

Respondent Vasquez, et Suarez, prædicta objecta non esse plures fines ultimos positive, quasi omnia in unumquodque ex illis a peccatore referantur ; sed solum negative : quia unumquodque appetitur præcise propter se, et sine subordinatione ad aliquid aliud. Hoc autem modo non reputant inconveniens, peccatorem appetere simul plures fines ultimos : quia finis negative ultimus non appetitur tanquam bonum summum, et adæquatum, sed hoc proprium est finis ultimi positive. — Verum hanc doctrinam de finibus negative ultimis in sensu ab his auctoribus intento satis dub. 1 hujus disputationis falsitatis convicimus : et ex dicendis in toto hoc dubio ejus falsitas amplius constabit.

Alia evasio

Secundo respondet idem Suarez loco citato, peccatorem non constituere ultimum finem in objecto cujuslibet peccati mortalis expresse, et formaliter, sed virtualiter, et interpretative : quia cum propter illud Deum verum finem ultimum derelinquat ; eo ipso convincitur ultimum finem ibi constituere. Quamvis autem expresse, et formaliter nequeat voluntas plures fines ultimos appetere, non repugnat (ait ille) quod eos appetat interpretative. Hanc quoque evasionem præclusimus dubio præcedenti n. 23, sed præterea impugnatur : quia non stat volitio alicujus interpretativa, cum opposita volitione formali : imo fundamentum ad aliquem actum interpretandum est privatio actus oppositi, ut n. citato diximus : sed ille, qui furatur verbi gratia, apprehendit multoties expresse, et formaliter illud objectum tanquam bonum partiale, et inadæquatum, et sub hac ratione illud appetit : ergo nequit interpretative appetere ipsum, ut adæquatum, et plene satiativum, sicut debet appeti finis ultimus.

Impugnatur.

Confirmatur : nam quod appetitur propter aliud formaliter, vel virtualiter, non appetitur tanquam finis ultimus adhuc interpretative : quoniam hujusmodi finis, si semel diligitur tanquam omnino ultimus, omnem relationem ad alium debet excludere : at sæpe peccator appetit objectum, circa quod peccat formaliter propter aliud : ut cum appetit furtum propter mœchiam, vel homicidium propter furtum, aut utrumque hoc propter honorem : ergo tunc non appetit tale objectum, ut ultimum adhuc interpretative.

42. Tertio respondent alii apud Suar. ubi supra n. 11, quod cum aliquis simul appetit plura objecta mortaliter peccaminosa, non collocat in singulis ultimum finem, sed ex omnibus illum constituit; cum vero successive ea appetit, toties mutat prædictum finem, quoties mortaliter peccat : non est autem inconveniens, quod homo successive habeat plures fines simpliciter ultimos. Verum neque hæc solutio alicujus momenti est. Et primum, quod in ea dicitur, facile convincitur falsitatis ex huc usque dictis. Nam adhuc conjunctum ex diversis objectis peccaminosis, quæ peccator potest simul diligere, non semper appetitur, ut bonum totale, et adæquatum, nec præcise propter se : imo potest expresse appeti, ut inadæquatum, et in ordine ad alium ultimiorem finem secundum se peccaminosum ; ut si quis in exemplo nuper adducto (sive eodem, sive distinctis actibus) appeteret simul furtum, homicidium, et legitimam hæreditatem propter sustentationem, vel honorem : tunc enim utrumque illud objectum peccaminosum appetitur, ut inadæquatum, et ut simul cum hæreditate conducit ad honorem, vel sustentationem : ergo neque in singulis, neque in conjuncto ex utroque constituitur finis absolute ultimus.

3 evasio.

Refellitur.

Ex quo manet etiam impugnatum, secundum quod in eadem solutione dicitur : quia adhuc cum appetuntur successive plura objecta peccaminosa, non est necesse appeti aliquod eorum, ut bonum adæquatum, sed communiter appetuntur tanquam partes prædicti boni : ergo adhuc tunc non necessario appetuntur, ut finis ultimus. — Adde, quod si sermo sit de fine ultimo formali, semel admisso peccatorem posse

successive

successive appetere plures hujusmodi fines, sequitur posse habitualiter manere simul conversum ad omnes illos : cujus oppositum dub. præcedenti probatum reliquimus. Sequela probatur : nam conversio actualis ad aliquem finem ultimum constitutum per peccatum, affert secum conversionem habitualem, quæ semper durat, quandiu non aufertur per gratiam : sola enim gratia sufficiens est revocare voluntatem ab eo, in quo finem ultimum per peccatum constituit, sicut sola illa sufficit ad peccatum actuale retractandum, et auferendum habituale : unde sicut in quolibet peccatore tot dantur simul habitualia peccata, quot commisit actualia : ita tot deberent esse simul habituales conversiones, quot fuissent fines formaliter ultimi, ad quos successive actualiter fuerit conversus. Quare, vel non est admittendum posse peccatorem adhuc successive appetere plures fines ultimos formales : vel est necessario concedendum posse simul habere plures conversiones habituales ad eosdem fines.

Per quod manet etiam probata secunda pars nostræ assertionis. Tum quia adhuc bonum inordinatum ut sic, non diligitur a peccatore, ut bonum totale, et adæquatum, sed potest expresse diligi ab eo, ut inadæquatum, et ut pars, ex qua simul cum aliis bonis non inordinatis bonum adæquatum coalescit. Tum etiam, quia quodcumque bonum inordinatum diligitur a peccatore propter aliud, scilicet propter bonum, quod ab ordinato, et inordinato abstrahit : ergo non diligitur, ut finis ultimus. — Adde peccatorem diligere sæpe bonum honestum independenter a quocumque bono inordinato : ergo vel debet admitti in eo duplex ultimus finis, alius pro actibus peccaminosis, qui sit bonum inordinatum : et alius pro actibus honestis, qui non includat inordinationem : vel non est assignandum pro fine ultimo peccatoris prædictum bonum inordinatum.

Alia ·tio pro isseit. 43. Secundo probatur assertio alia ratione. Id quod diligitur, ut ultimus finis, diligitur super omnia, et omnibus aliis diligibilibus antefertur : sed peccans mortaliter non semper diligit hoc modo objectum sui peccati, verbi gratia, furtum, nec bonum inordinatum ; ergo non constituit in eo ultimum finem. Major constat ; nam finis ultimus debet diligi, ut maximum, et summum bonum : atque adeo, ut bonum super omnia, ad quem proinde omnia sunt referenda, et propter eum quodammodo diligenda : ergo debet ipse diligi plus quam omnia, seu super omnia. Hac enim ratione D. Thom. secunda secundæ quæstione 44 articul. 4 probat Deum debere diligi super omnia : *Quia* (inquit) *est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda, etc.* Minor probatur : quia multoties qui mortaliter peccat, refert bonum inordinatum ad alium ultimiorem finem secundum se non inordinatum : ut dum furatur propter Patris sustentationem, vel propter bonum proprium sui ipsius : ergo plus diligit hujusmodi sustentationem, et bonum proprium, quam bonum inordinatum : nam *propter quod unumquodque tale, et ipsum magis.* Tum etiam, quia sæpe ille, qui peccat, est taliter dispositus, ut si postularet amicus, omitteret peccare omissione non inordinata : ergo non diligit bonum inordinatum supra amicum ; sed potius e converso.

Confirmatur : nam peccator appetit plura, quæ non refert ad objectum sui peccati, neque ad aliquid inordinatum : ut cum tribuit eleemosynam propter bonum misericordiæ : cum solvit creditori debitum propter bonum justitiæ, non apponendo aliquam malam circumstantiam : alias diceremus, peccatorem nullum opus bonum moraliter posse exercere : quod est absurdum : ergo non diligit bonum inordinatum super omnia, neque tanquam ultimum finem : quippe de ratione talis finis est, ut omnia appetantur propter ipsum.

44. Occurrunt nonnulli, quod licet peccator non referat actualiter prædictos actus ad bonum inordinatum ; refert tamen habitualiter : sicut justus refert peccata venialia in Deum. Hoc autem sufficit, tum ut bonum inordinatum exerceat rationem finis ultimi, quia ad hoc satis est relatio habitualis. Tum etiam, ut non omnes actus peccatoris ex tali fine vitientur, quia sola relatio habitualis non vitiat actum. Evasio.

Sed hæc solutio facile rejicitur : quoniam adhuc habitualiter non refert peccator omnia, quæ agit ad bonum inordinatum. Et ratio est perspicua : nam referre habitualiter omnia ad aliquem finem, importat voluntatem taliter esse per modum habitus dispositam in ordine ad illum, ut nunquam contra ipsum operetur, esseque in præparatione animi ad relinquendum quidquid potest esse illi contrarium, potius quam prædictum finem : sed peccator non habet habitualiter hujusmodi dispositionem respectu boni inordinati ; imo sæpe habet

oppositam : ergo, etc. Major constat, ex eo enim dicimus justum referre omnia, etiam peccata venialia habitualiter in Deum, quia semper est dispositus ratione gratiæ ad nunquam operandum contra Deum, et in præparatione animi ad relinquendum quodcumque peccatum, et quodcumque bonum, potius quam Deum : ipsaque peccata venialia de facto relinqueret, si Deo, aut ejus amicitiæ contrarientur : quod si hujusmodi præparationem non haberet, non diceretur referre omnia in illum habitualiter, ut dicemus dubio sequenti. Minor vero probatur; tum quia peccator etiam quando actualiter peccat, et prosequitur bonum inordinatum, potest esse ita dispositus, ut nullatenus illud prosequeretur, si tale, vel tale bonum honestum occurreret, ut si amicus, vel pater postularet, aut si vita, vel fama periclitaretur, ut experientia satis ostendit : ergo quod attinet ad relationem habitualem, potius refert bonum inordinatum ad hujusmodi bona honesta, quam e converso. Tum etiam, quia transacto peccato actuali, et permanendo in habituali, potest peccator habere propositum efficax nunquam prosequendi bonum inordinatum contrarium Deo, et de facto habet hujusmodi propositum qui accedit legitime dispositus per solam attritionem ad sacramentum Pœnitentiæ : ergo tunc non refert habitualiter omnia ad prædictum bonum : si quidem habet propositum efficax omnino contrarium.

Confirmatur. Confirmatur, et explicatur : nam si quis haberet propositum non obediendi Deo, vel operandi aliquid contra illum, eo ipso convinceretur, non diligere Deum super omnia, nec referre omnia habitualiter in ipsum, absurdumque esset asserere prædictum propositum habere Deum pro fine ultimo : ergo peccator, qui habet antequam justificetur efficax propositum non peccandi contra Deum, nec obediendi (ut sic dicamus) bono inordinato, aut illud prosequendi, ut revera potest, et in casu Confessionis habere tenetur, non potest dici, quod diligat tale bonum super omnia, aut quod referat habitualiter ad illud prædictum propositum. Aliquid ergo superius, et magis commune assignandum est pro fine ultimo peccatoris, in quod omnes ejus actus, sive boni, sive mali possint actu referri; quod proinde abstrahere debet a ratione honesti, et subordinati.

Objectio. 45. Dices hoc esse argumentum Adriani ad probandum peccatorem non averti a Deo, nec constituere finem ultimum in creatura : quia sæpe peccat mortaliter paratus non peccare, si hæc, vel illa conditio adesset; ut cum fornicatur, quia meretrix non postulat nisi decem nummos, paratus non fornicari, si peteret centum; aut cum persequitur ignotam veritatem, quam non persequeretur, si agnosceret; ut qui peccant ex ignorantia, vel ex nimio zelo justitiæ; aut denique cum aliquis consentit tentationi, ut postea liberius Deo inserviat; paratus aliter non consentire. In quibus et similibus casibus, quos Adrianus adducit (ait ipse) non apparet, qua ratione peccans diligat creaturam super omnia, aut quomodo non plus Deum diligat : si quidem non modo non est dispositus relinquere Deum, propter illam, sed est positive paratus illam propter Deum relinquere. Quod argumentum nullum esse contra communem sententiam, ostendunt expositores D. Thomæ in præsenti, ubi Adrianum impugnant, et nos etiam fateri tenemur, ut ab ejus sententia recedamus; ergo potius debuimus prædicto argumento solutionem adhibere, quam illud in nostrum favorem assumere.

Enervatur. Sed hoc parum refert; stat enim propositum argumentum nullum esse ad intentum Adriani; et esse valde efficax pro nobis, et contra modum dicendi, quem impugnamus. Etenim prædictus auctor non modo intulit ex illo argumento, rem quæ est objectum mortalis peccati, aut bonum inordinatum in casibus assignatis non diligi super omnia, atque adeo per modum finis ultimi (quod, et nihil amplius prædictum argumentum concludit), sed intulit absolute tunc peccatorem nullum bonum creaturæ, aut creatum super omnia, et plus quam Deum diligere : quod prædictum argumentum nullatenus probat. Et in hoc fuit peccatum Adriani, quod ex particulari negativa recte conclusa, voluit inferre universalem. Ut si quis ex eo, quod animal, v. g. equus, non est risibilis, quia non est rationalis, inferret nullum esse animal risibile. Unde sicut argumentum, quod per carentiam rationalitatis probat carentiam risibilitatis, est efficax respectu hujus particularis negativæ, *equus non est risibilis* : et inefficax respectu universalis *nullum animal est risibile*; ita argumentum desumptum ex eo, quod peccans mortaliter, v. g. furando, non est paratus relinquere omnia determinate propter furtum, aut propter aliud bonum inordinatum, efficax est

est ad probandam particularem negativam, quam nos intendimus, videlicet nec furtum, nec bonum inordinatum diligi a peccatore super omnia, sicut finis ultimus : est tamen inefficax ad universalem, quam infert Adrianus : *ergo nullam creaturam diligit talis peccator super omnia.* Datur enim alia creatura, vel saltem aliud bonum creaturæ, ad quod ordinat furtum, et omnia alia, quæ appetit : et respectu hujus quandiu manet in statu peccati, est semper dispositus ad relinquendum omnia propter illud, ipsum vero propter nihil aliud : et tale bonum creaturæ, quod diligitur a peccatore super omnia, et in quo constituit ultimum finem. Quæ autem sit hujusmodi creatura, vel bonum sequenti assertione explicabimus. Incedendo igitur hac via, argumentum Adriani nullum est contra communem sententiam : cui tamen non satis occurrunt Juniores, qui nullam aliam creaturam assignant, in qua peccator finem ultimum constituat, præter objectum immediatum peccati mortalis : plurimumque laborant in explicando, qua ratione prædictum objectum super omnia diligatur, quod tamen judicio nostro non præstant.

Alia objectio. 46. Neque etiam obest si objicias : peccatorem illam creaturam diligere super omnia, et tanquam finem ultimum, propter quam Deum verum finem ultimum derelinquit, sed derelinquit Deum propter objectum peccati mortalis : ergo.

Diluitur. Respondetur enim distinguendo antecedens : *Propter quam Deum derelinquit omnino ultimate* concedimus; *Propter quam Deum derelinquit non ultimate, sed immediate, et proxime*, negandum est. Et eodem modo distinguenda est minor, et concedenda in hoc posteriori sensu; neganda vero in primo : ac tandem neganda est absolute consequentia. Etenim quamvis objectum peccati mortalis propter oppositionem, quam dicit ad bonum divinum, et propter irreferibilitatem ad finem supernaturalem, sit proxima ratio deferendi Deum, non tamen ad id movet præcise, et ultimate propter se, sed cum subordinatione ad aliud bonum, quod peccator ultimate intendit : respectu cujus prædictum objectum habet se, ut pars et ut finis intermedius respectu ultimi. Unde, quia illud, ad quod ordinatur ultimate aversio a Deo, quæ peccatum fit, non est objectum immediate ipsius peccati; sed bonum proprium, propter quod tale objectum a peccatore diligitur : ideo finis ejus absolute ultimus, tam positive, quam negative debet esse hujusmodi bonum; non vero prædictum objectum. Potestque hoc explicari exemplo ejus, qui elegit medium inordinatum ad finem secundum se honestum, v. gr. furtum ad erogandam eleemosynam. Tunc enim perspicuum est, finem ultimum peccatoris non esse objectum furti : siquidem expresse illud ordinat ad alium finem. scilicet ad eleemosynam : et tamen proxima ratio, propter quam totus ille actus est irreferibilis in Deum, et est aversio ab illo, non est eleemosyna secundum se, sed furtum; quamvis, quia ipsa eleemosyna est ratio eligendi furtum ad eam ultimate prædicta aversio reducatur. Unde si quis quærat proximam rationem derelinquendi Deum in illo actu, dicemus esse objectum furti : si autem quærat finem ultimum ejusdem actus, ac proinde rationem ultimatam derelinquendi Deum, non dicemus esse prædictum objectum, sed magis eleemosynam, propter quam eligitur furtum, vel aliud bonum, in quod etiam eleemosyna ordinetur.

Neque hinc fit talem actum habere duas malitias : alteram ex eleemosyna, et alteram ex objecto furti : quia cum eleemosyna tunc præcise sit mala, quia est ratio eligendi furtum, tota ejus malitia reducitur ad malitiam furti. Sed de hoc dicemus tract. 11 disp. 5 dub. 2. Cum his tamen cohæret, quodlibet objectum peccati mortalis, sive appetatur per modum medii, ut in exemplo nuper adducto : sive per modum finis intermedii ordinati in alium ultimiorem, habere aliquid finis ultimi negativi *ut quo* quatenus bonum, cui conjungitur, et propter quod appetitur, impedit a relatione in finem supernaturalem. Sed hoc solum est esse ultimum secundum quid, adhuc in ratione ultimi negative, ut explicuimus dub. præcedenti n. 28.

§ IV.

Tertia, et principalis assertio pro explicatione finis cujus gratia *formalis.*

47. Dicendum est tertio, finem ultimum formalem, *cujus gratia* respectu existentis in peccato mortali in abstracto esse proprium sui ipsius bonum sub hac ratione *boni proprii,* in concreto vero ipsum peccatorem, ut prædicto bono affectum, vel afficiendum : connotando tamen utroque modo privationem gratiæ, et Charitatis, 3 assertio.

seu privationem subordinationis ad finem ultimum supernaturalem. In hac assertione conveniunt auctores, quos num. 34 pro tertio dicendi modo retulimus. Prius tamen, quam ad probationes accedamus
Animad. oportet illam explicare. Pro quo animadvertendum est, bonum proprium (ut ad præsens attinet) idem esse, ac bonum perfectivum naturæ appetentis : nam idcirco appellatur proprium, quia non est alterius, sive alienæ naturæ : unde quidquid appetitur, ut perfectivum propriæ naturæ suppositi appetentis, totum sub ratione boni proprii comprehenditur. Illud vero dicitur appeti, ut perfectivum naturæ suppositi appetentis, quod ordinatur tanquam ad finem *cui* ad ipsum suppositum : quia finis, cui intenditur aliqua perfectio, est suppositum : quia finis, cui intenditur aliqua perfectio, est suppositum per eam perfectibile. Ex quo fit, quod respectu creaturæ rationalis idem omnino sit bonum proprium, ac bonum talis creaturæ, hoc est ordinatum ad ejus naturam perficiendam, non tamen est idem, ac bonum inordinatum, neque coincidit cum bono delectabili, vel cum bono apparente irreferibili in Deum : aut cum bono præcise naturali; sed abstrahit a supernaturali, et naturali : vero, vel apparente : honesto vel delectabili, et ad ea omnia se extendit. Et ratio videtur perspicua : nam homo secundum suam naturam, etiamsi sit in peccato mortali, non tantum est perfectibilis bono delectabili ratione partis sensitivæ, aut bono apparenti irreferibili in Deum ratione potentiæ ad peccandum, sed etiam est perfectibilis bono honesto secundum partem rationalem, quæ ex natura sua, in quocumque sit, ad hujusmodi bonum inclinat. Nec solum secundum hanc partem habet esse perfectibilis honesto naturali, sed etiam supernaturali : quia magna perfectio naturæ humanæ est elevari ad ordinem supernaturalem participandum, et affici donis, et perfectionibus hujus ordinis : et propterea dicemus in tract. de peccatis disp. 2 virtutes infusas esse juxta naturam hominis, quia valde eam perficiunt, et ei congruunt. Nec sistit perfectibilitas prædictæ naturæ in bono supernaturali creato, sed pertingit usque ad bonum increatum, secundum quod per modum objecti potest illam beatificare : qua ratione est objectum spei. Unde omnia hæc potest peccator sibi appetere, et respectu omnium habet esse finis *cui;* et ideo omnia sub ratione boni proprii continentur. Tantumque excipitur bonum divinum, secundum quod est bonum proprium naturæ divinæ, et summa perfectio Dei in seipso : quo pacto habet esse finis ultimus supernaturalis, et charitatis objectum.

Hanc ergo communem rationem boni proprii, seu boni creaturæ, secundum quod ad omnia prædicta se potest extendere, ipsumque suppositum tali bono affectum, seu afficiendum, asserimus in conclusione esse finem formalem *cujus gratia* omnino ultimum cujuslibet existentis in peccato mortali, connotando gratiæ privationem. Hac enim non connotata, bonum proprium tantum habet esse finem ultimum cum addito, nempe infra finem ultimum supernaturalem, non excludendo subordinationem ad talem finem : illa vero connotata excluditur hujusmodi subordinatio, et bonum proprium efficitur finis ultimus absolute : non per additionem majoris bonitatis, sed per exclusionem subordinationis ad bonum divinum : qua exclusa, necesse est voluntatem per omnes suos actus in ipso bono proprio ultimate sistere. Neque finem ultimum *cujus gratia* cum fine *cui* confundimus : quia non est omnino idem peccator secundum se; quo pacto est finis *cui*, et bonum proprium peccatoris, vel ipse, ut tali bono affectus, quem ponimus finem *cujus gratia.*

48. Assertio ergo sic explicata probatur omnibus testimoniis pro prima adductis, quæ non minus hanc, quam illam convincunt. Præsertim illo ad Philippens. 2 : *Omnia, quæ sua sunt quærunt*, quia videlicet Phil. 2. peccatores omnia ultimate diligunt, quia sua sunt, et quia sibi ipsis expediunt, atque adeo sub ratione boni proprii ; sicut e contrario charitas omnia amat, quia sunt aliquo modo bona ipsius Dei, et nihil formaliter, quia est bonum sui suppositi juxta illud : *Charitas non quærit, quæ sua sunt.* Idem suadent loca D. Aug. D. Thomæ, et Aristot. in quibus toties asserunt amorem sui esse causam omnium peccatorum, et omnium, quæ peccatores diligunt. Idem enim est amor sui, ac amor proprii boni, seu boni perfectivi proprii suppositi : qui quidem amor sicut respicit ut finem *cui* ipsum, qui amat : sic etiam respicit, ut finem *cujus gratia* bonum, quod amat, qua ratione est perfectivum, et bonum proprium suppositi amantis. Accedit axioma illud ex Philosopho lib. 8 Ethicor. capite 2 : *Simpliciter quidem amicabile bonum ;* Philos.

num; *unicuique autem, id quod est unicuique bonum.* Et cap. 5 : *Expetibile esse constat, quod est absolute bonum unicuique vero, quod ipsi est tale,* id est, *proprium.* Sensus autem utrobique est, quod licet bonum per se sit amabile ; nulli tamen nisi proprium, et sub ratione proprii, et perfectivi naturæ amantis : quod est universaliter intelligendum, nisi intercedat amor charitatis, quem Aristot. non cognovit.

Ratio assertionis. Ex quibus sequens ratio efformatur. Ille est finis ultimus formaliter *cujus gratia* respectu uniuscujusque, ex cujus amore, sive propter quem diligit omnia, quæ diligit : sed peccatores diligunt omnia ex amore boni proprii, et non nisi propter hujusmodi bonum : ergo hoc erit finis illorum ultimus. Major constat : quia universalitas adeo absoluta in movendo, et finalizando, soli fini ultimo potest competere : sicut universalitas absoluta in efficiendo, tantum potest convenire primo principio. Minor (præterquam quod habetur ex testimoniis allegatis) probatur ; tum quia omnia, quæ peccatores diligunt, diligunt, ut conferentia ad bonum perfectivum propriæ naturæ, quæ est radix talis dilectionis, et in omnibus quærunt perfectionem ipsius naturæ : ergo diligunt omnia sub ratione boni proprii, et propter hujusmodi bonum. Tum etiam, quia quidquid peccatores diligunt, vel diligunt amore concupiscentiæ, vel amore amicitiæ : et utroque modo diligunt sub ratione boni proprii. De concupiscentia ex se liquet : de amicitia vero constat ex dictis § præced. a n. 38 quomodo (nisi sit amicitia charitatis, quæ ortum habet ex amore solius Dei) semper oritur ex amore sui ipsius, et omne bonum, quod appetitur amico, ordinatur ultimate ad proprium appetentis. Et propterea dixit Philosophus 9 Ethic. cap. 4 quod *amicabilia ad alios, ex his, quæ sunt ad seipsum profecta esse videntur :* propterea namque amicus vult amico bonum, quia est aliquid sui, seu quia est alter ipse. Unde bonum, quod ei vult, ad se, et ad proprium bonum ultimate refert. *(Philos.)*

Animadversio. 49. Confirmatur, et explicatur, animadvertendo, quod omnis amor, et omnis actus appetitus est quædam inclinatio elicita, per quam amans fertur, et inclinatur in suum terminum, secundum illud Augustini : *Amor meus, pondus meum ; eo feror, quocumque feror ;* sicut lapis sua naturali inclinatione fertur deorsum, et ignis sursum. Omnis autem inclinatio sive naturalis, sive elicita supponit aliquam naturam, in qua fundetur, et radicetur : et ideo debet omnino cum tali natura proportionari : ita ut ad ea dumtaxat se extendat, quæ naturæ congruunt. Et ratio est, nam sicut accidens non est propter seipsum, sed propter substantiam, cui inest perficiendam : sic inclinatio non est propter seipsam, sed propter naturam, quæ per eam inclinatur, et propter bonum talis naturæ : ut scilicet media inclinatione natura consequatur, quod sibi deest bonitatis, et perfectionis. Unde sicut repugnat naturam esse aliud a se ipsa, aut sibi contrariam, sic repugnat inclinationem ejus ferri in aliquid a natura alienum, aut non semper tendere in illud, quod est naturæ proprium congruum, et perfectivum. Quod si aliqua inclinatio non respiceret bonum naturæ, in qua radicatur, non posset assignari ob quam rationem talis inclinatio, potius quam opposita inesset illi naturæ. Non enim alia ratio assignari potest, cur inclinatio lapidis sit ad centrum, et non ad locum sursum : e contra vero inclinatio ignis sit ad locum sursum, et non ad centrum, nisi quia naturæ lapidis congruit, et affert perfectionem centrum, non vero locus sursum : e converso autem naturæ ignis congruit esse sursum, et non esse in centro. Et idem apparet in qualibet alia naturali inclinatione. *(D. Aug.)*

Accedit : quod cum totum, quod habet inclinatio, habeat ex suo principio, et ex natura, ad quam consequitur, tota debet conformari eidem principio : nec poterit egredi ultra id, quod tali naturæ congruit : ac proinde quidquid respicit, debet respicere sub ratione illi convenientis. — Accedit secundo, quod omnis inclinatio manifestat virtutem suæ radicis ; neque aliud potest in illa splendere, nisi, quod in hujusmodi radice continetur. Unde sicut quælibet natura est maxime una, et conjuncta sibi ipsi : ita quælibet inclinatio debet tendere ad hujusmodi unitatem perficiendam, atque adeo ad conjungendum ipsi naturæ, quod illi deest bonitatis, et perfectionis. Et propterea hoc est proprium cujuslibet inclinationis, ut supra naturam, cujus est inclinatio, reflectatur, et terminum principio conjungat : atque hoc pacto non tantum ratione sui, sed etiam ratione termini prædictam naturam perficiat : reducendo in ipsam, et in ejus perfectionem quidquid attingit : alias talis inclinatio frustra esset in illa natura, nec inclinatio

instituta fuisset propter naturam; sed e converso. Huic principio innituntur propositiones illæ ex Philosopho : quod *unusquisque sibi vult bona :* quod *amabile bonum, sed unicuique proprium :* quod *amicabilia ad alterum ex amicabilibus ad se proficiscuntur;* et aliæ similes. Quia cum amor sit quædam inclinatio elicita radicata, et fundata in natura amantis, debet quidquid attingit, reducere in bonum talis naturæ : et hoc pacto principium inclinationis, quod est prædicta natura, et terminus, qui est finis ultimus sibi correspondent : dum amor ad ea tantum se extendit, quæ eidem naturæ conveniunt. In quo etiam splendet unitas, et conjunctio, quam natura habet ad seipsam, dum talis inclinatio omnia respicit sub ratione convenientis, seu venientis in unum cum eadem natura.

Alia observatio. 50. Differt vero (et est secundo observandum) inter inclinationem naturalem, qualis est inclinatio lapidis, et inter amorem, qui est inclinatio elicita : nam illa, quia consequitur immediate ad *esse* naturale secundum se, solum potest esse in id, quod secundum se congruit naturæ : hic vero, quamvis radicaliter in natura fundetur, debet tamen supponere apprehensionem boni, in quod tendit : et ideo ejus terminus non tam est id, quod reipsa congruit naturæ, quam quod apprehenditur sub ratione convenientis. De quo videri potest D. Thomas 1 p. q. 80 et quæst. 25
Philos. de veritate artic. 1 et propterea Philosophus 8 Ethicor. citato cap. 2 cum dixisset unicuique id esse amabile, quod est ei bonum, seu conveniens, objecit sibi in hunc modum : *Amat autem quisque, non quod est sibi bonum, sed quod apparet.* Et respondet : *Nec quidquam id refert; erit enim ipsum amabile apparens :* ac si dicat, quod licet amor semper respiciat bonum, et conveniens naturæ amantis; non tamen semper respicit illud, quod est secundum rem conveniens, sed quod apprehenditur, et apparet conveniens, sive reipsa conveniat, sive non.

Hoc supposito, confirmatur in hunc modum ratio facta. Omnis amor, et omnis appetitus existentis in peccato mortali, est quædam inclinatio elicita, radicata, et fundata in ejus natura : ergo omnis hujusmodi amor tendit ultimate ad bonum conjunctum, seu conveniens tali naturæ : atque adeo ad bonum proprium ipsius peccatoris; alias prædictus amor non corresponderet suo radicali principio, nec principium, et terminus inclinationis illius inter se proportionarentur. Igitur quidquid peccator appetit, appetit sub ratione proprii, et propter ipsum.

Neque obest, si dicas, inclinationem fundatam in natura humana præcise esse ad bonum honestum, et consonum rationi : bonum enim inhonestum potius est contra inclinationem naturæ rationalis; et ideo vitia, et peccata dicuntur esse contra naturam hominis; virtutes vero juxta illam : ergo ex vi hujus rationis non habetur finem ultimum peccatoris esse bonum proprium in latitudine, quam dicimus.

Respondetur enim vitia, et peccata solum dici contra naturam hominis, quia sunt contra inclinationem indictam ab authore naturæ. Cum quo stat eamdem naturam quatenus est defectibilis, et dicit potentiam ad peccandum, sequiturque aliquam erroneam apprehensionem inclinari suo modo ad illa, quamvis semper sub ratione boni apparentis. Et hæc est differentia, quam nuper observavimus inter inclinationem naturalem, et inclinationem elicitam : quod illa solum respicit bonum re ipsa conveniens naturæ; hæc vero respicit bonum, quod apprehenditur, ut conveniens; sive alias sit juxta : sive contra naturam.

51. Dices, prædicta ratione solum probari peccatorem operari propter proprium bonum, quoties agit viribus propriæ naturæ, ac proinde in actibus ordinis naturalis; secus in supernaturalibus, qui possunt esse in peccatoribus. Cum enim hujusmodi actus non fiant viribus naturæ, sed sint omnino supra illam, non videtur in eis militare ratio facta. Eo præsertim, quia si prædicta ratio in omnibus convinceret, probaret similiter justum operari propter bonum proprium, etiam cum operatur ex influxu charitatis, cum non minus in justo, quam in peccatore omnes actus radicentur in natura. Quod est contra Apostolum 1 Corinth. 13 : *Charitas non quærit, quæ sua sunt.* Effugium. 1 Cor. 13.

Sed contra; quia sive actus sit naturalis, sive supernaturalis, eo ipso, quod ex voluntate, vel appetitu procedat, procedit per modum ponderis, et inclinationis alicujus naturæ, habetque esse propter talem naturam : non enim inclinatio est instituta propter se, sed propter naturam, cujus est inclinatio, ut num. præced. dicebamus; ergo repugnat omnem actum a peccatore elicitum, Impugnatur.

elicitum, sive naturalem, sive supernaturalem non propendere, et inclinare in proprium bonum ipsius peccatoris, supra cujus naturam talis actus radicatur, et fundatur. Adde, quod cum ea, quæ sunt ordinis gratiæ non destruant naturam, sed illam juxta modum suum perficiant; ex eo, quod actus sit supernaturali, tantum sequitur, quod debeat inclinare ad bonum perfectivum naturæ in ordine supernaturali; non autem, quod inclinet ad bonum a natura alienum, aut quod non semper inclinet sub ratione boni proprii, etiamsi inclinet supra vires naturæ, et ad bonum supernaturale. Unde differentia, quæ versatur inter actus naturales, et supernaturales (supposito, quod radicentur in eadem natura) non potest consistere in hoc, quod alii respiciant bonum ipsius naturæ, alii vero non : sed in eo, quod naturales, quia fundantur, et radicantur in potentia naturali, inclinant ad bonum proprium naturale, et viribus naturæ commensuratum ; supernaturales vero, quia fundantur, et radicantur in potentia obedientiali, inclinant ad bonum perfectivum naturæ per modum superexcedentis, et ut sic dicamus, ad bonum proprium obedientiale. Et ideo in omnibus salvatur ratio boni proprii abstrahentis a naturali, et supernaturali.

Neque est simile de actibus, quos elicit justus ex influxu charitatis : quia quilibet justus ultra propriam naturam habet naturam divinam participatam per gratiam, in qua charitas, et omnes ejus actus radicantur, et fundantur : unde quamvis actus, qui in propria natura fundantur etiam in homine justo respiciant ejus bonum ; actus tamen, qui fundantur, et radicantur in gratia, cujusmodi sunt actus charitatis, debent respicere bonum naturæ divinæ, cujus gratia est participatio. Et hinc petenda est ratio implicationis actus charitatis absque gratia habituali, ut alibi expendemus ; quia cum prædictus actus essentialiter inclinet ad finem supernaturalem, qui est bonum divinum, quatenus est in seipso, seu quatenus est bonum proprium ipsius Dei, debet necessario supponere naturam divinam, vel per essentiam, vel per participationem, a qua oriatur, et in qua radicetur, quæ per talem actum ad prædictum finem tanquam ad bonum ipsius naturæ divinæ proprium inclinetur. Si autem daretur actus charitatis non radicatus in gratia, non respiceret bonum naturæ divinæ; sed bonum naturæ creatæ, in qua radicaretur : ac proinde non esset actus charitatis, de cujus ratione est, ut terminetur ad bonum divinum, secundum quod est in seipso, et propria naturæ divinæ perfectio.

52. Ex quo rursus efficacia nostræ rationis apparet ; nam ex eo, quod charitas est inclinatio radicata in natura divina participata per gratiam, et est ejus quasi voluntas, implicat in omnibus suis actibus non respicere, ut finem ultimum bonum ipsius naturæ divinæ, secundum quod est in seipso : ergo cum voluntas peccatoris, et quælibet ejus inclinatio, sive naturalis sit sive supernaturalis in propria peccatoris natura radicetur, debet per omnes suos actus tanquam finem ultimum respicere bonum proprium talis naturæ. Nec aliter mutari poterit hujusmodi finis, nisi mutata natura, seu elevata per aliam superiorem, quæ est gratia. Unde sicut adveniente gratia, quæ est natura superior, et subordinante sibi naturam creatam, nullus actus sistit omnino in proprio bono, sed subduntur una cum ipso bono proprio, bono divino : sic gratia deficiente, et propria natura sibi relicta, omnes ejusdem actus etiam supernaturales in proprio bono ultimate sistunt, neque adest principium, a quo dirigantur in alium ultimiorem finem.

Deinde probatur assertio alia ratione : quia solum bonum proprium in ea latitudine, quam diximus, habet conditiones requisitas ad rationem ultimi finis respectu peccatoris : ergo ipsum debet constituere prædictum finem. Antecedens probatur : nam prædictum bonum diligitur a peccatore super omnia et ideo est paratus relinquere omnia propter ipsum ; illud vero quandiu est in peccato propter nullum aliud relinquet. Similiter omnia, quæ diligit peccator, ordinat ad proprium bonum, et ipsum ad nullum aliud refert. Præterea prædictum bonum adæquat capacitatem voluntatis peccatoris : ita, ut quandiu est in tali statu, ultra illud non se extendat : et quidquid aliud ad rationem finis ultimi desiderari potest, in eo, eo ipso, quod connotet privationem gratiæ, reperietur : quæ tamen conditiones nulli infra prædictum bonum possunt competere, ut ex dictis toto § 3 satis constat : ergo, etc.

§ V.

Quæ obstent præcedenti doctrinæ proponuntur, et diluuntur.

I objectio. 53. Adversus ea, quæ diximus pro hac tertia assertione, militant aliquæ objectiones, quibus satis facere oportet. Objicies ergo primo, Bonum proprium in latitudine, quam explicuimus, potius constituere finem ultimum in communi, in quo, nec justus, nec peccator distinguitur, quam proprium, et particularem finem ipsius peccatoris, per quem a justo discernitur : ergo nisi proprium bonum ad aliquid determinatum, puta ad bonum inordinatum limitetur, non assignatur finis, de quo difficultas procedit. Consequentia est perspicua, quoniam præsens dubium non controvertitur de fine ultimo in communi; sed in particulari, ut n. 2 et 34 observavimus. Antecedens vero probatur : quia bonum proprium in tota sua latitudine non habet majorem determinationem, quam bonum satiativum proprii appetitus : bonum autem satiativum proprii appetitus est ipse finis ultimus in communi : ergo, etc.

Confirmatur : nam etiam respectu justi possemus dicere finem ultimum esse bonum ejus proprium : siquidem quicumque finis ultimus ei assignetur, debet habere hanc conditionem, quod est esse satiativum proprii appetitus, in quo ratio boni proprii consistit : ergo nisi bonum proprium ad aliquod determinatum limitetur, non distinguentur finis ultimus justi, et peccatoris.

Enervatur. Respondetur ad objectionem negando antecedens : aliquid enim superaddit proprium bonum sumptum adhuc in latitudine, quam diximus, quod non importatur in ratione boni satiativi, ut sic : et hoc superadditum determinat sufficientem finem ultimum in communi ad finem particularem peccatoris, et distinguit illum a fine particulari hominis justi. Etenim finis ultimus in communi quamvis importet bonum satiativum, abstrahit ab hoc, quod tale bonum satiet, ut perfectio naturæ appetentis, quæ amat ipsi appetenti tanquam *fini cui* ; vel ut perfectio alterius naturæ, quam proinde appetens non diligit (saltem per se primo) sibi ipsi; sed alteri supposito, in quo est talis natura. At bonum proprium superaddit, quod sit satiativum tanquam perfectio naturæ appetentis, et tanquam bonum ordinatum ad ipsum appetens, sicut ad *finem cui* ; ita quod proprium suppositum, quod est finis *cui*, sit quasi regula talis boni. Hoc autem sufficit, ut constituat finem *cujus gratia* particularem peccatoris condistinctum a fine particulari justi : qui quamvis comparetur ad ejus voluntatem, ut satiativus; non tamen per modum perfectivi ipsius appetentis, et tanquam bonum ordinatum ad ipsum, sicut ad *finem cui*; sive commensuratum; sed ut propria perfectio Dei in seipso. Tantumque abest, ut justus in diligendo prædictum finem, bonum suum sibi quærat; quod libenter eligeret se non esse, et in nihilum redigi, si hoc opus esset, ut bonum divinum esset in ipso Deo : quod longissime abest ab appetitu peccatoris : neque enim hic postponeret seipsum, et proprium bonum bono alterius, quantumcumque superiori.

54. Constabitque amplius differentia inter prædictos fines, si consideremus illos in concreto : qua ratione finis peccatoris est ipsemet, ut proprio bono affectus, ut diximus numero 47. Finis vero justi est solus Deus, ut affectus sua summa bonitate : et ideo in illo priori ingreditur per modum subjecti, et mensuræ suppositum appetens, et bonum, quod amat, ut afficiens, et perficiens ipsum : in posteriori vero nullo modo ingreditur appetens, sed suppositum, quod consideratur, ut affectum bono, quod diligitur, est ipse Deus. Unde justus per charitatem totum quod vult, etiam cum amat seipsum, vult Deo, et sub ratione boni Dei ; et in hoc constituit sui appetitus satietatem. Peccator vero quidquid appetit etiam cum videtur Deum appetere, appetit sibi ipsi, et sub ratione boni sui ipsius : et in hoc vult suum appetitum expleri, et satiari.

Dices, quilibet appetitus inclinatur in id, quod est bonum, et conveniens appetenti : ergo nequit satiari in bono (ut sic dicamus) alieno. — Respondetur antecedens esse verum, quoties appetitus radicatur in propria natura appetentis, sicut radicatur omnis appetitus hominis peccatoris ; secus si radicetur in alia natura superiori ad naturam appetentis, ut revera amor justorum radicatur. Cum enim in quolibet justo supra propriam naturam reperiatur gratia sanctificans, quæ est formalis naturæ Dei participatio, et ut sic dicamus, quædam natura Deifica, et charitas, quæ est propria voluntas justorum. Replica. Diluitur.

qua

qua ratione justi sunt, in illa radicetur, debet hujusmodi appetitus non in bonum sui suppositi, sed in bonum ipsius Dei per se primo inclinare : et omnes alios affectus, qui sunt circa bonum talis suppositi, divino bono subjicere ; et in eo, quod Deus hujusmodi bono fruatur, satietatem suam constituere. Et propterea dixit Paulus, quod *Charitas non quærit, quæ sua sunt;* quia cum non tam radicetur in natura suppositi, in quo est, quam in ipsa Dei natura participata per gratiam, et quilibet appetitus tendat ad bonum illius, in cujus natura radicatur. Ideo appetitus, et amor charitatis non quærit, nec diligit bonum prædicti suppositi, sed bonum ipsius Dei.

Denuo roboratur 3 assertio. Per quod non modo principalis objectio manet soluta, sed nostra assertio denuo roborata. Nam eo ipso, quod intelligamus aliquid superadditum fini ultimo in communi, scilicet bono satiativo, ut sic, per quod peccator a justis discernatur, intelligimus finem ejus ultimum in particulari : sed totum hoc habet proprium bonum connotando privationem gratiæ absque majori alia determinatione : ergo hujusmodi bonum proprium in ea abstractione, quam explicuimus, et non aliquod bonum determinatum infra ipsum, constituit finem ultimum, quem investigamus. Major, et consequentia liquent : minor vero ex doctrina in hac solutione tradita convincitur.

Ad confirmationem, constat ex dictis quomodo bonum satiativum, ut proprium, addit supra bonum satiativum, ut sic : atque adeo, quod licet finis ultimus justi etiam includat rationem boni satiativi, non coincidit cum bono proprio, neque cum fine ultimo peccatoris.

Objectio 2. 55. Secundo contra secundam assertionem objicies, quod si finis ultimus debet adæquare voluntatem, et propterea excludimus ab ejus constitutivo quodcumque bonum determinatum infra bonum proprium ; eadem ratione possemus etiam ipsum bonum proprium excludere, quia neque hujusmodi bonum omnino voluntatem adæquat : ergo prædicta ratio non est efficax. Antecedens probatur : nam bonum adæquans voluntatem coincidit cum objecto adæquato specificativo : solum enim hujusmodi objectum potentiam adæquat : sed bonum proprium non est objectum voluntatis adæquatum : alioqui ipsa etiam elevata per charitatem non posset aliquid extra tale bonum appetere, cum nulla elevatio possit extrahere potentiam a latitudine objecti adæquati : ergo, etc.

Confirmatur : nam cum dicimus bonum proprium adæquare voluntatem : aut loquimur de adæquatione extensiva, quæ est propria objecti specificativi : aut de intensiva, quæ est propria objecti proportionati ? Si de prima, manifeste sequitur prædictum inconveniens, quod scilicet neque elevata per gratiam, et charitatem, possit voluntas a bono proprio exire. Si vero loquamur de secunda, non bonum proprium in tota sua latitudine, sed dumtaxat bonum naturaliter appetibile debet dici adæquatum : quia solum hoc bonum coincidit cum objecto adæquato intensive, ut alibi diximus.

Respondetur animadvertendo, voluntatem humanam posse dupliciter considerari : Duplex animadversio. vel ut est inclinatio, et appetitus naturæ suppositi proprii, ac proinde capax appetendi bonum per amorem fundatum in tali natura : vel ut potest elevari per aliam quasi voluntatem naturæ superioris in ipsa natura superiori radicatam. Primo modo objectum adæquatum voluntatis etiam extensive, est proprium : quia voluntas ex inclinatione propriæ naturæ, aut per amorem in ea fundatum nequit ulla potentia ultra proprium bonum extendi. Secundo modo objectum ejus primarium adæquatum est bonum prædictæ naturæ superioris, in qua radicatur illa quasi voluntas, quæ elevat voluntatem humanam. Secundo nota : in homine peccatore, quandiu est in peccato mortali, nullam posse dari formam, quæ habeat rationem naturæ, præter propriam substantialem : et ideo in sensu composito peccati, nulla ejus inclinatio, nullusque appetitus potest in alia, quam in propria natura fundari : ac proinde, nec ultra bonum proprium extendi juxta dicta num. 49. Unde pro tali statu objectum adæquatum peccatoris, etiam extensive est proprium bonum : nec potest, adhuc de potentia absoluta, extra illud extendi. At vero in homine justo, supra propriam naturam substantialem, datur alia natura superior, et Deifica, quæ est gratia sanctificans : daturque alia quasi voluntas, scilicet charitas, quæ in ipsa gratia radicatur : et ita voluntas humana, ut informata per charitatem, censetur jam voluntas alterius naturæ, scilicet divinæ. Unde sicut cum ex inclinatione propriæ naturæ, et per amorem fundatum in ipsa

natura operatur, tendit in proprium bonum, et illo adæquatur : ita cum operatur ex influxu charitatis, et ex inclinatione gratiæ tendit in bonum divinum ; quatenus est Dei proprium, et in hoc bono quiescit.

Solvitur objectio. 56. Hoc supposito, ad objectionem facilis est solutio, negando antecedens. Ad probationem dicendum est, quod si voluntas creata sumatur quatenus est capax se ferendi in bonum, tam ex inclinatione propriæ naturæ, quam ex inclinatione naturæ superioris, scilicet gratiæ, objectum ejus adæquatum complectitur bonum utriusque naturæ : et ideo justus, in quo est gratia, utrumque bonum diligit, subordinando tamen proprium bonum divino : sicut gratia subordinat sibi naturam, et charitas voluntatem. Si vero voluntas consideretur secundum quod præcise est capax appetendi bonum ex inclinatione propriæ naturæ, et per amorem in ea fundatum, objectum adæquatum extensive est proprium bonum in tota sua latitudine. Et quia peccator in eo statu nequit habere naturam propriam, idcirco respectu suæ voluntatis, prout est in tali statu, coincidit bonum proprium cum objecto extensive adæquato. Ob idque cum agimus de fine ultimo peccatoris, præcise dum peccator est, solum debemus attendere ad objectum adæquatum pro prædicto statu.

Ad confirmationem respondetur, cum dicimus bonum proprium adæquare voluntatem peccatoris, loqui de adæquatione extensiva pro statu illo peccati : in quo voluntas nequit in sensu composito elevari per gratiam, et charitatem ; his vero seclusis, quantumcumque per alios habitus supernaturales, qualis est habitus spei, elevetur, nequit extra rationem boni proprii aliquid appetere. Nec mirum, si pro distincto statu, diversam adæquationem extensivam voluntati assignemus, cum natura, ex qua voluntas inclinatur ad appetendum, et secundum quam adæquatio ejus regulari debet, possit esse diversa, ut ex dictis constat.

3 objectio. 57. Tertio objicies, finem ultimum peccatoris debere esse aliquid oppositum fini supernaturali, scilicet bono divino, et irreferibile in ipsum : si enim posset referri, non esset ultimus simpliciter sed bonum proprium in ea abstrahit a bono ordinato, et inordinato; sic a bono in Deum referibili, vel irreferibili : ergo non constituit prædictum finem.

Confirmatur : nam finis peccatoris est talis conditionis, ut voluntas conversa ad illum, avertatur a Deo : et conversa in Deum, avertatur ab illo : ergo debet esse aliquid oppositum Deo : aversio enim ab uno termino, non fit nisi per conversionem ad oppositum.

Confirmatur secundo : aliter debet assignari finis ultimus existenti in mortali peccato, ac existenti in puris naturalibus absque peccato, et gratia : sed finis existentis in puris naturalibus esset proprium bonum abstrahens ab ordinato, et inordinato : ergo finis peccatoris aliquid debet superaddere.

Enodatur. Respondetur distinguendo majorem : et si sensus sit, finem ultimum peccatoris debere esse aliquid secundum se, et ut sic dicamus, *quidditative* repugnans Deo, et irreferibile in ipsum, negari debet : alias omnes actus peccatoris essent peccata : siquidem per omnes illos appeteret aliquid peccaminosum, nempe talem finem. Si autem sensus sit, prædictum finem debere connotare aliquid oppositum Deo, scilicet privationem gratiæ, per quam reddatur irreferibilis ad illum, concedatur. Ad minorem vero dicendum est, quod licet bonum proprium secundum se non importet prædictam oppositionem, sed abstrahat a relatione, et ab exclusione relationis in finem supernaturalem, connotando tamen gratiæ privationem, quæ est in quolibet peccante mortaliter, efficitur omnino irreferibile. Et quia sine hac irreferibilitate nequit exercere rationem finis ultimi, diximus in conclusione proprium bonum connotando privationem gratiæ, et non præcise secundum se, esse finem ultimum peccatoris.

Major explicatio. 58. Explicatur hoc animadvertendo, duo esse de ratione ultimi finis : et quod adæquet voluntatem, ratione cujus adæquationis quidquid voluntas appetit, appetat in ordine ad illum : et quod sit irreferibilis ad alterum; ratione cujus irreferibilitatis omnis voluntatis appetitus in illo sistat. Dupliciter autem potest competere alicui bono esse irreferibile in aliud : vel quia est ita summum, ut non habeat supra se aliud : quo pacto convenit irreferibilitas bono divino : vel quia licet habeat supra se aliud, ad quod, quantum est ex se, referri possit, ratione tamen alicujus connotati impeditur talis relatio, tandiuque durat illa irreferibilitatis, quandiu prædictum connotatum adest. Et hoc pacto bonum proprium peccatoris habet esse irreferibile : quia licet ex communi ratione boni proprii, non repugnet

pugnet ei relatio ad divinum; connotat tamen in ipso peccatore privationem gratiæ, quæ prædictam relationem destruit. Unde, quod bonum proprium sit satiativum voluntatis peccatoris, et talis conditionis, ut omnia, quæ in statu illo appetit, appetat propter ipsum, convenit illi secundum se, ut sic dicamus, *quidditative* ratione positivæ bonitatis, et convenientiæ ad proprium suppositum : quod autem opponatur Deo fini supernaturali, et excludat relationem ad ipsum, ac proinde, quod omnia, quæ peccator appetit in prædicto bono ultimate sistant, convenit ei quasi accidentaliter, ratione privationis gratiæ : cum qua conjungitur.

Ex quo fit, tum, quod licet omnes actus peccatoris sistant in bono proprio, et nullus ad finem supernaturalem transeat, non tamen omnes debent esse peccaminosi; sed illi dumtaxat, qui inducunt prædictam privationem gratiæ : sive (quod idem est) qui sistunt in tali bono privative, excludendo a subjecto gratiam, et charitatem, per quam fieri debet relatio ad finem supernaturalem : qui vero talem privationem non inducunt, sistunt in ipso bono proprio secundum se, et quasi præcisive, non excludendo positive, vel privative supradictam relationem, sed ab ea præscindendo : et quamvis terminentur ad bonum alias irreferibile, non tamen formaliter, ut irreferibile; ex eo quo proinde nullam contrahunt deformitatem.

Tum etiam fit, quod per actus, qui non inducunt gratiæ privationem, quamvis in proprio bono præcisive sistant, non dicitur peccator *frui* absolute, et simpliciter tali bono : sicut dicitur *frui* per actus, qui prædictam privationem inducunt, cujusmodi sunt omnia peccata mortalia, juxta doctrinam D. Augustini lib. 83 quæstionum quæst. 30. Et ratio est, quia ad fruendum simpliciter aliquo objecto, non sufficit, quod actus ad illud terminatus, ulterius de facto non transeat : sed requiritur, ut relationem ad aliud positive, vel privative excludat : aliter enim non sisteret in tali objecto formalissime, ut ultimo, sed materialiter, et specificative, in eo, quod alias est ultimum : unde cum actus, qui non inducunt privationem gratiæ, non excludant hoc modo prædictam relationem; sed potius, quantum est ex se, habeant capacitatem ad illam, non debent dici simpliciter *fruitiones*. Nec propterea debent dici *usus*; quia *usus* importat relationem ad aliud : sed dicentur *fruitiones secundum quid*, vel *per accidens*, quatenus ex connotatione privationis gratiæ habent, quod ulterius non transeant.

Fit denique, quod etsi omnes actus peccatoris sistant in bono proprio, non tamen per omnes dicendum est constitui in eo finem ultimum : sed per illos dumtaxat, qui sistunt privative excludendo gratiam; quia cum de ratione finis absolute ultimi sit excludere relationem ad aliud, et non tantum ab ea præscindere, per illos dumtaxat actus absolute dicendum est constitui finem ultimum in aliquo bono, qui excludunt prædictam relationem; et hujusmodi sunt peccata mortalia. Alii vero actus, sive honesti, sive venialiter peccaminosi, qui in bono proprio sistunt dumtaxat præcisive, non dicuntur proprie constituere in illo finem ultimum : quia, quod sibi sistant, respiciantque tale bonum, ut absolute ultimum, non convenit illis per se, sed ratione connotati, scilicet privationis gratiæ, quæ per actus mortaliter peccaminosos inducitur. Per quod objectio, quæ alios non parum torquet, manet obiter soluta.

59. Sed dices, ex eodem capite habet aliquis finis esse irreferibilis in alium, ex eo quo habet esse voluntatis satiativus : nam, quod voluntas in aliud non tendat, provenit, quia plene est satiata : ergo si proprium bonum habet, quod sit satiativum voluntatis peccatoris ex ipsa formali ratione boni proprii, ex eadem habebit irreferibilitatem ad finem supernaturalem : atque adeo quidquid appetitur propter prædictum bonum, appetetur propter illud formaliter, ut irreferibile.

Respondetur, antecedens solum esse verum, quando finis est satiativus voluntatis secundum totam suam capacitatem : atque adeo tam prout potest tendere in bonum ex inclinatione propriæ naturæ, quam ex inclinatione naturæ superioris, scilicet gratiæ : tunc enim quod finis sit satiativus non potest aliunde habere, nisi quia est summum bonum in omni ordine, et talis conditionis, ut nequeat cogitari extra ipsum aliud majus, vel superius. Et ita ex ipsa summa bonitate, ex qua habet prædicto modo satiare, habet omnem relationem ad aliud excludere. Secus vero quando prædictus finis solum est satiativus voluntatis, ut appetentis ex inclinatione propriæ naturæ : qua dumtaxat ratione bonum proprium habet esse satiativum : Replica.

quia tunc sicut talis finis non est absolute summum bonum, sed cum addito illo *respectu voluntatis, ut appetentis ex inclinatione propriæ naturæ*; sic ex se, et ex sua bonitate non habet excludere aliud bonum superius, ad quod possit referri : et ita quod fiat irreferibilis aliunde provenire debet nimirum ex eo, quod in subjecto appetente adest aliquid superiori illi bono oppositum, quod relationem ad ipsum impedit : ut contingit in peccatoribus, in quibus privatio gratiæ impedit ne proprium bonum ad finem supernaturalem referatur. Neque hinc fit voluntatem peccatoris, vel non satiari bono proprio, vel posse pro illo statu appetere aliquid extra ipsum : quia cum peccator non habeat nisi propriam naturam, et ex hac non inclinetur ultra bonum proprium, hoc sufficit pro tali statu ad ejus voluntatem satiandam, saltem ad hunc sensum, ut nihil possit appetere extra ipsum. Illa vero capacitas : quæ est in qualibet voluntate ad appetendum bonum divinum sub ratione boni Dei non est reducibilis ad actum absque gratia sanctificante, quæ est natura inclinans ad tale bonum : et ideo in peccatoribus, in quibus non datur gratia, prædicta capacitas est quasi non esset : et bonum proprium, quod respectu voluntatis justi, in quo supponitur gratia inclinans ad bonum divinum, non est adæquatum in peccatore, in quo non adest gratia, neque aliquid ultra prædictum bonum proprium inclinans, habet esse adæquatum.

60. Ad primam confirmationem respondetur, non quamlibet conversionem voluntatis peccatoris ad proprium finem ultimum avertere a Deo, sed illam dumtaxat, per quam convertitur ad illam formaliter, ut irreferibilem, et per quam sistit in bono proprio non tantum præcisive, sed privative excludendo a subjecto gratiam per quam bonum proprium poterat, quantum ex se ad finem supernaturalem referri. Et hujusmodi est sola conversio, quæ fit per actum ex objecto, vel ex aliqua circumstantia mortaliter peccaminosum. Alii vero actus, quamvis convertant voluntatem ad bonum proprium, non tamen avertunt a Deo : quia quantum est ex se, non excludunt relationem ad finem supernaturalem, nec respiciunt bonum proprium formaliter, ut irreferibile; nec sistunt in eo privative, sed tantum præcisive, licet ratione connotati, quod diximus, nequeant ultra procedere.

Ad secundam confirmationem dicendum est, ultimum finem hominis in puris naturalibus esse proprium bonum præcise secundum se, non connotando privationem, sed simplicem carentiam gratiæ, atque adeo neque includendo, nec positive, aut privative excludendo relationem ad finem supernaturalem; sed omnino præscindendo ab ea. In quo satis distinguitur a fine peccatoris, qui prædictam relationem saltem de connotato excludit. Adde in puris naturalibus ubi nulla esset elevatio ad ordinem supernaturalem, finem ultimum solum extendi ad bonum naturale : quia solum hujusmodi bonum posset tunc appeti sub ratione boni proprii ; ad bonum vero supernaturale appetitus hominis non pertingeret. In quo etiam finis ille distingueretur a fine peccatoris elevati ad ordinem supernaturalem, cujus appetitus ratione prædictæ elevationis potest usque ad bonum supernaturale, et increatum sub ratione boni proprii extendi. Solvitur.

61. Denique objicies : nostram doctrinam non satis cohærere cum modo loquendi D. August., D. Thom. aliorumque Patrum, et Theologorum, qui communiter dicunt peccatorem per peccatum mortale constituere finem ultimum in creatura : et avertendo se ab incommutabili bono, tanquam a fine ultimo, converti ad bonum commutabile, ut num. 33 vidimus : atque ita sentiunt bonum commutabile, et creatum esse finem ejus ultimum, non autem bonum proprium in tota sua latitudine, sub quo etiam increatum, ut amabile per spem, continetur. Ultima objectio

Confirmatur : nam amor sui, qui communiter dicitur esse causa peccatorum, non est quicumque amor boni proprii, sed amor inordinatus juxta doctrinam divi August. lib. 14 de Civit. Dei cap. 28 dicentis : Quod *amor sui usque ad contemptum Dei ædificat civitatem Babylonis*, et D. Thom. in hac 1, 2, q. 77 art. 4 ubi ait : Quod *inordinatus amor sui est causa omnis peccati*. Quod etiam docet aliis in locis : dicitur autem amor aliquis inordinatus, quia est boni inordinati : ergo hujusmodi inordinatum bonum, non bonum proprium in tota latitudine habet esse ultimus finis peccatoris. Confirmatur. D. Aug. D. Thom.

Respondetur optime cohærere nostram doctrinam cum modo illo loquendi. Tum quia, ut absolute dicatur, peccatorem constituere finem ultimum in creatura, satis est, quod ipse secundum se sit finis ultimus *cui*, quamvis finis *cujus gratia* latius se Enodatur.

se extendat. Tum etiam quia, licet finis cujus gratia in abstracto, abstrahat a creato, et increato : attamen eo ipso, quod non diligat illud nisi sub ratione boni proprii, est determinate bonum creaturæ, et hac ratione potest dici commutabile, non ex parte sua, sed ex parte creaturæ, cujus est bonum. Et hoc dumtaxat intendunt Patres, cum asserunt peccatorem constituere finem ultimum in creatura; sensus enim est, quod constituit illum in bono creaturæ.

62. Adde, multoties cum dicitur peccatorem per peccatum averti a Deo, et converti ad creaturam; non intelligi, tanquam ad finem simpliciter ultimum, qui non referatur in alium, sed tanquam ad finem ultimum secundum quid negative, et ut *quo*, qui in bonum proprium ulterius ordinatur; quo pacto quodlibet objectum mortaliter peccaminosum potest dici finis ultimus, quatenus est ratio derelinquendi Deum, et conditio necessaria, ut peccator in proprio bono ultimate sistat, juxta ea, quæ diximus dub. præced. a num. 28, vel intelligitur de fine ultimo materiali simpliciter inadæquato secundum quid, prout sequenti § magis explicabimus. Adde secundo, cum dicunt sancti Patres peccatorem constituere finem ultimum in creatura, non loqui de ipso fine ultimo præcise secundum se, sed ut est ratio avertendi a Deo fine supernaturali : hoc autem non convenit bono proprio secundum se præcise, ut abstrahit a creato, et increato, sed ut est in actu exercito voluntati ratio appetendi aliquid inordinatum; quo pacto includit quodammodo ipsum bonum inordinatum, ad cujus appetitum movet, et ratione hujus inclusi potest dici creatura.

Adde tandem, quod etsi absolute concederemus propter vim hujus objectionis ultimum finem peccatoris esse determinate aliquid creatum, non tamen restringi deberet ad bonum inordinatum contrarium Deo : Et multo minus ad illud speciale, quod est objectum peccati mortalis : sed diceret bonum proprium peccatoris creatum in tota sua latitudine, prout abstrahit ab honesto, vel delectabili : ordinato, vel inordinato : solumque excludit bonum increatum, extra quod quidquid peccator diligit, est bonum commutabile indignum proinde, ut creatura rationalis ad increatum bonum destinata, finem ultimum in eo constituat. Quam limitationem ideo, ut probabilem suscipimus, quia juxta illam locutiones Patrum, præsertim divi Aug. et D. Thom. magis ad sensum accipiuntur. Quia tamen juxta explicationes a nobis traditas, etiam sine prædicta limitatione sufficienter verificantur, et ex aliis D. Th. principiis, quæ in hac disp. tetigimus, efficaciter deducitur prædictam limitationem adhibendam non esse, verius censemus finem ultimum peccatoris non esse restringendum ad bonum creatum, sed esse bonum proprium in tota sua latitudine. prout tam creatum, quam increatum, per modum boni particularis potest comprehendere.

63. Ad confirmationem dicendum est, quod licet causa proxima, et per se peccatorum sit amor inordinatus, seu amor boni inordinati (quod, et nihil amplius divus Augustinus, et divus Thomas locis illis intendunt) causa tamen radicalis est amor boni proprii secundum se : quia quod aliquis inordinate amet seipsum, et proprium bonum, radicaliter oritur ex eo, quod absolute se, et proprium bonum amat, et ita non bonum proprium inordinatum, sed bonum proprium absolute est, quod diligitur, ut finis ultimus. Neque hinc fit amorem boni proprii esse semper peccaminosum, sed tunc solum quando amatur in ordine ad aliquid, quod secundum se est peccatum : quia (ut divus Thomas docet de malo quæstion. 8 art. 1 ad 1) quod bonum proprium, et ejus amor sit causa peccandi, non provenit ex ipso bono proprio amato præcise secundum se, sed ex applicatione, qua voluntas applicat illud, ut sit in actu exercito ratio appetendi bonum inordinatum. Et ideo cum solum amatur secundum se, aut cum applicatur, ut sit ratio diligendi bonum honestum; talis amor, sicut non est causa peccandi, sic non est peccaminosus. Quemadmodum si quis diligat medium inordinatum propter finem alias honestum, ut furari ad Patris sustentationem : tunc amor finis non præcise secundum se, sed ex applicatione voluntatis ad tale medium habet esse causa peccandi. Et ita si finis secundum se, vel in ordine ad medium proportionatum, verbi gratia, studium diligatur, talis amor non erit peccaminosus : et idem finis, qui fuit causa, ut medium inordinatum appeteretur peccaminose, est etiam causa, ut medium ordinatum honeste ametur. Sed de hoc dicemus iterum tract. 11, disp. 5 n. 10, ubi hæc magis explicabimus.

Diluitur confirmatio.

§ VI.

Ultima assertio ad plenam dubii resolutionem.

Ultima assertio. 64. Dicendum est ultimo, finem ultimum materialem absolute, et simpliciter adæquatum respectu peccatoris non esse aliquid determinatum, sed aggregatum ex omnibus bonis, tam delectabilibus, quam honestis, quæ potest quisque sibi appetere in ordine ad proprium bonum : quodlibet autem bonum particulare, tantum posse esse adæquatum secundum quid. Juxta sensum hujus assertionis accipiendum esse existimamus modum dicendi Conradi, et aliorum, quem num. 34, secundo loco adduximus. Et quamvis non inveniatur ita expresse apud alios auctores, habet funda-

D.Thom. mentum in divo Thoma in solutione ad 1 hujus articuli. Nam cum esset argumentum ad probandum posse esse plures fines ultimos respectu ejusdem, scilicet voluptatem, quietem, naturæ bona, et virtutem, ut aliqui ex Philosophis posuerunt, respondet : *Ad primum dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti, etc.* Quo satis insinuat adæquatum subjectum, seu materiam, in qua homines finem ultimum inquirunt, atque adeo finem ultimum materialem, non esse determinate ad hoc, vel illud bonum, sed aggregatum, et constitutum ex omnibus, ad quæ illorum appetitus ex inclinatione propriæ naturæ potest extendi.

Ratio assertionis. Probatur ratione. Ille est finis ultimus materialis adæquatus peccatoris, qui adæquat finem ejus formalem, ita, ut ratio hujus ultra illum non se extendat; sed solum aggregatum, quod diximus, adæquat absolute, et simpliciter prædictum finem formalem : ergo solum illud habet esse finis ultimus materialis simpliciter adæquatus. Major, et consequentia constant : minor vero probatur; quia finis formalis peccatoris ad totum illud se extendit, in quo ratio boni proprii potest reperiri : sed in omnibus quæ voluntas peccatoris potest appetere, reperitur hæc ratio boni proprii; ergo solum aggregatum ex omnibus illis adæquat prædictum finem.

Confirmatur. Confirmatur. Nullum est assignabile particulare bonum, ultra quod non possit voluntas peccatoris aliud, et aliud usque in infinitum syncategorematice sub ratione boni proprii appetere : ergo nullum est assignabile, in quo prædicta ratio boni proprii, atque adeo finis ultimus formalis adæquate reperiatur.

Confirmatur secundo. Finis ultimus materialis simpliciter adæquatus, debet esse talis conditionis, ut omnia, quæ peccator appetit, saltem materialiter appetat propter ipsum : sicut formaliter appetit omnia illa propter finem formalem : sed nullum est determinatum bonum, propter quod habeat peccator, neque formaliter, neque materialiter omnia appetere : sicut neque est aliquod, ultra quod nequeat appetere aliud, et aliud : ergo nullum hujusmodi bonum prædictum finem constituit. Restat ergo constituendum esse in aggregato, quod diximus. Nec necesse est in probatione hujus assertionis amplius immorari : quia ex dictis tam in præcedenti, quam in hoc dubio satis convincitur. Alia confirm.

65. Sed objicies, quod non repugnat peccatorem apprehendere totum suum bonum in aliquo objecto determinato : ergo tale objectum erit finis ultimus materialis adæquatus. Antecedens vero probatur : Tum quia ideo inter gentiles Philosophos tot fuerunt opiniones circa hominis beatitudinem, et finem ultimum; quia videbant quosdam ex hominibus totam suam felicitatem, et totum suum bonum constituere in divitiis, quosdam in voluptatibus, alios in honoribus, et aliquos in deliciis ventris, juxta illud ad Ephesios 3 : *Quorum Deus venter est*; ergo, etc. Tum etiam quia unicuique est liberum constituere bonum suum in eo, in quo voluerit, et apprehendere, ut bonum satiativum, quod re vera tale non est; ergo poterit apprehendere tale bonum in aliquo ex prædictis objectis. Objectio. Ad Ephesios 3.

Confirmatur. Peccator per actum spei appetit Deum ut bonum sibi adæquatum, et plene satiativum : ergo constituit in illo saltem de materiali, finem ultimum adæquatum. Consequentia liquet. Antecedens vero probatur : nam actus spei terminatur ad Deum, ut in se ipso possidendum : Deus autem in se possessus est summum, et adæquatum bonum : ergo, etc.

Confirmatur secundo : appetitus voluntatis humanæ ad bonum proprium non est ad aliquid syncategorematice infinitum : alias talis appetitus nunquam posset plene satiari, frustraque esset constitutus a natura : ergo debet assignari aliquod objectum determinatum, quo plene satietur.

Confirmatur tandem : quia naturalis hominis

hominis beatitudo in aliquo determinato bono creato debet constitui : hujusmodi autem bonum debet esse plene satiativum; aliter enim non posset beatificare, si adhuc relinqueret appetitum esurientem, et famelicum : ergo determinabile est aliquod bonum creatum, quod adæquet bonum proprium peccatoris.

Solvitur objectio. 66. Respondetur ad objectionem : si sermo sit de peccatore, in quo est fides, repugnare talem apprehensionem : quia fides prohibet judicare quodlibet bonum creatum posse plene satiare voluntatem humanam. Et idem prohibet ratio naturalis. Si vero loquamur de peccatoribus lumine fidei destitutis, admittimus per errorem prædictam apprehensionem, ut utraque probatio antecedentis convincit, et consequenter admittendum est, prædictum objectum posse esse finem ultimum materialem adæquatum; non absolute, et simpliciter, sed secundum quid dumtaxat, ut in assertione admisimus. Quod, ut melius intelligatur, advertendum est, dupliciter posse aliquod bonum dici adæquatum bono proprio : vel absolute, quia non minus se extendit, quam capacitas voluntatis ad appetendum ex inclinatione propriæ naturæ, et hæc est adæquatio simpliciter. Vel ex suppositione alicujus apprehensionis, quæ capacitatem voluntatis non adæquat; quamvis quia nihil volitum, quin præcognitum, stante illa apprehensione, nequeat voluntas ultra se extendere. Hæc autem tantum est adæquatio secundum quid, nempe respectus hujus, vel illius actus, aut ex tali, vel tali suppositione. Cum ergo peccator errore ductus apprehendit totum suum bonum in divitiis, hujusmodi objectum tantum est adæquatum posteriori modo : quatenus in sensu composito illius apprehensionis, et per actum, qui illa dirigitur, nequit voluntas ulterius extendi. Priori vero modo, atque adeo absolute et simpliciter remanet inadæquatum, quia non adæquat capacitatem voluntatis absolute, et secundum se : et ideo potest, mutata illa apprehensione, ad alia bona transire, nullo habito respectu ad divitias. Et juxta hæc intelligendum est, quod dicitur in prima probatione antecedentis, de illis, qui felicitatem constituebant in divitiis, honoribus, voluptate, etc. Nam omnia ista bona secundum quid dumtaxat, et in sensu composito alicujus erroneæ apprehensionis adæquabant illorum appetitum, propriumque bonum : absolute vero hujusmodi bonum, et capacitas appetitus ad alia plura bona, etiam his non subordinata se extendit. Per quod patet etiam ad secundam probationem : nam licet unicuique sit liberum apprehendere hoc, vel illud bonum, ut sibi adæquatum, et stante hac apprehensione, nequeat ultra se extendere, in nullius tamen potestate est coarctare capacitatem suam ad apprehendendum sic tale bonum : atque adeo neque ad illud dumtaxat appetendum : et propterea licet possit sibi determinare finem ultimum materialem adæquatum secundum quid : non tamen simpliciter. — Addimus pro majori hujus rei explicatione, quod quamvis, salva fide, nullus possit expresse, et formaliter apprehendere totum suum bonum in aliqua determinata creatura; potest tamen interpretative : et hoc modo habere illam pro fine ultimo secundum quid adæquato : quia potest taliter ad illam affici, ut licet in actu signato non judicet sibi sufficere, in actu tamen exercito fertur ad eam, ac si sibi sufficeret, nihil ultra quærendo : et sic ex modo operandi interpretamur diligere illam pro tunc, ut totum suum bonum. Nec per hoc incidimus in sententiam Suar. quam num. 41 impugnavimus, ubi sermo fuit non de fine materiali secundum quid dumtaxat adæquato, sed de fine ultimo formali, et de materiali adæquato simpliciter, ut num. 35 adnotavimus.

67. Ad primam confirmationem negandum est antecedens loquendo de bono simpliciter adæquato, et satiativo. Nam licet Deus in re possessus omnino satiet, non tamen a peccatore appetitur, ut satians de facto, sed ut satiaturus pro tempore determinato cum exclusione alterius temporis; solum enim vult peccator satiari Deo in futurum, excludendo ab illo satietatem pro tempore præsenti, pro quo appetit plura alia, in quibus absque ordine ad ipsum Deum, quærit satiari. In quo ipso excludit a Deo practice, et in actu exercito rationem boni absolute, et plene satiativi, quia hujusmodi satietas, ut sit plena non debet restringi ad aliquam determinatam durationem, sed omnes temporis differentias, quantum est ex parte affectus voluntatis, debet comprehendere : sicut respectu justi bonum divinum in se ipso habet esse plene satiativum, quia pro nulla duratione vult alio, quam illo satiari : et sic durante justitiæ statu, nec pro hac vita, nec pro futura appetit aliquid Deo contrarium. Unde bo- Solvitur 1 confirmatio.

num, quod peccator, in quo est virtus spei, appetit, ut plene satiativum, est aggregatum ex Deo clare viso pro altera vita, et ex bonis, quæ in præsenti contra, vel præter Deum appetit; quodlibet vero ex istis appetitur, ut simpliciter inadæquatum.

Solvitur 2. Ad secundam confirmationem respondetur, quod etiam si daremus appetitum humanum, qua ratione est a Deo, et inclinat ad bonum honestum, satiari per aliquid determinatum, de quo agemus tractatu sequenti, disputat. ultima. Ut tamen addit, quod est ex nihilo, et dicit potentiam mortaliter peccandi, terminum non admittit; nec tot appetit, quin plura, et plura usque in infinitum possit appetere, absque eo, quod in aliquo plene satietur, juxta illud Proverb. 13 : *Justus comedit; et replet animam suam; venter autem impiorum insaturabilis.* — Ad tertiam confirmationem constabit ex dicendis tractatu sequenti, disputatione ultima, ubi naturalem hominis beatitudinem, tam pro statu conjunctionis animæ ad corpus, quam pro statu separationis examinabimus.

Proverb. 13.

§ VII.

Consectaria præcedentis doctrinæ.

I corollarium. 68. Ex his, quæ hactenus resolvimus, facile erit ad concordiam reducere tres illos modos dicendi : videlicet secundum, tertium, et quartum, quos num. 34 retulimus, et approbavimus. Etenim secundus, qui asserit finem ultimum peccatoris esse aggregatum ex omnibus bonis, quæ ab eo pro tali statu appeti possunt, intelligendus est juxta sensum ultimæ assertionis, de ultimo fine materiali : Imo et de fine formali posset verificari, si prædictum aggregatum accipiatur, non præcise pro ipsis rebus, et bonis particularibus, ex quibus tanquam ex partibus coalescit, sed pro ratione illa, sub qua aggregantur, et adunantur, quæ erit ratio proprii boni, juxta illa, quæ in 3 assertione diximus : quod, et nihil amplius auctores prædicti dicendi modi intendisse merito existimamus. Tertius modus dicendi, qui assignat bonum proprium optime verificatur juxta sensum ejusdem tertiæ assertionis, de fine ultimo formali *cujus gratia;* vel in abstracto, si bonum proprium præcise secundum se consideretur : vel in concreto, si sumitur, ut afficiens proprium suppositum : nam peccator, ut affectus proprio bono, quem nos diximus esse finem ultimum *cujus gratia* in concreto, coincidit cum ipso bono proprio, ut afficiente peccatorem. Quartus dicendi modus, qui ponit ipsummet peccatorem esse finem ultimum sui, de utroque fine formali *cui,* et *cujus gratia* potest verificari. Nam peccator consideratus præcise secundum se, est finis ultimus *cui* juxta doctrinam primæ assertionis : consideratus vero, ut affectus suo bono, est finis *cujus gratia* in concreto, prout in tertia assertione diximus. Nullus ergo ex prædictis dicendi modis referri debet, ut nostræ sententiæ oppositus : quia re bene intellecta, neque inter se, nec alicui ex propositis assertionibus adversantur. Denique, quamvis primus dicendi modus citato numer. adductus, qui asserit peccatorem constituere suum ultimum finem in quolibet objecto mortaliter peccaminoso, aut in bono inordinato, ut sic, nobis non probetur, loquendo de fine sive positive, sive negative absolute ultimo, ut a suis auctoribus proponitur, contra quos egimus in secunda assertione, in alio tamen sensu, quam sæpe insinuavimus, scilicet de fine ultimo negative solum, *ut quo* juxta dicta numer. 18, aut de fine ultimo materiali secundum quid adæquato, juxta ea, quæ numero 66 tetigimus, potest, et debet admitti, ut ex dictis constat.

69. Infertur etiam ex dictis (et est valde observandum) quod ad assignandum finem ultimum etiam in particulari omnibus actionibus, quæ a peccatore exercentur, non est necessarium recurrere ad aliquam relationem præcise habitualem : sicut juxta doctrinam D. Thomæ recurrendum est in homine justo, cum venialiter peccat : et sicut alii, qui nostram sententiam non tuentur, recurrunt etiam in peccatoribus, quoties operantur bene moraliter, aut solum venialiter peccaminose; sed omnes prædictæ actiones, sive honestæ sint, sive peccaminosæ : et sive sint peccata mortalia, sive tantum venialia, habent finem ultimum particularem, ad quem vel formaliter, vel virtualiter actu referuntur. Et ratio est perspicua : nam cum bonum proprium, quod nos pro fine ultimo peccatoris assignavimus, abstrahat ab honesto, tantumque importet convenientiam ad proprium suppositum, in qua, nec bonitas, nec malitia moralis exprimitur, optime potest actualiter terminare quamcumque ejus actionem, sive honestam, sive peccaminosam : et de facto debet ita contingere : quia Aliud corollarium.

quia cum omnis talis actio in propria peccatoris natura actualiter radicetur, debet etiam actualiter bonum talis naturæ respicere, et exerceri propter ipsum juxta dicta n. 49.

Quocirca est manifesta disparitas tam ex parte termini, quam ex parte principii : inter justum peccantem venialiter, et peccatorem operantem bene moraliter, quoad prædictam relationem. Nam justus habet determinate pro fine ultimo Deum, in quem perspicuum est, nihil inordinatum posse actualiter referri, et ideo peccatum veniale, vel nullo modo, vel solum habitualiter potest referri in ipsum. Finis vero peccatoris (ut diximus) non est bonum determinate honestum, vel inhonestum, sed abstrahens ab utroque, ac proinde capax terminandi, tam actus honestos, quam peccaminosos. Deinde omnes actus peccatoris, sive peccaminosi, sive honesti radicantur in propria natura, et propterea debent omnes in proprium ejus bonum actualiter ordinari : in homine autem justo, quamvis omnes actus moraliter boni suo modo radicentur in gratia, quæ est natura inclinans ad Deum sicut ad ultimum finem, et propterea omnes hujusmodi actus prædictum finem respiciant; peccata tamen venialia nequeunt in illa radicari, ut est per se notum : atque adeo neque actu propter prædictum finem exerceri, sed ad summum habitu, modo explicando dub. seq.

70. Nec refert, si objicias, omnem actum, per quem diligitur aliquid plus, quam Deus, esse peccaminosum : sed si peccator referret actualiter omnes suos actus in finem ultimum, qui est bonum proprium, per omnes diligeret hujusmodi bonum plus quam Deum : ergo omnes deberent esse peccaminosi.

Diluitur. Respondetur enim animadvertendo hoc, quod est diligere aliquid plus, quam Deum, posse fieri dupliciter : vel præcisive, seu negative diligendo illud magis, vel minus nulla habita comparatione ad Deum : vel contrarie, facta nimirum comparatione inter utrumque et præferendo Deo illud aliud bonum : aut diligendo illud tali dilectione, quæ majori dilectioni Dei contrarietur, et eam excludat. Quamvis ergo, quod hoc secundo modo diligitur plus quam Deus, peccaminose diligatur ; non tamen, quod diligitur plus primo modo : quia sicut non est peccatum non dilecto Deo diligere aliquid aliud, quando hujus dilectio non est causa illius omissionis, ita non est peccatum dilectio minus Deo per unum actum, diligere magis aliquod bonum per alium actum : dummodo hæc major dilectio non sit causa, quod illa sit minor. Hac ratione, qui omittit homicidium propter amicum, non paratus omittere propter Deum, non peccat in tali omissione (si ex alia circumstantia non vitietur) : nam etsi convincatur, plus diligere amicum negative, vel præcisive, quam Deum ; non tamen contrarie, quia non est causa dilectio amici, ut Deus minus diligatur, nec impedit majorem ejus dilectionem. Licet qui omittit peccare propter gehennæ timorem, non peccat, sed laudabiliter omittit, quamvis deficiente illo timore, amor Dei non retraheret illum a peccato. Ex quo ad objectionem dicendum est, in peccatore illos dumtaxat actus debere esse peccaminosos, quibus proprium bonum diligitur plus quam Deus contrarie : cujusmodi sunt omnes, qui ex propria ratione habent excludere a subjecto gratiam, et Charitatem, sistuntque in bono proprio privative, ut diximus numero quinquagesimo octavo. Alii vero actus, qui quantum est ex se gratiam non excludunt, quamvis terminentur ad proprium bonum, ut ad aliquid dilectum plus quam Deum negative ; eo quod in illo sistunt, in Deo vero non sistunt, nequaquam sunt peccaminosi : quia tales actus non excludunt, quantum est ex se majorem Dei dilectionem, nec sistunt in bono proprio privative, sed tantum præcisive, ut dictum est num. citato.

71. Si autem inquiras an doctrina hujus corollarii comprehendat actus virtutum Theologicarum, verbi gratia spei, quorum objectum est bonum increatum ? — Satis probabiliter responderi posset negative juxta limitationem, quam numero 62 in ultima additione admisimus. Semel enim concesso ultimum finem peccatoris esse bonum proprium determinate creatum, consequenter dicendum est, actus, qui exercentur immediate circa Deum, nec formaliter, nec virtualiter referri ad prædictum finem : sed solum habitualiter ; eo proportionali modo, quo peccata venialia hominis justi dicemus, dubio sequenti referri habitualiter ad Deum. Neque hanc limitationem adeo impugnant, quæ diximus a numero 41 sicut modum dicendi illorum, qui prædictum finem restringunt ad solum bonum inordinatum : sed potest valde probabiliter tueri : quoniam actus spei

Satisfit interrogationi.

peccatoris est satis inefficax, et eo ipso, quod non deserit peccatum mortale, per quod amittit jus ad fruendum Deo sperato, ex vi præsentis status eligit potius carere Deo in perpetuum, quam relinquere creaturam, in quo habitualiter subjicit affectum, quo sperat frui Deo affectui, quem habet ad creaturam, propter quam offendit illum; et amittit jus fruendi ipso. Quod nequit de omnibus aliis actibus, quibus peccator fertur ad bonum honestum respectu boni inordinati : ut ostensum est a numero quadragesimo tertio.

Cæterum, sequendo aliam viam, quam ut probabiliorem elegimus, scilicet ultimum finem peccatoris non esse restringendum ad bonum determinate creatum : sed esse bonum proprium in tota sua latitudine, prout tam creatum, quam increatum per modum boni particularis potest comprehendere : consequenter asserendum est, actus virtutum Theologicarum, qui exercentur a peccatore, referri actualiter formaliter, vel virtualiter ad ejus finem ultimum. Nec pro his adhuc recurrendum est ad habitualem. Et ratio est, quia quamvis hujusmodi actus, et eorum objectum nequeant ordinari tanquam medium ad aliquid determinate creatum : id enim esset uti Deo in ordine ad creaturam, non tamen eis repugnat ordinari, tanquam pars ad bonum proprium sperantis, vel credentis, abstrahens a creato, et increato : quia eo ipso : quod nec fides, nec spes informes respiciant Deum, ut est summe bonus in se ipso, sicut respicit Charitas, possunt absque aliqua inordinatione respicere illum, ut bonum perfectivum suppositi sperantis, vel credentis : ac proinde, ut aliquid contentum sub proprio ejus bono, et amatum in ordine ad ipsum. Et quamvis fides, vel spes Theologica præcise secundum se non se extendant ultra Deum, a qua specificantur; ut subordinata tamen voluntati peccatoris, a quo moventur, quatenus radicantur in ejus natura, possunt ulterius usque ad communem rationem boni proprii pertingere ; et connotando privationem gratiæ, ibidem tanquam in fine ultimo quiescere; per quod tacita objectio manet obiter soluta.

3 illatio. 72. Infertur tertio, quod licet in homine justo omnes actus, qui ad ejus ultimum finem formaliter, vel virtualiter referuntur, recipiant ex tali fine aliquam specialem bonitatem, præter illam, quam habent ex propriis objectis : in homine tamen peccatore nullus actus recipit specialem bonitatem, vel malitiam ex terminatione ad ultimum finem : et ita per ordinem ad illum prædicti actus non habent aliam speciem moralitatis, præter illam, quam habent ex objectis, vel ex aliis circumstantiis. Cujus ratio manifesta est ex dictis : nam finis ultimus justi est determinate honestus, et omnis finis honestus tribuit actibus ad ipsum terminatis propriam honestatem : sicut quilibet finis inhonestus tribuit eis malitiam : ultimus vero finis peccatoris, qui est proprium bonum, præscindit quantum est ex se a ratione boni, vel mali moralis, potiusque spectat ad ordinem physicum : et ideo nec cum a voluntate applicatur, ut sit ratio appetendi aliquod objectum honestum, puta eleemosynam, potest conferre actui aliam honestatem, quam confert prædictum objectum, quæ est honestas misericordiæ : nec cum applicatur, ut sit ratio appetendi aliquid inordinatum, verbi gratia, furtum, tribuit aliam malitiam præter malitiam furti. Ad judicandum ergo, an actus a peccatore elicitus sit bonus vel malus, melior, aut pejor, peccatum mortale, vel veniale, nullatenus attendendum est ad finem ejus ultimum, sed ex objecto, et ex aliis circumstantiis, quæ præcisa relatione ad prædictum finem important ordinem convenientiæ, vel disconvenientiæ ad rationem, venari debet.

Nec refert, si dicas, quod si quis expresse velit constituere finem suum ultimum in aliqua creatura, verbi gratia, in Idolo, aut in divitiis, talis actus ex hoc ultimo fine haberet specialem malitiam idololatriæ, vel alterius vitii ; ergo quoad hoc non est disparitas inter ultimum finem justi, et peccatoris. — Respondetur enim ex dictis numer. 66, creaturam illam non assumi tunc a peccatore, ut finem ultimum formalem (de quo dumtaxat intelligendum est quod nuper diximus) sed ad summum tanquam finem ultimum materialem adæquatum secundum quid ; et simpliciter inadæquatum : ab hujusmodi vero fine non negamus posse actum desumere speciem malitiæ : quia cum tantum sit pars finis materialis simpliciter adæquati, potest esse determinate malus, et dare prædictam speciem.

73. Quarto infertur peccatorem operantem bene moraliter, nullatenus habere duos fines ultimos, Deum scilicet, et creaturam, sed unum dumtaxat, qui est bonum sui ipsius, 4 corollarium.

ipsius, ad quem finem ultimate ordinat, tam creaturam, circa quam peccat, quam Deum, et quodcumque aliud objectum honestum, circa quod bene operatur. Cum enim peccator quandiu est in tali statu, quantumcumque virtuose operetur, non diligat Deum, ut est summe bonus in se (hoc namque proprium est solius Charitatis) sed, ut bonum sui ipsius proprium, per nullum actum quantumcumque honestum convertitur ad illum, sicut ad ultimum finem : sed, ut ad bonum particulare, et inadæquatum, ex quo simul cum aliis bonis creatis, quæ ab ipso creatore diliguntur, bonum ejus adæquatum, et finis ultimus coalescit juxta n. 64, et per hoc additis quæ n. 71, circa actus virtutum Theologicarum dicta sunt, manet solutum argumentum tactum in fine dubii præcedentis, cujus enodationem huc remisimus.

Objectio. Sed objicies, quod omnes actus peccatoris, saltem quoad entitatem, dependent a Deo, ut a primo efficiente ; ergo debent terminari ad eumdem, tanquam ad finem ultimum. Patet consequentia : nam primum principium, et ultimus finis debent sibi correspondere. Propter hanc objectionem non desunt ex Thomistis, qui concedunt in quolibet peccatore duplicem finem absolute ultimum : alium in ordine physico, scilicet Deum, et alium in ordine morali, nempe proprium bonum. Neque id reputant inconveniens : quia peccator consideratus in hoc duplici ordine est quasi duplex agens, et ita petit distinctos fines ultimos. Hæc tamen solutio non omnino satisfacit : eadem enim ratione probaretur peccatorem in ordine morali habere pro fine ultimo Deum, saltem cum exercet actus honestos : quia hujusmodi actus, etiam quoad moralitatem habent esse a Deo, tanquam a primo principio, ut est per se notum : ergo si ob dependentiam ab eo in entitate physica, habent illum pro fine ultimo in ordine physico : ob similem dependentiam in moralitate, habebunt ipsum pro fine ultimo in ordine morali.

Diluitur. Unde omissa hac solutione, respondetur, quod etsi omnes actus peccatoris, qua ratione habent esse a Deo, ut a primo principio, terminentur ad eumdem, sicut ad ultimum finem : non tamen in hujusmodi finem diriguntur ab ipso peccatore ; sed a solo Deo, qui universa propter semetipsum operatur : a peccatore vero diriguntur in bonum proprium, in eoque quantum est ex ejus directione, ultimate sistunt. Ex quo fit, quod quamvis prædicti actus, prout correspondent Deo, habeant pro ultimo fine Deum : et prout correspondent peccatori, bonum proprium, atque ita per ordinem ad diversa agentia distinctos fines ultimos sortiantur : unumquodque tamen ex prædictis agentibus efficit illos propter unicum finem ultimum : nempe Deus propter se, et peccator propter bonum finem proprium : et sic servatur debita proportio inter agens, et finem.

Replica. Dices : illamet directio, qua peccator ordinat prædictos actus ad bonum proprium, est etiam a Deo (saltem quoad entitatem) : ergo adhuc hæc directio debet respicere ipsum, ut finem ultimum. Respondetur distinguendo consequens : *debet respicere ipsum, ut finem ultimum* prout correspondet Deo moventi, et dirigenti peccatorem, et peccatori, solum, ut moto, et directo a Deo : transeat : ut correspondet formalissime ipsi peccatori, ut moventi, et dirigenti, negandum est. Stat enim Deum dirigere peccatorem, omnesque illius actus ad se tanquam ad ultimum finem, et tamen ipsum peccatorem sua directione, quatenus ab ipso est, ad talem finem non pertingere, sed sistere in bono proprio : quia etsi totum, quod est in ipsa directione (seclusa deformitate) etiam prout a peccatore, a Deo sit : aliquid tamen habet a Deo, quod non est a peccatore, respectu cujus peccator agitur, et non agit, et ratione hujus potest talis directio, quæ, prout a peccatore sistit in bono proprio ; prout a Deo respicere bonum divinum. Si ergo quæratur finis ultimus, propter quem Deus operatur in peccatore, et ad quem dirigit ipsum, omnes ejus actus, et quamlibet directionem, est ipsemet Deus, qui universa hæc propter seipsum operatur : si autem quæratur finis ultimus, propter quem agit peccator, et in quem se, et omnes actus suos dirigit, erit bonum proprium : quia id, quod est a peccatore, prout ab eo formalissime, in prædicto bono sistit.

Enodatur.

74. Denique ex dictis infertur, juxta nostram doctrinam nulla esse argumenta, quæ conficit Adrianus quodlibeto citato, ut probet contra communem sententiam peccatorem non semper constituere finem ultimum in creatura, nec diligere plus appretiative illam, quam Deum : a quibus proinde abstinuimus, et videri possunt Corollarium ultimum.

apud Montesinos, Gregorium Martinez, Vazquez, et alios recentiores. Nam re vera prædicta argumenta procedunt ex suppositione, quod creatura, in qua dicitur peccator constituere finem ultimum, esset bonum illud inordinatum, quod est objectum peccati mortalis, de quo satis efficaciter conveniunt non diligi a peccatore super omnia; imo plus appretiative diligi plura alia, ut honorem, vitam, amicum, et etiam ipsum Deum secundum aliquam particularem rationem (quamvis non, ut est summe bonus in se) ut ex dictis § 3 satis constat. Quare, cum juxta nostram doctrinam prædicta suppositio sit falsa, omnia illa argumenta corruunt : nullatenusque ex illis probari potest peccatorem non diligere super omnia suum proprium bonum, et seipsum, ut tali bono affectum : aut diligere plus appretiative Deum, honorem, amicum, etc. cum omnia hæc non nisi in ordine ad prædictum bonum, et ut partes ejus diligantur : atque adeo, nec quod hujusmodi bonum non ametur a peccatore, ut finis ultimus, propter quem a Deo avertitur, quoties mortaliter peccat. Quod enim, qui committit furtum, vel adulterium, sit paratus relinquere illa propter amicum, vel propter honorem, aut sit paratus non committere peccatum alterius speciei contra Deum, puta blasphemiam, aut hæresim, etc. solum probat peccatorem diligere plus appretiative unum bonum particulare, quam aliud : ut amicum plusquam furtum, aut Deum, et bonum particulare oppositum peccato blasphemiæ, plus quam blasphemiam. Cum quo tamen stat, quod super omnia hæc diligat seipsum, et bonum proprium; quod nullatenus est paratus derelinquere, nec propter Deum, nec propter aliquid aliud; sed tam Deum, quam omnia alia, si opus sit, derelinquere propter ipsum.

Replica. 75. Dices : aliquando quis peccat mortaliter, ut magis serviat Deo, vel ut minus illum offendat; sicut cum peccat ex zelo inordinato : aut succumbit uni tentationi, ut a pluribus aliis liberetur : ergo hic diligit plus appretiative Deum, quam se ipsum, et quam bonum proprium.

Enervatur. Respondetur negando consequentiam : sicut etiam negandum est, quod ex vero amore placendi Deo, possit quis per se moveri ad peccandum; nam potius talis amor movet ad detestandum quodcumque peccatum. Quare in illis casibus, quod per se movet peccatorem, est proprium bonum apprehensum, saltem implicite in illo zelo inordinato, aut in libertate a tentatione, quam per consensum putat acquirere. Et ratio est perspicua : quia illud dumtaxat potest movere ad peccandum, ad quod peccatum conducit : nullum autem peccatum conducit ad Deum, sed potius ab illo avertit : potest tamen conducere ad proprium bonum peccatoris, quod in quolibet objecto sive honesto peccaminoso potest apprehendi. Quocirca manifeste decipitur, qui peccando contra Deum putat se moveri ex vero ejus amore; si enim ex hoc moveretur, eligeret media ad serviendum illi opportuna, omninoque fugeret peccatum, quod a Dei amore, et servitio totaliter, et quantum est ex se, in perpetuum avertit. Idemque dicendum est quoties aliquis peccat propter ignorantiam vincibilem : quamvis enim cognita veritate forte non peccaret : dum tamen quantum potest, non curat ignorantiam excludere, non movetur ex vero desiderio placendi Deo : sed ex amore proprii boni, ex quo ortum habet negligentia addiscendi quæ oportet ad peccatum vitandum.

DUBIUM IV.

Utrum justus peccans venialiter habeat pro fine saltem negative ultimo bonum inordinatum, circa quod peccat; aut quis sit ultimus finis illius actus?

Supponimus Justum ratione gratiæ habere pro fine positive ultimo Deum, secundum quod est in seipso : quem per amorem Charitatis diligit appretiative super omnia, et in quem ultimate ordinat omnes actus, qui a charitate imperantur (cujusmodi sunt, ut alibi Deo dante probabimus omnes boni moraliter). Quia tamen dum existit in via, peccat multoties venialiter, sine eo, quod gratiam amittat : merito dubitatur, quem ultimum finem in eo habeant hujusmodi venialia peccata, quæ eo ipso, quod intrinsece sunt mala, et inordinata, nec possunt imperari a Charitate, neque in Deum formaliter, aut venialiter referri.

§ I.

§ I.

Assertio prior : vera divi Thomæ sententia stabilitur.

I assertio. 76. Dicendum est primo, Justum peccantem venialiter non constituere finem ultimum, neque positive, neque negative in bono inordinato, circa quod peccat. Assertionem hanc docet expresse D. Thom. infra, q. 88 ar. 1 ubi in solut. ad 3, sic ait : *Ille, qui peccat venialiter inhæret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, etc.;* et q. 89 sequenti art. 1 ad 3 : *In peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo.* Idem tenet 2, 2, q. 24 art. 10, de malo, q. 7 art. 1 ad 4, in 1 distinct. 1 q. 3, aliisque in locis : quem unanimiter sequuntur ejus discipuli. Tum citato loco ex 2, 2 ubi Cajetan. et Aragon. Tum q. 88 citat. ubi Conrad. et Greg. Mart. Tum etiam in præsenti art. 5 ubi Medina, Alvar. disp. 12 et Lorca disp. 7 memb. 2. Quod etiam tuentur D. Bonavent. in 2 dist. 42 art. 2 q. 1, Durand. ibid. q. 6, Ægid. a Præsent. lib. 2 de fine q. 5 art. 4 § 2, pluresque alii. Probatur breviter ratione ex his, quæ docuimus ; nam peccans venialiter, non amat bonum inordinatum, circa quod peccat, v. g. mendacium, ut bonum perfectum, et plene satiativum : nec diligit illud appretiative super omnia, neque omnia, quæ appetit, appetit propter ipsum, ut est per se manifestum : ergo non diligit illud tanquam ultimum finem.

D.Thom. Cajetan. Aragon. Conrad. Greg. Mart. Medina. Alvar. Lorca. D. Bon. Durand. Ægid. a Præs. Ratio.

Evasio. Recurrunt auctores oppositæ sententiæ ad suos fines negative ultimos, de quorum ratione (aiunt) non est aliquid eorum, quæ in antecedente referuntur ; sed quod ita diligantur propter se, ut in nullum alium finem ordinentur. Unde quia Justus peccans venialiter, etsi non amet objectum illius actus super omnia, neque ut bonum satiativum, non tamen ordinat illud in Deum, neque in alium finem, sed sistit ibi : idcirco respectu talis actus dicitur habere ipsum pro fine ultimo, non positive, sed negative.

Præcluditur. Sed hæc solutio ex dictis dub. 1 et dub. præcedent. facile rejicitur : quia non stat objectum venialiter peccaminosum diligi præcise propter se, nisi diligatur, ut bonum satiativum, et super omnia : ergo eo ipso, quod non ametur modo in antecedenti explicato, atque adeo, ut finis positive ultimus, non amatur ut finis ultimus etiam negative. Consequentia liquet : antecedens vero suadetur ratione D. Thom. art. 6 hujus q. quam jam semel expendimus, et iterum potest ad præsens applicari : quia cum humanus appetitus in omnibus quærat sui satietatem, eo ipso, quod appetat aliquod objectum, et non, ut bonum perfectum, et plene satiativum, debet illud appetere, ut partem, et inchoationem talis boni : ac proinde, ut aliquid tendens ad id, quod plene satiat : ergo eo ipso non sistit prædictus appetitus in tali objecto, nec diligit illud præcise propter se.

77. Deinde impugnatur prædicta solutio, et confirmatur assertio. Justus peccans venialiter refert objectum illius actus ad alium ulteriorem finem, scilicet ad bonum proprium sui ipsius : ergo neque positive, neque negative constituit in eo finem ultimum. Consequentia est nota, et antecedens probatur. Nam quilibet appetitus non ordinatus, sive sit hominis alias Justi, sive peccatoris, fundatur in propria ejus natura, quatenus defectibilis est : et est quædam inclinatio elicita talis naturæ : ergo debet sua tendentia pertingere usque ad bonum proprium, et perfectivum ejusdem naturæ : ita ut quodcumque objectum respiciat, semper sit sub hac ratione boni proprii, et in ordine ad ipsum, juxta dicta dub. præcedenti. Alia impugnatio.

Confirmatur : quia non magis propter se diligit justus objectum venialiter peccaminosum, quam peccator, ut per se est notum. Sed peccator non sic diligit propter se objectum venialiter peccaminosum, quin illud ordinet ad aliud, scilicet ad bonum proprium, ut ex dictis toto dub. præced. constat : ergo, etc.

Confirmatur secundo : præcipua differentia, quæ inter peccatum mortale, et veniale communiter assignatur, stat in eo ; quod per illud constituitur finis ultimus in creatura ; per hoc vero non constituitur, seu (ut ait D. Thomas infra q. 88 art. 1 et q. 7 de malo art. 1) quia mortale ponit inordinationem circa ultimum finem ; veniale vero circa ea, quæ sunt ad finem, servato ordine finis : si autem objectum venialiter peccaminosum appeteretur tanquam finis ultimus, nulla esset prædicta differentia, ut intuenti constabit ; ergo, etc. Nec necesse est in probatione hujus prioris assertionis immorari : quia ex dictis toto dub. præcedenti, præsertim § 3 et 4 a fortiori convincitur.

Objectio. Nec obest, si objicias, quod si justus refert objectum moraliter peccaminosum ad bonum proprium : saltem hujusmodi bonum proprium diliget, ut ultimum finem, habebitque proinde præter Deum, alium ultimum finem, quod inconveniens in hoc dubio evitare intendimus. — Solvitur. Non igitur hoc obest : quia, ut inferius dicemus, adhuc ipsum bonum proprium prout terminat habitudinem venialis peccati, refertur saltem habitualiter ad alium ultimiorem finem, qui est Deus : et hoc sufficit, ut ratio finis absolute ultimi, non in prædicto bono; sed in solo Deo a justo, etiam cum venialiter peccat, constituatur : quia finis absolute ultimus omnem relationem ad aliud sive actualem, sive habitualem excludit. An vero saltem secundum quid bonum proprium in casu prædicto exerceat rationem finis ultimi, dicemus n. 84.

§ II.

Alia assertio ex mente Angelici Doctoris.

1 assertio. 78. Dicendum est secundo, Justum peccantem venialiter habere pro fine absolute, et simpliciter ultimo, tam positive, quam negative solum Deum, ut est in seipso : in eumque referre objectum venialiter peccaminosum, non actualiter, sed habitualiter. Hæc etiam assertio quoad utramque partem est communis discipulorum D. Thomæ, quos pro præcedenti retulimus. D.Thom. Et eam tradit S. Doctor locis ibi citatis, præsertim 2, 2, q. 24 art 10 . ad 2, ubi sic ait : *Quod amatur in peccato veniali* (intellige a justo), *propter Deum amatur habitu ; etsi non actu.* Et in 1 distinct. 1 quæstione 3 ad 4 : *Quamvis ille, qui peccat venialiter, non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet : unde non ponit creaturam finem ultimum.* Ac tandem quæst. 7 de malo artic. 1 ad 4 reddens rationem, cur justus peccans venialiter non fruatur creatura, nec constituat in ea finem ultimum, ita inquit : *Dicendum, quod ille, qui peccat venialiter, non fruitur creatura, refert enim eam habitualiter in Deum, licet non actu.*

Ratio pro 2 parte assertionis. Et quia prior pars assertionis ex posteriori dependet, ab hujus probatione incipiendum est. Probatur ergo ratione. Quoniam justus peccans venialiter subjicit illum actum habituali relationi ad Deum, scilicet habitui Charitatis, per quem est ordinatus in illum, sicut in finem ultimum : ergo refert habitualiter prædictum actum ad hujusmodi finem. Consequentia liquet : quia sicut referri aliquid in alterum, absolute loquendo, nihil aliud est, quam subjici, et subordinari relationi ad ipsum, ita *referri habitualiter* non potest esse aliud, quam habituali relationi subjici. Antecedens vero probatur : nam quilibet justus est habitualiter dispositus ratione Charitatis ad exercendum, vel omittendum quemcumque actum illa postulaverit, potius quam Charitatem ipsam amittat : unde etiam cum venialiter peccat, est in præparatione animi ad relinquendum talem actum, si ejus omissio necessaria esset ad Charitatis conservationem : in quo ipso subjicit prædictum actum imperio, et dominio Charitatis.

Confirmatur : nam eo ipso, quod habitus Charitatis sit conversio ad Deum, sicut ad finem absolute, et simpliciter ultimum non tantum negative, sed etiam positive, ut adversarii, et omnes fateri tenentur, debet voluntati ita dominari, ut omnes ejus affectus, sive actuales, sive habituales sibi subjiciat, et omnes et aliquomodo obediant : alias prædicta conversio non esset totalis, nec Deus per illam perfecte voluntati dominaretur, sicut finis positive ultimus debet dominari, juxta ea, quæ dub. 2 explicuimus : ergo quicumque actus sive bonus, sive malus elicitur a voluntate Charitate informata, debet aliquo modo subjici ipsi Charitati, debetque sub ejus dominio, et potestate aliquomodo contineri, ac proinde debet referri habitualiter ad ejus finem.

79. Dices cum Vazq. sufficere ad rationem finis positive ultimi, quod referantur in illum omnia, quæ ad ipsum conducunt, et quod hæc sibi subjiciat; quamvis supra alia, quæ ad eum non conducunt, nullum dominium exerceat : cum autem peccatum veniale non conducat ad Deum, sed potius ab eo divertat, non erit necessarium prædictum peccatum habitui Charitatis, per quem fit in Deum conversio, subjici. Verum quia hanc evasionem rejecimus n. 6 necesse non est in ejus impugnatione rursus immorari. Videantur, quæ ibid. diximus.

Objicies; habitui Charitatis illa dumtaxat posse subordinari, quæ possunt ab eo imperari : at peccatum veniale nequit imperari a Charitate, ut est per se notum : ergo neque ei subordinari. Respondetur ex dictis n, 19 satis esse, ut peccatum ve- Objectio. Diluitur

niale

niale subjiciatur habitualiter charitati, quod possit ab illa prohiberi ne fiat, quamvis nequeat ab ea directe, et positive imperari. Qui enim habet potestatem ad impediendum aliquid ne fiat, quamvis de facto non impediat, habet dominium supra illud : potestque actu exercere hujusmodi dominium non movendo, vel imperando, ut fiat ; sed prohibendo ne fiat, et imperando ejus omissionem. Et hoc modo peccata venialia subjiciuntur dominio Charitatis, ut inferius magis explicabimus.

Probatur I pars. 80. Ex quo manet etiam probata prima pars assertionis. Quia ille dumtaxat finis potest dici absolute *ultimus* respectu cujuscumque actus, in quem ultimate refertur aliquo genere relationis, et sub cujus dominio ultimo continetur : sed peccatum veniale hominis justi ad nullum alium finem refertur ultimate, præterquam ad Deum, continetur que omnino ultimo sub ejus dominio : ergo ipsum dumtaxat habet pro fine absolute, et simpliciter ultimo.

Confirmatur. Confirmatur. Quicumque alius finis prædicto peccato assignetur, refertur in Deum habitualiter : ergo non potest esse omnino ultimus debet omnem relationem ad aliud excludere : unde eo ipso, quod admittat quamcumque relationem sive actualem, sive habitualem, amittit rationem finis omnino ultimi. Antecedens autem suadetur ex dictis n. 78, quia quicumque alius finis peccato veniali assignetur respectu hominis justi, debet subjici habitui Charitatis, non minus quam ipse actus venialiter peccaminosus : nec potest esse major ratio de illo, quam de hoc, ut prædictam subjectionem effugiat : ergo quicumque talis finis debet referri habitualiter ad finem ipsius Charitatis.

§ II.

Legitima explicatio relationis habitualis venialis peccati ad Deum.

81. Præcipua hujus dubii difficultas consistit in explicanda hac habituali relatione, quam D. Thom. peccato veniali tribuit in ordine ad Deum, quamque auctores oppositæ sententiæ valde impugnant : quia non satis percipiunt, quo pacto id, quod realiter Deo displicet, sicut displicet quodcumque peccatum, possit referri in illum tanquam in ultimum finem. Et ideo, ut doctrinam S. Doctoris ab eorum impugnationibus vendicemus, oportet radici- [Duplex dicendi modus]tus explicare, in quo modus prædictæ relationis consistat. Quocirca Cajetan. et Aragonius ubi supra eatenus dicunt peccatum veniale hominis justi referri habitualiter ad Deum ; quatenus non destruit habitum Charitatis, qui ex natura sua est efficax ad referendum omnia in Deum, etiam peccatum veniale si esset referibile. Unde, quod de facto non referat, non est ex defectu Charitatis, sed ex eo, quod prædictum peccatum est incapax talis relationis. Cui explicationi affinis est alia, quam tradit Conradus citata quæstione 88 asserens peccatum veniale referri habitualiter in Deum, non positive, sed negative : quatenus non distrahit operantem a Deo fine ultimo, neque excludit relationem ad ipsum, quæ est per habitum Charitatis : et eodem modo loquitur Greg. Mart. Sed quamvis utraque expositio alias optima sit ad ostendendam, tum excellentiam Charitatis; quæ potens est referre in Deum omnia ordinabilia ad ipsum : Tum etiam quomodo licet peccatum mortale contrarietur Deo, et avertat ab illo; veniale vero ad hoc non pertingat; non tamen conducit ad explicandum id, quod modo intendimus; nimirum, qua ratione peccatum veniale ex eo, quod est simul cum Charitate, dicatur habitualiter referri in Deum, et habere ipsum pro fine ultimo, ita, ut nullum alium finem omnino ultimum requirat? Dicere namque peccatum veniale esse incapax, ut referatur in Deum, et quod si esset capax, ex vi Charitatis referretur, est concedere prædictum peccatum de facto nullo modo in Deum referri, ac proinde neque habere illum pro fine omnino ultimo ; cujus oppositum intendit procul dubio D. Thomas. Et sane, cum quilibet de facto debeat habere aliquem finem ultra quem nullo modo tendat, atque adeo omnino ultimum, vel positive, vel negative; dum non ostenditur quomodo veniale peccatum sit capax referri in Deum, et de facto aliquo modo referatur, necesse est, ut assignetur illi alius finis, quem ita ordinetur, ut omnino in eo sistat : ac proinde, qui sit finis omnino ultimus saltem negative : quod, et nihil amplius adversarii volunt, ut intuenti constabit.

[Cajetan. Aragon. Conrad. Greg. Mart.]

Alius dicendi modus. Alii vero apud Medinam existimant peccatum veniale in homine justo idcirco referri habitualiter ad Deum, quia refertur ad ipsum, qui peccat. Et ad proprium ejus bonum, quod quidem bonum per habitum charitatis est habitualiter in Deum rela-

Alvar. tum. Quam explicationem approbat Alvarez citata disp. 12 n. 36. Sed adhuc non satisfacit: quia quamvis hoc modo dicendi ostendatur, finem ultimum peccati venialis non posse esse objectum, circa quod immediate versatur, eo quod hujusmodi objectum semper ordinatur ad ipsum, qui peccat, et ad proprium ejus bonum, ut numero 77 dicebamus, non tamen præsenti difficultati satis occurrit. Quia peccans venialiter, et proprium ejus bonum, secundum quod movet ad sic peccandum, non est magis ordinabile in Deum, quam ipsum peccatum, nec minus displicet, et repugnat Deo ipse peccans, ut terminat habitudinem peccati venialis, finalizatque illud, quam displicet, et repugnat tale peccatum: unde difficultas, quæ militat in hoc circa prædictam relationem, militat similiter in illo, supposito quod in neutro debet voluntas ultimate sistere: remanet utrobique explicandum, quo genere habitudinis possit in Deum referri id, quod nullo modo ei placet; sed potius displicet. Quare his, et aliis minoris momenti explicationibus omissis, legitima hujus rei intelligentia desumenda est ex his, quæ dubio 2 num. 15 tradidimus, et in hoc dubio paulo ante tetigimus.

82. Dicendum itaque est, relationem habitualem peccati venialis ad Deum consistere in eo, quod, cum Justus per Charitatem diligat Deum absolute super omnia, per ipsam Charitatem subjicit illi habitualiter quidquid operatur sive malum, sive bonum: aliter tamen, et aliter: nam actus boni subjiciuntur Deo directe, quia fiunt positive propter ipsum, et terminant positive influxum Charitatis: peccata vero venialia subjiciuntur Deo indirecte, et quasi permissive, quatenus etsi positive non fiant propter illum, neque habitus Charitatis in ea influat, aut moveat, ut fiant; potest tamen impedire ne fiant et de facto prohiberet, si ejus fini adversarentur: et ex hoc ipso prædicta peccata subordinantur Charitati quoad usum, manentque habitualiter sub ejus potestate, et dominio, et subjecta, ac subordinata Deo vero ultimo fini: et in hac habituali subjectione eorum relatio consistit.

Potest hoc magis explicari, et confirmari, si advertamus justum ratione Charitatis esse habitualiter propensum ad utendum peccatis venialibus in ordine ad Deum non directe, hoc est exercendo illa; sed indirecte, scilicet omittendo, et sic indirecte etiam refert illa habitualiter: quia in quolibet usu debet aliqua relatio includi. Pro quo nota, quod peccatis possumus bene, et male uti: tuncque eis recte utimur, quando omittimus illa propter Deum, ipsaque omissio est bonus usus peccati, sicut commissio est malus usus. Unde, quia adhuc cum justus venialiter peccat, inclinatur per habitum Charitatis ad omittendum propter Deum prædicta peccata, et est semper ad id in præparatione animi, potius, quam Deum, et Charitatem relinquat, dicitur habitualiter uti peccatis venialibus in ordine ad Deum: et quia usus importat relationem ad aliud, dicitur etiam habitualiter illa referre.

Ex quo fit, quod sicut solus Deus, et conversio ad illum, quæ est per Charitatem, habet plenum dominium respectu voluntatis justi, ita solus ipse habet rationem finis omnino ultimi: quæ ratio nequit salvari absque prædicto dominio juxta dicta n. 15 et 16. Tum etiam, quod peccata venialia justi non dicuntur relata in Deum præcise materialiter, vel concomitanter, sive negative: ex eo dumtaxat quia non excludunt Charitatem, quæ est relatio in illum, ut primus modus dicendi asserebat: sed intra lineam relationis habitualis referuntur aliquo modo formaliter, ita, ut prædicta peccata afficiantur suo modo tali ratione, et illa veluti informentur, non directe quasi imperentur ab ea; sed indirecte ratione subjectionis, et dominii explicati. Nam quemadmodum, quod subest alicui formæ, informatur per illam, et non se habet præcise concomitanter: ita, quod subordinatur dominio Charitatis, quæ est relatio ad Deum, sicut subordinantur venialia peccata, nequit se habere ad prædictam relationem pure concomitanter, sed quodammodo informatur, et afficitur ab illa ratione subjectionis, quam habet ad eam: et sic recipit modo explicato denominationem *relati*, et *subjecti* ad objectum ipsius relationis, quod est ultimus finis. Fit denique, quod peccatis venialibus in homine justo non est quærendus aliquis finis (saltem peculiaris) absolute ultimus, in quem formaliter, vel virtualiter actu referantur. Quia quicumque finis assignetur, debet subjici habituali dominio Charitatis, debetque proinde referri habitualiter in Deum, et per hoc rationem finis absolute ultimi amittere: quippe finis absolute ultimus excludit omne genus subordinationis ad aliud. Unde, quia solus Deus Illationes.

Deus inter fines particulares nulli alteri subjicitur, nullamque admittit relationem, neque actualem, neque habitualem ad aliud : ideo respectu voluntatis justi solus ipse est finis particularis absolute ultimus.

Objectio. 83. Sed objicies primo, quia si verum est, quod in confirmatione nostræ explicationis tetigimus circa usum peccatorum venialium, possemus dicere justum referre in Deum habitualiter, imo et actualiter peccata mortalia, quæ voluntarie omittit : siquidem actualiter utitur illorum omissionibus in ordine ad Deum, et omittit illa propter ipsum. Respondetur negando sequelam : quia, ut aliquid denominetur *relatum* ex vi alicujus relationis adhuc indirecte, debet coëxistere aliquo modo ipsi relationi : si enim non coëxistat ex defectu materiæ capacis denominationis, suspenditur talis denominatio : unde cum peccatum mortale, quod justus omittit, nunquam existat, nequit ab habitu Charitatis denominari aliquo modo *relatum;* sed denominatur relata ejus omissio voluntaria, quæ existit simul cum prædicto habitu. Potestque hoc explicari in ipsis peccatis venialibus : nam illa, quæ justus de facto committit ratione coëxistentiæ ad habitum Charitatis, denominantur per illum *habitualiter relata;* illorum tamen omissiones non suscipiunt hanc denominationem, quia de facto nunquam existunt. Contra vero peccata venialia, quæ justus non committit, non dicimus referri habitualiter in Deum ; dicimus tamen referri illorum omissiones voluntarias : cujus nulla major ratio reddi potest, nisi quia istæ coëxistunt relationi, scilicet habitui Charitatis ; illa vero non coëxistunt.

Enodatur.

Alia objectio. Secundo objicies : quod peccatum veniale ubicumque sit, debet actu formaliter, vel virtualiter referri ad aliquem finem, ultra quem non transeat, sed in eo ultimate sistat : sed talis finis non potest esse Deus : ergo debet assignari alius omnino ultimus. Minor, et consequentia constant : nam esto non repugnet Deo terminare relationem habitualem venialis peccati, manifeste ei repugnat terminare relationem actualem, sicut repugnat influere in illud. Major autem videtur perspicua : quia alias daretur processus in infinitum in finibus respectu prædicti peccati, si actualis ejus relatio in nullo sisteret. — Confirmatur : vel ille finis, in quo sistit actualis relatio peccati venialis appetitur, ut bonum adæquatum, et plene satiativum; vel ut bonum imperfectum, et pars boni adæquati ? si primum, eo ipso appetitur, ut finis omnino ultimus juxta dicta tota hac disputatione. Si secundum, nequit prædicta relatio in illo sistere, quia quod appetitur, ut bonum imperfectum, et ut pars, actualiter appetitur propter bonum perfectum.

84. Propter hanc objectionem Curiel in præsenti dubio unico § sexto, Gregorius Martinez infra citata quæstione octogesima-octava, et alii ex discipulis divi Thomæ concedunt peccatis venialibus, quæ justus committit, finem absolute ultimum, in quem actualiter referantur. Dicunt tamen hujusmodi finem non debere esse particularem, sed finem ultimum in communi prout dicit præcise bonum satiativum, in quem omnes actiones sive bonæ, sive malæ possunt actu referri. Neque hinc fit, prædicta venialia peccata habere absolute plures fines ultimos : quia finis ille communis non ponit in numero cum particulari, qui est Deus, neque omnino ab eo distinguitur, sed habent sicut *quo,* et *quod;* et sicut abstractum, et concretum, quæ non ponunt in numero, nec censentur absolute plura. — Sed quamvis hæc solutio sit satis probabilis, non videtur rem omnino explicare. Quia finis ille ultimus in communi non movet voluntatem, neque terminat eorum actus, nisi ut applicatus alicui fini particulari, qui sit determinate bonum proprium alicujus naturæ : sicut nec ipsa voluntas fertur in prædictum finem nisi per modum inclinationis talis naturæ : et sicut de facto omnes actus voluntatis in aliqua determinata natura radicantur, nec est possibilis actus, ut sic præscindens a determinatione prædictæ naturæ, ita finis, in quo illorum relatio actu sistit, non potest esse finis dumtaxat in communi, aut bonum satiativum, ut sic, sed debet dicere determinate bonum proprium alicujus suppositi, vel naturæ : in quo ipso importatur ratio finis particularis.

I solutio. Curiel. Greg. Mart.

Melius ergo respondetur admittendo, dari præter Deum alium finem particularem, in quo actualis relatio peccati venialis, quatenus actualis est, sistat : ac proinde, qui in ratione finis, ut sic dicamus, *actualis,* sit ultimus : quod, et nihil amplius, objectio proposita convincit. Cæterum, quia hujusmodi finis habitualiter refertur in Deum, et subjicitur habituali dominio Charitatis, sicut ipsum peccatum veniale, non est dicendus *absolute ultimus ;* sed

Melior solutio.

cum addito diminuente, nempe *in ratione finis præcise actualis*; seu per exclusionem dumtaxat relationis actualis in alium, non exclusa habituali, quod est esse ultimum solum secundum quid : nam finis absolute, et simpliciter ultimus omne genus relationis excludit. Et si petas quis sit iste finis particularis secundum quid ultimus, in quo peccatum veniale quoad actualem relationem sistit? respondetur esse proprium bonum peccantis, in quo omnes actus, qui non imperantur a Charitate, ita sistunt, ut ad nullum alium finem actualiter referantur. Et ratio est, quia actus, qui non imperantur a Charitate, non habent aliquid principium, in quo actualiter radicentur, et fundentur, nisi propriam operantis naturam ; unde neque possunt habere alium finem, in quem actualiter ultimo referantur, nisi bonum proprium, et perfectivum talis naturæ juxta dicta numer. 89. Quia tamen in quolibet justo adest gratia, quæ est natura superior, subjiciens sibi actualiter propriam naturam, omnes actus, qui in hac fundantur, et radicantur ; et totum ejus bonum debent habitualiter fini illius, scilicet Deo, subordinari : atque ita in omnibus illis solus Deus est, qui respicitur, ut finis absolute, et simpliciter ultimus, qui neque habitualiter, neque actualiter alteri subjicitur, quidquid vero præter eum diligitur, non respicitur, ut finis simpliciter ultimus : quia quamvis possit excludere omnem relationem actualem ad aliud, et hoc pacto habere rationem ultimi secundum quid ; nequit tamen subterfugere relationem, et subordinationem habitualem ad Deum : et hoc sufficit, ut rationem finis absolute ultimi amittat.

Solutio confirm. 85. Ad confirmationem dicendum est, finem, in quo peccatum veniale quoad actualem relationem sistit, videlicet bonum proprium, esse satiativum, et adæquatum respectu voluntatis, non absolute, sed in suo ordine : nimirum, ut appetentis ex inclinatione propriæ naturæ : nam appetitus, qui fundatur in propria natura, in bono ipsius naturæ satiatur : quia vero justus ratione gratiæ habet alium superiorem appetitum, scilicet Charitatem, quæ non satiatur nisi in bono omnino superiori, et divino, ideo prædictum bonum proprium tantum dicitur satiativum, et adæquatum *secundum quid* : non quia non satiet totum appetitum, qui ad ipsum formaliter est ; sed quia appetitus, quem satiat, habet supra se alium superiorem, scilicet Charitatis, cui subordinatur. Neque hinc fit ipsum bonum proprium (saltem qua ratione terminat habitudinem peccati venialis) debere actualiter referri ad bonum divinum, quod absolute, et sine addito dicimus satiare : sed sufficit, ut referatur habitualiter. Pro cujus majori intelligentia nota : dupliciter se habere posse bonum, quod satiat secundum quid, ad bonum satiativum simpliciter : vel quia in eodem ordine unum se habet, sicut pars integralis ; et aliud, ut totum : quo pacto quodlibet bonum particulare, quod est pars boni proprii, comparatur ad ipsum proprium bonum, cujus est pars : vel quia pertinent ad distinctos ordines, et quodlibet in suo ordine est totum : nullumque alterius pars ; sed quia ipsi ordines habent subordinationem inter se, et unus est superior ; alius vero inferior, postulant, ut bonum, quod est adæquatum, et satiativum in ordine inferiori, subordinetur bono satiativo in ordine superiori : et ratione hujus subordinationis dicitur satiativum secundum quid ; quamvis in suo ordine nihil relinquat (ut sic dicamus) satiandum. Hoc autem modo bonum proprium dicitur satiare secundum quid, quia tantum satiat voluntatem in ordine inferiori, scilicet, ut appetentem ex inclinatione propriæ naturæ. Bonum vero divinum dicitur simpliciter satiativum, quia satiat in ordine superiori, in quo quidquid perfectionis in inferiori reperitur, eminentissime continetur. Cum igitur primo modo se habent, bonum, quod satiat, secundum quid semper appetitur cum actuali relatione ad bonum satiativum simpliciter : quia appetitur ut actualis ejus pars, et talis pars actu debet appeti propter totum. Cum vero posteriori modo comparantur, satis est bonum satiativum secundum quid referri habitualiter ad bonum satiativum simpliciter : quia per hanc habitualem relationem ponitur sufficiens subordinatio inferioris ad superius, et salvatur in superiori dominium, quod debet habere supra totam voluntatem, ac proinde ratio finis absolute, et simpliciter ultimi.

Animadversio.

86. Hoc modo posset dici peccans venialiter constituere secundum quid finem ultimum in creatura. Quia cum peccatum veniale etiam in homine justo fit dispositio ad mortale, ut docet D. Thomas infra q. 88 art. 3, et per peccatum mortale constituat

constituat homo finem absolute ultimum in bono creaturæ, quicumque venialiter peccat, tendit dispositive per talem actum ad hujusmodi finem : et hoc pacto potest dici dispositive, et secundum quid habere pro fine absolute ultimo bonum creaturæ, non propter aliquam relationem actualem, vel habitualem, quam habeat de facto ad talem finem, sed quia ad illam disponitur.

§ III.

Adversa opinio : et duplex pro ea argumentum.

87. Oppositam sententiam, videlicet Justum peccantem venialiter habere pro fine negative ultimo illius actus creaturam, circa quam peccat, et nullo modo Deum, tenent Vazq. in præsenti disp. 5 cap. 2, Suar. disp. 3 sect. 4, Salas disp. 8 sect. 4, Montes. disp. 2 q. 3 § 3, et alii.

Primum argument. Probatur hæc sententia. Quia peccans venialiter non utitur creatura, circa quam peccat, sed fruitur illa : ergo diligit eam, ut finem ultimum. Consequentia liquet : nam, juxta doctrinam D. Thomæ infra q. 11 art. 3, fruitio tantum est respectu ultimi finis : atque in hoc distinguitur ab intentione, quia hæc potest versari circa quemcumque finem sive ultimum, sive intermedium; illa vero determinate debet esse circa ultimum. Antecedens autem probatur ex D. August. lib. 83 quæstionum quæst. 30 ubi asserit omnem humanam perversitatem in eo consistere, quod homo velit uti fruendis, nempe Deo, et utendis frui, videlicet creaturis : ubi cum loquatur de omni perversitate, videtur etiam venialem culpam includere, quæ proculdubio aliqua perversitas est : at talis culpa non consistit in usu fruendorum : uti enim Deo in ordine ad creaturam esset perversitas mortalis : ergo consistit in fruitione utendorum, nempe creaturarum. Accedit, quod juxta Augustin. doctrinam (ait Vazq.) non datur medium inter fruitionem, et usum. Unde cum peccatum veniale non consistat in usu creaturarum, quia uti creaturis, nullam dicit inordinationem, debet consistere in fruitione.

August. Confirmatur ex eodem D. August. lib. de doctrina Christiana c. 3 ubi inquit : *Si eis, quibus utendum est, frui voluerimus, impeditur cursus noster, et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus, quibus fruendum est obtinendis, vel retardemur, vel etiam revocemur, etc.* Quibus in verbis concedit duplicem fruitionem : aliam, qua cursus noster non tantum impeditur, sed etiam deflectitur, et revocatur a summo bono, quo in perpetuum fruendum est : aliam vero, qua impeditur, et non deflectitur, neque revocatur a prædicto bono : atqui hæc posterior fruitio non potest esse peccatum mortale : ergo debet esse veniale. Minor probatur : quia omne peccatum mortale revocat a summo bono, et non solum impedit : ergo fruitio, quæ ita impedit, ut non revocet ab illo, non est peccatum mortale.

Respondetur negando antecedens : sicut expresse negat illud D. Thom. infra q. 88 art. 1 ad 3 ubi ait : *Qui venialiter peccat inhæret bono temporali, non ut fruens, sed ut utens*, et q. 7 de malo art. 1 ad 4 : *Qui peccat venialiter non fruitur creatura, sed utitur ea.* Quod repetit aliis quampluribus in locis. Ad 1 probationem respondet idem Ang. Doct. citato art. 1 et q. 7 de malo ad 20, Augustinum loqui de perversitate, quæ est perfectum malum culpæ, et peccatum mortale : et ideo non comprehendi sub eo nomine *veniale*, quod imperfecte dumtaxat rationem culpæ attingit. Idque satis denotat nomen *perversitatis*, quod proprie significat inversionem ordinis finium, et mediorum : ita ut, quod juxta rectum ordinem deberet esse finis, fiat medium; et quod deberet esse medium, assumatur ut finis. Cum autem veniale peccatum non destruat, neque invertat ordinem ad finem ultimum; sed servato illo ponat dumtaxat deordinationem circa media, non dicitur simpliciter, et absolute perversitas. Solutio. D.Thom.

88. Ad secundam probat. occurrit D. Bonav. in 2 dist. 42 art. 2 q. 1 ad 6, cujus verba, quia rem, de qua agimus, optime explicant, referre placet : *Ad illud* (inquit) *quod objicitur, quod amor venialis peccati, est amor fruitionis : dicendum, quod falsum est secundum quod frui accipitur proprie, videlicet quiescere in aliquo tanquam in fini ultimo : sic enim frui est per mortale; non per veniale. Si ergo quæras utrum sit usus, vel fruitio? Dicendum, quod neque est usus, neque fruitio, sed abusus : nisi forte usus dicatur large omnis amor, quo quis amat aliquod non quiescens in illo, sed refert ad aliud actu, vel habitu : sive referatur recte ;* D. Bonav.

sive minus recte. Et quod illud oporteat dicere manifestum est : cum enim aliquis diligit creaturam referens ad aliud ; non tamen ad illud, ad quod debet, amore illo peccat ; nec tamen est fruitio, vel usus proprie dictus ; sed magis proprie debet dici abusus. Unde Aug. cum dicit, omnis, qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens ; accipit large usum, et fruitionem ; usum pro omni amore relato sive directe, vel indirecte : fruitionem pro amore non relato, etc. Quæ doctrina desumpta est ex ipso D. Aug. lib. de Doctr. Christ. c. 4, ubi præter fruitionem, et licitum usum, ponit usum illicitum, eumque *abusum* appellat. Cui modo loquendi favet etiam D. Thom. 1 p. q. 48 art. 6 et in 3 dist. 38 art. 1 et alibi. Et eodem modo loquitur etiam Durand. et alii. Ex quo constat Gabriel Vazq. (cujus est argumentum, cui solutionem adhibemus) non solum contra D. Thom. sed etiam contra Aug. Bonav. et alios contendere peccantem venialiter frui creatura, nullamque admittendum esse medium inter fruitionem, et bonum usum ; cum tamen omnes illi concedant usum malum, qui proprie dicitur *abusus*, in quo peccatum veniale consistit.

Solvitur confirm. Ad confirmationem respondetur negando minorem : quia utraque illa fruitio fit per peccatum mortale. Ad probationem dicendum est dupliciter posse contingere, quod aliquis avertatur a summo bono : vel quia omnino, et finaliter ab eo obtinendo revocatur : vel quia solum ad tempus ab eo deflectitur connotando juxta ordinem divinæ prædestinationis futuram conversionem, et reparationem. Et quamvis utraque aversio separet a Deo tanquam a fine ultimo, non tamen per utramque, sed per solam priorem dicitur ab Aug. deflecti, et revocari cursum vitæ nostræ : quia per solam illam toto vitæ discursu, et consequenter in perpetuum manet mens a summo bono separata. Per posteriorem vero dicitur tantum impediri : quia respectu totius vitæ cursus, talis aversio potius dicitur impedimentum, quam revocatio, et separatio : eo quod licet ad tempus separet, non tamen in perpetuum ; sed connotat futuram reparationem, per quam saltem in fine vitæ cursus noster cum principio justificationis conjungatur.

2 argum. 89. Secundo probatur prædicta sententia. Justus peccans venialiter non amat objectum illius peccati propter Deum : ergo amat illud præcise propter se, atque adeo tanquam finem saltem negative ultimum. Antecedens suadetur : nam si justus amaret prædictum objectum propter Deum, diceretur peccare propter illum : siquidem propter id aliquis peccat, propter quod objectum peccaminosum amat : consequens est satis absurdum : ergo.

Diluitur. Respondetur, quod licet absolute loquendo, non debeat concedi, peccatum veniale, vel ejus objectum amari propter Deum, quia hæc locutio denotat Deum movere, et influere ad amorem peccati : potest tamen concedi *quod ametur propter Deum habitualiter*, ut conceditur a D. Th. 2, 2, loco a nobis adducto n. 78 ubi habet hanc propositionem : *Quod amatur in peccato veniali propter Deum, amatur habitu ;* nam ly *habitualiter* determinat amorem, ut supponat non pro amore actuali peccaminoso, qui fertur in objectum peccati : de quo nullo modo est verum, quod sit propter Deum ; sed pro habituali amore charitatis, cui peccatum veniale, et ejus amor subjiciuntur, juxta dicta n. 82. Unde cum dicitur peccatum veniale amari habitualiter propter Deum, vel referri habitualiter in illum, solum denotatur amorem Dei ratione sui dominii habitualis subordinare sibi, et Deo prædictum peccatum · non directe quasi propter Deum fiat ; sed indirecte, ut explicuimus n. citato. Quod quia verissimum est prædictam locutionem admittimus. Non tamen concedenda est alia propositio, quæ infertur in probatione antecedentis, scilicet *Justum peccare venialiter propter Deum*, quamvis addatur *habitualiter :* quia verbum *peccare* quidquid ei addatur, tantum potest supponere pro affectu peccaminoso, qui licet subjiciatur Deo, et ejus amori modo explicato, nullatenus tamen est, aut fit propter Deum, sicut nec Deus aliquo modo influit, vel movet ad illum : quem influxum semper denotat ly *propter Deum*. Et ideo quamvis concedamus peccata venialia, quæ justus committit, referri habitualiter in Deum, et amari habitualiter propter Deum, nullo tamen modo debemus concedere fieri, aut committi propter Deum, etiam habitualiter : nec quod aliquis sive actualiter, sive habitualiter propter Deum peccet.

ARTICULUS VI.

Utrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem.

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod non omnia quæcumque vult homo propter finem ultimum velit. Ea enim,

enim, quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia, sed jocosa a seriis distinguuntur : ergo ea, quæ homo jocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea, Philosophus dicit in principio Metaph. quod scientiæ speculativæ propter se ipsas quæruntur : nec tamen potest dici, quod quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia, quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Præterea, quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine : sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo, quod appetit, aut facit : non ergo omnia homo appetit, aut facit propter ultimum finem.

Sed contra est, quod dicit Agust. 19 de Civitate Dei : Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter se ipsum.

Respondeo dicendum, quod necesse est, quod omnia, quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem : et hoc apparet duplici ratione : Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur, ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est, ut appetatur, ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet, tam in his, quæ fiunt a natura, quam in his, quæ fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est per ultimum finem. Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causæ secundæ moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente; unde secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem præstantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum ad secundum de scientia speculativa, quæ appetitur, ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod non oportet; ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit, vel operatur. Sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei : etiamsi de ultimo fine actu non cogitet; sicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

Conclusio est affirmativa.

DISPUTATIO V.

De actionibus quæ fiunt propter ultimum finem.

Plura, quæ in hac disputatione tractari possent, constant ex præcedenti : quæ vero examinanda supersunt, unico dubio absolvemus.

DUBIUM UNICUM.

Utrum quidquid homo vult, velit propter ultimum finem, referatque in illum omnes suos actus?

1. Habenda est præ oculis divisio finis ultimi in communem, et particularem, quam explicuimus dis. præced. n. 2 et quis sit particularis, tam peccatoris, quam Justi juxta dicta dub. 3 et 4. Deinde distingui solet triplex modus referendi actum ad finem, et operandi propter illum : *Formalis*, *virtualis*, et *habitualis*. *Formalis* est, qui fit per actualem, et expressam finis intentionem : ut cum ex actuali amore Dei appetimus humiliari propter ipsum : *habitualis* vero cum licet nec finis, vel ejus intentio aliquid influat in actum, adest tamen in subjecto quædam habitualis dispositio, ratione cujus omnes affectus dominio finis, in præparatione animi (ut sic dicamus) subduntur : de qua relatione plura diximus dub. 2, 4 præc. disp. Denique relatio *virtualis* dicitur, per quam finis re vera influit in operationem, et operatio est ejus effectus etiam postquam præcessit : aut cum non adest formalis illius intentio. Quod dupliciter potest contingere : vel ratione præcedentis intentionis, quæ licet in se transierit, reliquit sufficientem virtutem in voluntate, ex quo sequens operatio imperetur, et ad finem dirigatur : vel quia objectum operationis suapte natura independenterque ab operantis intentione ordinatur ad finem, sicut per se ad suum totum : ob idque etiam si nulla intentio talis finis formaliter præcesserit, ratione tamen connexionis objecti cum fine, operatio attingens formaliter objectum attingit virtualiter finem.

Præsens igitur difficultas non procedit de relatione solum habituali : qnia hominem, saltem hoc modo, referre quidquid agit ad ultimum finem etiam in particulari sumptum, liquet ex dictis cit. dub. 2, nec etiam de relatione formali : quippe experientia notum est, non semper quoties homo operatur habere formalem, et expressam intentionem finis ultimi : sicut nec semper habet formalem ejus cognitionem. Procedit autem de relatione virtuali uno, vel altero ex duobus modis explicatis : et procedit tam respectu finis ultimi in communi, quam in particulari : sive Justi, sive peccatoris.

§ I.

Prior et communis Assertio rationibus D. Thom. fulcitur.

2. Dicendum est primo, hominem quoties humano modo operatur, referre saltem virtualiter omnes suos actus ad finem ultimum sumptum in communi, atque adeo quidquid vult, velle propter illum. Assertio est expressa D. Aug. lib. 13 de Trinit. 1 assertio. D. Aug.

c. 3 ubi loquens de beatitudine in communi, quæ est ultimus finis, sic ait : *Si dixisset, omnes beati esse vultis; miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quod nullus in sua non cognosceret voluntate. Quidquid autem aliud quisquam latenter velit ab hac voluntate, quæ omnibus hominibus satis nota est, non recedit*, et c. 5 : *Quoniam verum est, quod omnes homines esse beati velint, idque unum ardentissimo amore appetant, et propter hoc cætera quæcumque appetunt*, etc.

Boët. 3. Idem docuit Boët. 3 de consol. prosa 2 his verbis : *Omnis mortalium cura quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso calle procedit, sed ad unum beatitudinis finem nititur pervenire.* Legatur Aristot. 1 Ethic. c. 7 ubi dicit omnia appeti ab hominibus propter felicitatem. Quod etiam dicunt Seneca lib. de vita beata, Cic. lib. 1 et 2 de finib., et alii antiqui. Eamdem assertionem statuit in præsenti D. Th. dicens : *Necesse est, quod omnia, quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem*, et in 4 dist. 49 q. 1 art. 3 quæstiunc. 4, quem communiter sequuntur ejus expositores Cajet., Med., Cur., Alvar., Mont., Suar., Vasquez, et fere omnes Theologi. Probatur duplici ratione, quæ habetur in hoc art. Prima est : nam quidquid homo appetit, vel appetit tanquam bonum perfectum satians adæquate appetitum; vel tanquam bonum imperfectum, quod est pars, et inchoatio boni perfecti : Si primum, jam illa operatio, et quidquid ab ea imperatur, exercetur propter ultimum finem, qui non differt a bono perfecto. Si secundum, similiter exercetur saltem virtualiter propter illum, quia omne, quod appetitur, ut inchoatio, et pars boni perfecti, appetitur in ordine ad ipsum, atque adeo propter ipsum.

(Margin: Aristot. Senec. Cicer. D.Thom. Cajetan. Medin. Curiel. Alvar. Mont. Suarez. Vazq.)

Confirmatur. Confirmatur : omnia, quæ homo appetit, appetit ad satiandum appetitum; et ideo hujusmodi appetitus satiatus, quiescit; igitur nihil appetit, nisi, ut participatur in eo ratio, et virtus boni satiativi; quod est appeti virtualiter in omnibus hujusmodi bonum.

Alia confirm. Confirmatur secundo. Nam ideo, qui appetit aliquod medium in quantum tale, appetit saltem virtualiter finem; quia medium, ut medium non est appetibile, nisi ut conducit ad finem; sed bona particularia non sunt appetibilia, nisi, ut juvant ad satiandum appetitum, participantque aliquid boni satiativi; ergo semper debent appeti propter hujusmodi bonum. Sed circa hanc rationem videantur, quæ diximus disp. 3 a n. 7, ubi illam magis expendimus.

3. Secunda ratio D. Th. est hujusmodi. Ita comparatur finis ultimus respectu finis proximi in ordine ad movendam voluntatem, sicut causa prima respectu secundæ in ordine ad efficiendum : eo quod agens, et finis mutuo sibi correspondent : sed causa secunda nunquam agit, nisi movente prima, neque est illius aliqua actio, quæ ab hac non dependeat : ergo nec finis proximus movebit, nisi moveat ultimus, et cum dependentia ab ipso : atque adeo omnis actio voluntatis propter quemcumque finem exerceatur, fieri debet propter ultimum. Hanc etiam rationem adduximus disp. 3 a n. 2 in cujus proinde expensione non immoramur. 2 ratio.

Est tamen contra illam non levis objectio : quia videtur convincere omnem actum fieri propter finem ultimum, non tantum virtualiter, sed formaliter, et expresse : sicut causa prima non virtualiter; sed formaliter concurrit ad omnem actionem causæ secundæ : patet consequentia : nam si agens, et finis debent sibi correspondere, et primo efficienti correspondet finis ultimus, eo modo debet quæcumque actio ad prædictum finem ordinari, sicut a primo efficiente dependet : ac proinde si ab hoc dependet formaliter, debet ad illum eodem modo, et non virtualiter referri. Difficilis objectio.

Huic objectioni occurrunt communiter juniores, paritatem inter efficientem, et finem stare in hoc : quod sicut causæ secundæ efficientes nihil possunt producere, nisi per virtutem acceptam a prima, ita fines proximi movere non possunt, nisi ut habent in se participatam virtutem ultimi; in quo ipso finis ultimus virtualiter movet : non autem tenet in hoc, quod finis ultimus debeat movere formaliter, sicut causa prima formaliter influit. Et ratio desumitur ex diverso modo concurrendi causæ efficientis, et finalis : nam cum efficiens concurrat producendo aliquam entitatem, et non sit entitas, quæ non causetur formaliter a causa prima, debet hæc semper cum causis secundis formaliter concurrere : causa vero finalis non concurrit producendo, sed alliciendo, et movendo metaphorice ad sui amorem : quam motionem sufficienter exercent fines proximi per bonitatem, et virtutem, quam in se habent participatam ab ultimo, etiamsi ipse finis ultimus formaliter non moveat. Ita Curiel, Alvarez, et alii. Sed licet hæc solutio possit 1 solutio.

sit sustineri : non omnino satisfacit, nam correspondentia finis ad efficientem, quam D. Th. sæpe astruit, majorem similitudinem exigere videtur inter influxus utriusque. Præsertim, quia cum causalitas finis non differat realiter ab actione efficientis, non videntur inter se cohærere, quod si efficiens influit actione formali, finis ei correspondens exerceat solam causalitatem virtualem.

Animadversio pro vera solutione. 4. Pro vera ergo solutione animadvertendum est, actiones voluntatis creatæ dupliciter posse considerari, et comparari ad causam primam. Vel ut cadunt sub ejus intentione, dependentque a Deo immediate, non ut actiones ejus (Deus enim non agit actione creata) sed, ut effectus : quo pacto non considerantur, ut actiones, quibus homo agit, et dirigit in finem ; sed magis, ut passiones, quibus a Deo dirigitur, et movetur, vel possunt considerari, ut cadunt sub intentione, et directione hominis, et in quantum actiones ejus, quibus se movet, et dirigit : qua ratione comparantur ad Deum mediate, quia non nisi mediante voluntate creata influxum Dei recipiunt. Priori modo procedunt a Deo formaliter, sicut cæteri effectus, qui a solo illo producuntur : at vero posteriori, tantum procedunt virtualiter, in quantum procedunt a voluntate humana in virtute motionis Dei.

Hoc supposito, ad objectionem dicimus, servari maximam proportionem inter primum efficiens, et finem ultimum, et inter effectus utriusque. Nam ut talis effectus sunt formaliter, et immediate a Deo, ab ipso Deo ordinantur formaliter ad finem ultimum, non solum in communi, sed etiam in particulari, qui est ipsemet Deus : agit enim Deus quidquid agit formaliter propter se ipsum. Non tamen hanc formalem ordinationem habent ex directione, et intentione hominis ; sed ex directione, et intentione Dei, qui universa propter semetipsum formaliter operatur. Ut vero procedunt formaliter ab homine, et cadunt sub ejus intentione, et directione, quo pacto de illis in præsenti loquimur, sicut virtualiter solum ordinantur ad finem ultimum, in quantum participatur in finibus proximis : sic etiam virtualiter procedunt a causa prima, quatenus ejus motio, et virtus est in voluntate creata, a qua procedunt formaliter, ut propriæ ejus actiones. Quare semper est verum finem correspondere efficienti, et quod talis est modus movendi ex parte finis ultimi, qualis est modus influendi ex parte efficientis primi. Ac tandem, quod unaquæque actio sub ea ratione, sub qua est a causa prima formaliter, et immediate, formaliter etiam ex intentione ipsius causæ primæ ordinatur ad finem ultimum : in quantum vero ex intentione causæ secundæ ordinatur ad finem proximum formaliter, et ad ultimum virtualiter, a sola ipsa causa secunda procedit formaliter, ut ejus actio : a causa autem prima non nisi virtualiter.

5. Dices : hinc fieret nunquam hominem ex propria intentione operari propter finem ultimum formaliter, sed tantum virtualiter : sicut hoc dumtaxat modo actiones ejus, prout cadunt sub ipsius directione, a causa prima procedunt. Hoc autem manifeste videtur falsum, cum multoties homo expresse formaliter apprehendat, et eodem modo appetat bonum satiativum, et finem ultimum : ergo, etc. Replica.

Respondetur, quod sicut virtus causæ primæ potest considerari dupliciter ; vel secundum se, ut est in ipso Deo, vel ut recepta in creatura, ab eaque modificata, et determinata : et quod procedit ab illa primo modo, procedit a Deo formaliter, et immediate ; quod autem secundo modo, procedit virtualiter mediante causa secunda ; ita finis ultimus, qui importat bonum perfectum, potest considerari vel secundum se absolute sine aliqua determinatione, et restrictione : vel ut determinatus, et contractus ad bonum naturæ creatæ. Homo igitur ex propria directione nunquam appetit finem ultimum primo modo sumptum : sed quoties illum appetit, appetit cum restrictione ad bonum proprium, et perfectivum propriæ naturæ, juxta illud : *Amabile bonum, unicuique proprium.* Solus autem Deus amat formaliter prædictum finem absolute, et sine determinatione, quia hoc modo est bonum, et finis ipsius Dei ; et ita salvatur correspondentia finis ultimi ad causam efficientem. Ut enim actus humani procedunt a virtute Dei secundum se, et immediate, formaliter fiunt propter ultimum finem absolute consideratum, non ex directione hominis, sed ex directione Dei. Ut vero procedunt a prædicta virtute quatenus determinate modificata per receptionem in creatura, et directionem hominis, atque adeo ab ipso homine formaliter, et adeo virtualiter fiunt formaliter propter prædictum finem, ut determinatum ad bonum ipsius hominis, vir- Diluitur.

tualiter autem fiunt propter illum absolute sumptum, quatenus in ipso bono proprio hominis participatur, et includitur.

Alia replica. Et si urgeas, quod justus per charitatem operatur immediate, et formaliter propter finem ultimum, qui est ipse Deus absque determinatione ad bonum proprium.

Enervatur. — Respondetur justum non sic operari ex directione omnino propria, aut ex modificatione propriæ naturæ; sed magis ex directione immediata ipsius Dei, cujus natura, et voluntas existunt in illo media gratia, et charitate : unde non mirum, quod operationes ab his formaliter procedentes, formaliter etiam attingant ad finem ultimum, qui est ipse Deus. Diximus, *operationes ab his formaliter procedentes :* nam actus, qui a Charitate solum procedunt virtualiter, ut sunt omnes actus cæterarum virtutum, virtualiter tantummodo attingunt finem ultimum, qui est Deus : quatenus in se participant modum, et virtutem charitatis, quæ attingit illum immediate, et formaliter.

§ II.

Statuitur duplex alia assertio.

1 assertio. 6. Dicendum est secundo, peccatorem semper operari aliquo modo actualiter propter finem ultimum, non solum in communi sumptum, sed etiam in particulari, atque adeo nullus ejus actus refertur ad prædictum finem solum habitualiter. Hæc conclusio apud nos est perspicua ex dictis disp. præced. toto dub. 3 ubi ostendimus finem ultimum peccatoris etiam in particulari sumptum non esse aliquod objectum determinatum, sed bonum proprium in tota sua latitudine : sub quo continetur quidquid in illo statu potest appetere : unde sicut, quia omnes fines particulares continentur sub fine ultimo in communi, et sunt ejus quasi partes, quemcumque finem homo appetat, appetit saltem virtualiter finem ultimum in communi, ; ita quia sub bono proprio, quod est finis ultimus particularis peccatoris, continentur velut partes, omnia, quæ pro illo statu potest appetere, repugnat aliquid ab eo appeti, et non propter prædictum bonum, saltem virtualiter. Videantur dicta loco citato, præsertim n. 69 ubi hanc assertionem latius confirmavimus, et objectionibus, quæ in oppositum possunt fieri, occurrimus, in quo proinde modo non immoramur.

Ultima assertio. 7. Dicendum est tertio justum non semper operari actu propter finem ultimum particularem, nec referre in illum formaliter, vel virtualiter omnes suos actus; sed plures referre tantum habitualiter. Hæc etiam conclusio manifesta est ex dictis n. cit. et dub. 4 seq. : nam cum finis ultimus particularis cujuslibet justi sit Deus, seu bonum divinum, ut est in se : ea solum possunt formaliter, vel virtualiter in prædictum finem referri, quæ possunt eodem modo referri in Deum : constat autem saltem peccata venialia, quæ justus committit, non referri in illum formaliter, aut virtualiter; sed tantum habitualiter juxta dicta citato dub. 4 : ergo, etc.

Objectio. Sed objicies primo, quod objectum peccati venialis non amatur præcise propter se, alias amaretur, ut finis ultimus : nec amatur propter finem ultimum solum in communi, quia hujusmodi finis non movet nisi in ordine ad finem sumptum in particulari : igitur debet amari saltem virtualiter propter Deum, in quo finis particularis justi consistit. — Hanc objectionem solvimus disput. præced. dub. 4. Videantur quæ diximus a n. 84.

Altera objectio. 8. Secundo objicies : Justum per primum actum Charitatis referre se, et omnia sua in Deum, tanquam in finem ultimum particularem : manetque virtus illius intentionis in omnibus actionibus sequentibus, ut docet D. Thom. pluribus in locis : ergo omnes hujusmodi actiones fient propter prædictum finem.

Diluitur. Respondetur : Justum per talem actum eo dumtaxat modo posse sequentes actiones in Deum referre, quo ipsæ sunt referibiles : unde cum plures actiones, scilicet peccata venialia, non sint referibiles in Deum actu formaliter, vel virtualiter : sed solum habitualiter : hoc dumtaxat modo, et non illo priori, possunt per actum Charitatis in prædictum finem referri. De hoc tamen redibit sermo in tract. de merito disp. 4.

§ III.

Sententia opposita primæ assertioni.

Scotus. 9. Sententia contraria primæ assertioni videtur esse Scoti in 1 dist. 1 q. 4 et in 4 dist. 49 q. 10; et quamvis ab aliquibus exponi soleat, quod loquatur de fine ultimo particulari, qui est Deus, nihilominus Franciscus Franc.

Felix. ciscus Felix Scotista, in sua tentativa tract. I c. 1 difficult. 8 rejicit hanc explicationem, et contendit Scotum loqui de fine ultimo etiam in communi. Pro qua sententia refert Liquetum Tartaretum, Pilosum, Sosam, et alios Scoti discipulos. Probatur primo ; nam voluntas in omni humana operatione est libera, et libere eam refert ad finem ultimum : ergo potest pro libito referre, aut non referre, atque adeo non est necesse, ut semper referat.

Liquet. Tartar. Pilosus. Sosam. 1 argum.

Enervatur. Respondetur, voluntatem respectu finis ultimi in communi esse liberam quoad exercitium actus ; non vero quoad specificationem : et ideo licet absolute possit non referre, quia potest absolute non operari, ex suppositione tamen, quod operetur, necessario refert, ut ex dictis pro assertione constat. Vide, quæ dicemus tract. 10 disp. 2 n. 97.

Secundum argum. 10. Secundo probatur. Sæpe homo operatur sine cognitione finis ultimi : ergo tunc non agit propter illum. Antecedens probat ipsa experientia. Consequentia vero suadetur : nam, ut homo agat propter aliquem finem, debet ipse movere voluntatem ad agendum : cumque finis non moveat nisi cognitus, et apprehensus, deficiente hac cognitione, deficit etiam prædicta motio, atque adeo modus operandi propter talem finem.

Diluitur. Respondetur distinguendo antecedens : et si intelligatur de cognitione finis formali, et explicita, transeat : si vero de cognitione implicita, et virtuali, quæ sufficit ad agendum virtualiter propter finem, negandum est. Nam quicumque cognoscit aliquod bonum particulare, cognoscit in illo implicite, et virtualiter bonum satiativum, cujus est pars, et in cujus virtute movet voluntatem.

3 argum. 11. Tertio arguitur : quia sequitur ex nostra sententia nullum dari in individuo actum indifferentem, vel otiosum : ergo non est sustinenda. Sequela probatur : nam actus dicitur otiosus, vel indifferens, quia non ordinatur ad debitum finem : ergo si omnis actus ordinatur ad finem ultimum, nullus manet indifferens, aut otiosus.

Enervatur. Respondetur negando sequelam : præcipue quantum ad actum otiosum (de indifferentibus vero, an dentur in individuo constabit tract. 11 disp. 7). Ad probationem dicendum est, actum dici *otiosum*, quia non ordinatur ad finem honestum : unde, quia finis ultimus in communi non dicit bonum determinate honestum, sed abstrahit ab honesto, et inhonesto, relatio præcise ad hujusmodi finem non tollit otiositatem. Et idem est de fine ultimo particulari peccatoris, qui est bonum ejus sumptum in prædicta abstractione : in quem ordinari diximus omnes ejus actus, sive honestos, sive inhonestos.

12. Ultimo probari potest prædicta sententia. Quia operari propter ultimum finem, est operari ex intentione talis finis, atque adeo requirit, ut hæc intentio præcedat, et influat in operationem ; atqui non semper talis intentio præcedit, ut experientia notum videtur : ergo, etc. Ult. argum.

Ad hoc argumentum est duplex solutio apud nos æque probabilis. Juxta primam (quam, ut probabiliorem defendit Greg. Mart. referens pro ea Cajet. et Capreol.) concedenda est major, et neganda minor. Nam sicut electio cujuscumque medii semper supponit tempore, vel natura volitionem, et intentionem finis, propter quem eligitur, ita volitio cujuslibet boni particularis supponit tempore, vel natura intentionem finis ultimi, et boni in communi, ab eaque imperantur omnes volitiones, et operationes, quæ propter prædictum finem exercentur. Hujusmodi autem intentio non est necesse, ut pro quodlibet instanti homo operatur, existat formaliter ; sed cum voluntas post cessationem ab omni actu incipit de novo aliquid appetere : duratque ejus virtus per omnes actus sequentes ab uno in alium derivata, usquedum totus operationis processus interrumpitur : tuncque incipiente voluntate iterum operari, repetitur prædicta intentio. Nec contra hoc potest aliquid ostendere experientia : quia cum hujusmodi actus fiant sine reflexione, cito transit illorum memoria, et ideo, ut plurimum non recordamur an præcesserint, vel non præcesserint. 1 solutio.

Videturque hæc solutio valde consona doctrinæ divi Thomæ in solutione ad 3 hujus articuli : ubi cum esset argumentum, quod *non semper homo cogitat de ultimo fine in omni, quod appetit, aut facit ; ergo non omnia appetit, aut facit propter ultimum finem*. Respondet : *Dicendum, quod non oportet, ut semper aliquis cogitet de ultimo fine quandocumque aliquid appetit, vel operatur : sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur*. Tum etiam infra q. D.Thom.

9 art. 6 in solutione, etiam ad 3 ubi hæc habet : *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum : et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle : sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc, vel illud, etc.* Si ergo homo non potest aliquid velle, nisi voluntas a Deo moveatur per intentionem boni universalis, et hujusmodi bonum est ipse ultimus finis in communi, consequens est, ut omnem operationem, quæ propter prædictum finem exercetur, intentio ipsius præcedat. Et ratio videtur perspicua : nam cum voluntas quoties de novo incipit operari, debeat a Deo reduci de potentia ad actum, ut probat Ang. Doct. art. 4 illius quæst., oportet ut hæc reductio sit respectu objecti maxime proprii, et per se voluntatis, ex quo possit per rationem se movere, et applicare ad aliud quodcumque volendum : atque adeo oportet, ut sit respectu boni universalis, cujus ratio in cæteris bonis participatur, et respectu finis ultimi, propter quem cæteri appetuntur. — Accedit, quod voluntas in modo operandi debet proportionari cum intellectu : unde sicut iste semper incipit ab universalioribus, et ideo primum cognitum est ens in universali, ut docent Metaphysici : sic voluntas incipere debet ab universali, et communi bono, quod est finis ultimus.

Alia solutio. 13. Juxta secundam solutionem, quæ pluribus junioribus placet, respondetur, non esse necessarium ad hoc, ut voluntas virtualiter operetur propter finem ultimum, quod prima ejus operatio sit formaliter intentio ipsius finis : sed potest incipere a quocumque bono particulari, non curando expresse, et formaliter de fine ultimo : satis enim est, ut ipsa bona particularia sint ex natura rei ordinata ad prædictum finem, sicut partes ad totum : vel sicut participationes ad illud, quod participatur : nam eo ipso seclusa omni alia intentione, volitio, quæ est formaliter boni particularis, est virtualiter ultimi finis in eo participati, et inclusi. Cum vero dicitur, quod operari propter ultimum finem, est operari ex ejus intentione, non est accipiendum per locutionem, ut sic dicamus, *transitivam*, quasi aliud sit formaliter operatio, et aliud intentio; sed *intransitive* in quantum ipsamet operatio est virtualis intentio, ratione connexionis objecti cum fine. Ita Curiel, Alvar., Med., Montes., Suar., Vasq., et alii plures.

Curiel. Alvar. Medina. Montes. Suarez. Vazq.

Solvuntur rationes pro 1 solutione.

Nec refert, si contra hanc solutionem objicias, quæ pro priori adduximus : nam potest ad ea probabiliter responderi. Et primo ad illud de electione admisso, quod semper supponat formalem intentionem finis, respondetur, esse disparem rationem. Tum, quia electio (ut disp. 1 dub. 4 vidimus) est actus omnino secundarius voluntatis, et ideo non mirum, si non possit ab ea procedere, nisi præcedat formaliter primarius, qui est intentio finis : volitio autem boni particularis non est actus secundarius, sed suo modo specificat voluntatem, et ideo potest ab ea elici independenter ab alio actu priori. Tum etiam, nam quodlibet bonum particulare habet intrinsece in se rationem motivam voluntatis, et non solum terminativam, atque ita per id, quod in se habet, potest eam movere, et ad se trahere, sine eo, quod aliud bonum formaliter præmoveat : media vero non habent in se rationem motivam voluntatis, sed tantum terminativam : unde nisi supponatur finis movens formaliter media intentione, nequit voluntas in electionem prorumpere.

14. Testimonia D. Th. possunt etiam probabiliter explicari de intentione, aut volitione ultimi finis : non formaliter distincta, sed solum virtualiter : quatenus quælibet volitio boni particularis, est virtualis intentio finis ultimi participati in tali bono. — Addit Alvar. D. Th. in primo loco solum voluisse occurrere argumento, quod ex eo, quod non semper adsit formalis cognitio, et intentio finis ultimi, intendebat probare non semper hominem operari propter illum. Et ad hoc respondet, non esse necessarium, ut semper adsit prædicta formalis intentio, sed sufficere, quod præcesserit, et maneat virtualiter : non determinans, an semper debeat formaliter præcedere. Et ita ex hoc loco non sumitur efficax argumentum contra secundam solutionem. Adde etiam pro secundo testimonio, nomine *boni universalis*, in cujus actu Deus voluntatem constituit, posse intelligi non finem ultimum absolute, sed in aliqua tantum serie, vel negotio : et ideo art. 4 illius quæst. apposuit exemplum in sanitate, quam constat non esse finem absolute ultimum respectu medici, vel infirmi, sed tantum in ordine ad media medicinalia, quæ ad eam ordinantur. — Et per hoc potest occurri etiam ad rationem : sufficit enim, quod Deus constituat voluntatem in actu respectu boni, quod

quod est finis in quolibet negotio, ut ipsa se moveat ad omnia, quæ in eo possunt occurrere.

Ad ultimum responderi potest, non esse eamdem rationem intellectus, et voluntatis quantum ad hoc : nam intellectus cum sit primario speculativus, petit incipere ab universalioribus, quæ sunt nobis notiora : voluntas vero est potentia practica, et ideo potius est ei valde consonum a particularibus inchoare.

ARTICULUS VII.

Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum ?

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum : sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando : non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur : si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur, quod in hominibus non essent diversa studia vivendi, quod patet esse falsum.

3. Præterea, finis est actionis terminus : actiones autem sunt singularium : homines autem etsi conveniant in natura speciei ; tamen differunt secundum ea, quæ ad individua pertinent : non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed contra est, quod August. dicit 13 de Trinitate, quod omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.

Respondeo dicendum, quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter. Uno modo secundum rationem ultimi finis. Alio modo secundum id, in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi : quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id, in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine : nam quidam appetunt divitias, tanquam consummatum bonum, quidam vero voluptatem, quidam vero quodcumque aliud. Sicut et omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad primum ergo dicendum, quod illi, qui peccant, avertuntur ab eo, in quo vere invenitur ratio ultimi finis; non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum, quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res, in quibus quæritur ratio summi boni

Ad tertium dicendum, quod etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est.

Conclusio : Omnes homines conveniunt in appetitu finis ultimi quantum ad rationem formalem talis finis ; non autem quantum ad ea, in quibus rationem istam requirunt.

Ex doctrina hujus articuli videtur concludi non esse eumdem finem particularem omnium peccatorum : sed alios in divitiis, alios in honoribus, alios in voluptatibus, etc. illum constituere. Quod quomodo verum sit, explicuimus disp. 4 n. 66.

ARTICULUS VIII.

Utrum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant ?

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio ; sed illud, quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum ; ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant

2. Præterea, Dionysius dicit in lib. de divin. nomin quod Deus convertit omnia ad se ipsum tanquam ad ultimum finem ; sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est : ergo in fine ultimo hominis etiam omnia alia conveniunt.

3. Præterea, finis ultimus hominis est objectum voluntatis : sed bonum voluntatis est bonum universale, quod est finis omnium : ergo necesse est, quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed contra est, quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut August. dicit : sed non cadit in aliqua alia expertia rationis, ut beata sint : sicut August. dicit in lib. 83 quæstionum : non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosoph. dicit in 5 Metaph. finis dupliciter ; scilicet cujus et quo ; id est ipsa res, in qua ratio boni invenitur et usus, sive adeptio illius rei ; sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est ; vel locus inferior, ut res ; vel hoc, quod est esse in loco inferiori, ut usus : et finis avari est, vel pecunia, ut res, vel possessio pecuniæ, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quæ est finis ; sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis, et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis; sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales; nam homo, et aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo, et amando Deum, quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei; secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta ; nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

Conclusio : Si loquamur de re, quæ est ultimus finis hominis, etiam aliæ creaturæ conveniunt : quia omnium finis est Deus. Sed si loquamur de illius consecutione, alius est finis hominis, qui consequitur Deum intelligendo et amando : et alius cæterarum creaturarum, quæ consequuntur illum participando dumtaxat ejus similitudinem.

Prima pars conclusionis intelligenda est de re, quæ est ultimus finis hominis secundum veritatem ; non secundum peccatorum existimationem. Hoc enim posteriori modo non omnium hominum est Deus ultimus finis, ut dictum est art. præced., nec proinde cæteræ creaturæ in ultimo fine omnium hominum conveniunt. Circa secundam partem videri potest Angel. Doctor. 3 contra Gent. cap. 17 usque ad 19 ubi optime explicat quomodo finis ultimus omnium creaturarum sit Deo assimilari. Et hæc de hoc tractatu.

TRACTATUS

TRACTATUS
NONUS

COMPLECTENS A QUÆST. SECUNDA PRIMÆ SECUNDÆ D. THOM. USQUE AD QUINTAM, SIVE MATERIAM

DE BEATITUDINE.

QUÆSTIO II

De his, in quibus hominis beatitudo consistit.

Deinde considerandum est de Beatitudine. Primo quidem, in quibus sit? Secundo, quid sit? Tertio, qualiter eam consequi possumus? Circa primum quæruntur octo.

Tradita notitia, tum finis in communi, tum etiam finis ultimi humanæ vitæ similiter in communi, recto ordine pergit Ang. Doct. ad explicandum rem illam, in qua hujusmodi ultimus finis in particulari consistit. Hæc est autem nostra beatitudo, a qua præsens inscribitur tractatus. Et quamvis ab aliquibus Theologis collocari soleat in fine ultimæ partis Theologiæ, propterea, quod ibi agitur de consummatione sæculi, de corporum resurrectione, de judicio, de pœnis damnatorum, et de aliis, quæ evenient in fine mundi; congruentius tamen constitutus est a D. Thoma hoc loco post tractatum de ultimo fine. Nam licet beatitudo; et finis ordine executionis, ac secundum suam existentiam sit postremum, quod ab hominibus expectatur; ordine tamen intentionis habet rationem principii respectu actionum humanarum, quæ ex fine diriguntur, et per eum regulantur. Unde sicut ob hanc rationem tractatus de ultimo fine præcedere debuit reliquos tractatus, qui ad dirigendas actiones humanas spectant : sic etiam tractatus iste de beatitudine.

Pro intelligentia vero ordinis, quem S. Doctor in eo observat, animadvertendum est, beatitudinem formalem, quæ potissime habet esse materia hujus tractatus, esse (ut infra ostendemus) actum secundum : medium proinde inter potentiam, et objectum : et quia ordine naturæ, et cognitionis objectum præcedit actum, et actus potentiam juxta doctrinam Arist. lib. 2 de anima textu 33 : ideo D. Thom. de his tribus, scilicet de beatitudinis objecto, de ejus essentia una cum comitantibus, et consequentibus, et de potentia, sive facultate perveniendi ad illam per quatuor sequentes quæstiones disservit. Dividit ergo hujusmodi tractatum in quatuor partes. In prima agit de re, quæ est objectum formalis beatitudinis, et dicitur *beatitudo objectiva :* quia est id, quod nos per modum objecti efficit beatos. Pro quo instituit hanc secundam quæstionem : et ideo in ejus titulo ponitur : *de his in quibus beatitudo consistit.* Nam ut recte observavit Mag. Soto in 4 dist. 49 q. 7 art. 2, ly *consistit* reddit sensum objectivum : eo, quod cujuslibet actus tendentia sistit, et terminatur in proprio objecto, et hac ratione dici potest in illo consistere. In secunda parte, scilicet quæst. 3 agit de actu, sive operatione, media qua prædictum objectum consequimur, vel attingimus, quæ est

formaliter ipsa beatitudo, a qua intrinsece, et immediate *beati* denominantur. In tertia tractat de aliquibus requisitis ad beatitudinem, quæ vel eam comitantur, vel consequuntur : suntque proinde veluti accidentia, et proprietates illius, quod præstat q. 4. Denique in ultima parte de adeptione beatitudinis, de facultate, viribus, et auxiliis requisitis ad ejus consecutionem, necnon de illius appetitu q. 5 disserit. Quem ordinem, quoad fieri poterit, in nostris etiam observabimus disputationibus, ut in nullo ab Ang. Doct. vestigiis recedamus.

Animadvertere autem placuit (ne in disputationibus videamur diminute procedere) plura in hac materia occurrere, in quibus alii immorari solent : nos vero ea prætermittemus, aut solum obiter tangemus : vel quia nullam continent magni momenti difficultatem, quæ majori explicatione indigeat, quam habetur in littera Ang. Doct., vel quia in aliis locis hujus nostri cursus ex professo jam examinata sunt, aut in sequentibus commodius examinanda reservantur. Et maxime videri debent, quæ diximus toto tractatu de visione Dei, quæ est ipsa essentialis beatitudo, ut infra ostendemus. Quare ne idem sæpius dicamus, illas tantum disputationes in præsenti instituemus, quæ hujus materiæ sunt maxime propriæ, et alibi non discussæ. Pro aliis vero difficultatibus aliqua ex parte huic materiæ annexis, sufficiet assignare loca, in quibus de illis actum, vel agendum est : ut ita consulamus brevitati, et singula suis locis opportune tradantur. — Et quia doctrina hujus quæstionis secundæ, et conclusiones omnium articulorum ab omnibus Catholicis, utpote, quæ de fide habentur, unanimiter recipiuntur, non est opus specialem disputationem pro his instituere usque ad 3 quæstionem, ubi difficiliora hujus materiæ occurrunt : satisque erit litteram Angel. Doctor. aliquibus annotationibus, vel observationibus, utcumque elucidare.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis?

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit, quod maxime in hominis affectu dominatur : hujusmodi autem sunt propriæ divitiæ : dicitur enim Eccl. c. 10 : Pecuniæ obediunt omnia. Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea, secundum Boet. in 3 de consol. : Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus; sed in pecuniis omnia possideri videntur; quia ut Philos. dicit in 5 Eth. : Ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea desiderium summi boni cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum; sed hoc maxime in divitiis invenitur; quia avarus non implebitur pecunia, ut dicitur Eccl. 5; ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed contra, bonum hominis in retinendo beatitudinem, magis consistit, quam in emittendo ipsam; sed sicut Boet. in 3 de consolat. dicit : Divitiæ effundendo magis, quam coacervando melius nitent; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas; ergo in divitiis beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere; sunt enim duplices divitiæ, ut Philos. dicit in 1 Polit., scilicet naturales, et artificiales. Naturales quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus et potus, vestimenta, vehicula, et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiæ artificiales sunt, quibus secundum se natura non juvatur, ut denarii, sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura rerum venalium. Manifestum est autem, quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandam naturam hominis; et ideo non possunt esse ultimus finis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem; unde in ordine naturæ omnia hujusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta secundum illud Psal. 8 : Omnia subjecisti sub pedibus ejus. Divitiæ autem artificiales non quæruntur, nisi propter naturales; non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ; unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniæ, quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecunia acquiri possunt. Judicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus : sicut, et judicium de saporibus ab his, qui habent gustum bene moderatum.

Ad secundum dicendum, quod pecunia haberi possunt omnia venalia; non autem spiritualia, quæ vendi non possunt : unde dicitur Proverb. 17 : Quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus; quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ : sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philos. in 1 Polit. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni; nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, et alia contemnuntur; quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccles. 24 : Qui edunt me adhuc esurient; sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum est e converso; nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur : secundum quod significatur Joann. 4 cum Dominus dicit : Qui bibit ex hac aqua, per quam temporalia significantur, sitiet iterum. Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur : et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

Conclusio : Impossibile est beatitudinem hominis consistere in divitiis, sive naturalibus : uti sunt cibus, vestimenta, habitacula, *etc.*; sive artificialibus, ut sunt denarii.

Notationes circa hunc articulum.

1. Circa hunc, et reliquos hujus quæstionis articulos observandum est, in omnibus ex professo sermonem esse de sola beatitudine objectiva : quamvis ob connexionem doctrinæ nonnulla admisceantur, quæ pertinent ad formalem. Circa illam vero tam variæ apud antiquos Philosophos extitere opiniones, ut vix possint sub certo numero comprehendi. Unde Arist. lib. Variæ opiniones circa beatitudinem. Aristot.

lib. 1 Ethic. c. 4 cum dixisset neque vulgum, neque sapientes circa quæstionem hanc convenire, subjungit : *Omnes, quidem perscrutari opiniones, supervacaneum fortassis est.* De quo videri etiam potest D. August. lib. 19 de Civit. Dei c. 1 et Ambros. lib. 2 de officiis c. 2. Ad evitandam ergo prolixitatem, quæ in prædictis opinionibus referendis, et refellendis, maxima esset, conatus est Ang. Doctor. tum libr. 3 cont. Gent. a capit. 26. Tum etiam in hac quæstione omnes illas ad certa capita reducere, seligendo principaliores, et quæ majorem apparentiam habere videbantur. Quod et prius fecit Philosophus loco citat. ubi post verba relata sic ait : *Satis autem erit, si eas scrutabimur, quæ maxime extant, aut rationem aliquam habere videntur.* Et quoniam res, quæ est objectum beatitudinis apud omnes debeat esse bonum, quod habetur ab appetente, ut maximum, et summum, usus est uterque ad id præstandum, aliqua divisione boni Aristot. utitur communi divisione *in honestum, utile, et delectabile.* Et D. Thom. majoris claritatis gratia divisione, quæ est *per creatum, et increatum* : creatum autem subdividit *in bonum exterius,* uti sunt divitiæ, honor, fama, et potestas : et *in bonum interius,* quod rursus bipartitur in *bonum corporis,* ut est salus, pulchritudo, robur, et alia hujusmodi; et in *bonum animæ,* ut scientia, virtus, et similia. Et quia a faciliuribus incipiendum erat, quærit primo loco de divitiis, in quibus citius apparet consistere non posse bonum, quod creaturam rationalem debeat beatificare.

2. Conclusio autem hujus art. certa est secundum fidem, quæ non divites hujus sæculi, sed potius pauperes *beatos* appellat, juxta illud Matth. 5 : *Beati pauperes, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Et Eccles. 31 : *Beatus, qui post aurum non abiit, nec speravit in pecuniæ thesauris;* et alibi frequenter. Quod optime confirmat exemplum Christi Salvatoris nostri, qui etiam in hac vita fuit perfecte beatus, et omnibus exemplar ad beatitudinem, adeoque fuit pauperrimus, ut non haberet ubi caput reclinaret, ut dicitur Matth. 8 et Luc. 9. Et præter rationem, qua D. Thom. prædictam assertionem demonstrat in hoc art. adducit infra art. 4 alias quatuor communes, et generales, quæ licet de quolibet externo bono creato efficaciter probent, non posse esse objectum beatitudinis, clarius id convincunt de divitiis, ut intuenti constabit.

3. In responsione ad tertium docet S. Doctor appetitum divitiarum naturalium non esse infinitum, id est, insatiabilem, sed habere certum terminum : quæ est doctrina Philosophi lib. 1 Politic. cap. 6. Sed hoc intelligendum est de hujusmodi divitiis præcise, ut naturales sunt, seu ut deserviunt indigentiæ naturæ, quæ secundum se paucis contenta est, omninoque horret superflua. Si autem considerentur, secundum quod homines utuntur illis vice pecuniæ, deserviuntque emptionibus, et venditionibus, idem dicendum est de illis, ac divitiis artificialibus, quarum loco assumuntur, ut ipse Philosophus citato loco observavit. Unde prout sic appetitus illarum etiam potest dici infinitus, et insatiabilis : quia non tamen deservit naturæ, quam avaritiæ, quæ semper dicit *affer, affer,* et cum possideat plurima, plura petit. Quocirca Apostolus primæ ad Timoth. ultim. appellat hoc vitium *radicem omnium malorum :* quia cum nullo saturetur, vix est malorum genus, in quod non præcipitet avarum : juxta illud ex Gentilibus :

..... *Quid non mortalia pectora cogis*
Auri sacra fames?

Quod optime vidit D. Joannes Chrysost. homil. 18 super citatam Pauli epistolam, ubi expendens mala, in quæ ducit avaritia, et qualiter sibi subjectos legibus iniquitatis adstringat, eisque dirissime dominetur, sic ait : *Nullus quantumlibet Dominus adeo crudelia, et indigna præcipit* (scilicet sicut avaritia) *incassum, inquit, et sine causa confunde animam tuam : Deum offende, ignora naturam ipsam : sive Pater, sive Mater omni verecundia deposita, te adversus illos instrue. Hujusmodi sunt avaritiæ præcepta : Immola, inquit, non vitulos, sed homines. Sacrificate, ait Propheta, homines, vituli enim defecerunt; non sic ista, sed cum adsint vituli, immola homines, macta eos, qui te nihil violarunt, etiamsi beneficiis affectus sis, jugula : omnibus esto adversarius, communisque inimicus; omnes circumveni, naturam ipsam atque Deum; aurum collige, non ut fruaris; sed ut serves, et majori cruciatu torquearis. Neque enim frui avarus potest congregatis, dum semper ne minuatur aurum timet : dum meluit sollicitus ne Thesauri deficiant. Esto vigil, omnes*

suspectos habe, et servos, et amicos : esto aliorum custos : si pauperem videas fame deficere, cave miserearis imo si potes, ipsam illi detrahe cutem; perjura, mentire, vera maledictis infectare, calumnias extrue; etiamsi in ignes eumdum sit, si mille subire oporteat mortes, si fame corrumpi, si morbo consenescere, noli ab instituto resilire. Nonne hujusmodi leges avaritia statuit? Esto impudens, inverecundus, temerarius, audax, impius, nequam, ingratus, sensum omnem, et affectum amicitiæ pone; parricida, et fera magis quam homo esse contende; amaritudine serpentes omnes transcende, rapina lupos, omnemque feritatem magnitudine immanitatis exupera; et si ad Dæmonis malignitatem pervenire opus sit, noli retrahere pedem : ignora beneficium. Hoc Chrysostomus tam vere quam facunde.

Difficultas. 4. Occasione præcedentis doctrinæ inferunt hic aliqui Neoterici difficultates de avaritia, et de virtute Paupertatis. Sed hæc propriam sedem habent 2, 2, q. 118 et 186 : solum igitur perfunctorie explicandum occurrit, qualiter divitiæ, esto non beatificent hominem, conducere possint ad veram beatitudinem, aut ab illa avertant.

Duplex error. Quocirca vitandi sunt duo errores extremi. Primus fuit quorumdam Hereticorum, quorum meminit D. August. lib. de hæresib. hæresi 40 qui se dicebant *Apostolicos*; adeoque extollebant paupertatem, ut sine illa nulli putarent patere aditum ad salutem : quem etiam errorem secuti sunt Pelagiani, et Manichæi, ut videre est apud eumdem August. epist. 89 ad Hilarium q. 4. (Pelagian. Manich. Vigil.) Secundus error fuit Vigilantii, qui dicebat paupertatem non conducere ad assertionem vitæ æternæ, sed magis esse perniciosam, ut refert D. Hieronym. epist. 2 adversus Vigilant. Et hanc etiam hæresim ex parte secutus fuit postea Guillielm. de Sancto Amore Doctor Parisiensis, contra quem scripsit D. Thomas opusc. 19 et varia D. Bonav. (Guillelm. de S. Amore.) Hinc accessit Desiderius Longobardus : et addidit non esse licitum instituere, vel ingredi Religionem, quæ non habeat possessiones saltem in communi, ut Bellarminus refert in sua Chronologia anno Christi 1261. Idem docuerunt Wicleph, Lutherus, et alii hæretici. (Desider. Wicleph.) Neque ab eorum semitis (quod attinet ad hanc partem) multum recedit Theologus quidam anonymus, contra quem agit Noster Nicolatus a Jesu Maria Polonus in Apologia (Anonym.) vitæ spiritualis proposit. 79 et sequentibus.

5. Sed veritas catholica media via incedens utrumque errorem damnat, et relegat : docetque tam divites, quam pauperes, si divina mandata custodiant, posse consequi beatitudinem; congruentius tamen medium esse ad illam paupertatem, quam divitias. (Veritas Catholica.) Prima pars hujus veritatis late probatur a divo Augustino epistol. citata exemplo Patrum veteris Testamenti, qui divitiis abundarunt, et tamen scimus introisse regnum cœlorum. (D. Aug.) Et ita cum supradictam Pelagianorum et Manichæorum hæresim cum suis argumentis retulisset, sic eam impugnat : *Evaserunt istorum disputationes Patres nostri Abraham, Isaac, et Jacob, qui tanto ante ex hac vita migrarunt. Habebant quippe hi omnes non paucas divitias, sicut fidelissima Scriptura testatur : Multos tamen venturos ab Oriente, et Occidente, et non supra ipsos, vel extra ipsos, sed cum ipsis recubituros in regno cœlorum, ille ipse, qui propter nos factus est pauper, cum vere dives esset, veracissima promissione prædixit. Et quamvis superbus dives, qui induebatur purpura, et bysso, et epulabatur quotidie splendide, mortuus apud inferos torqueretur; tamen si pauperis ulcerosi misertus fuisset, mereretur et ipse misericordiam. Et si pauperi illi meritum fuisset inopia, non justitia, non utique ab Angelis in Abrahæ gremium, qui dives hic fuerat, tolleretur. Sed ut nobis ostenderetur, neque in isto paupertatem per se ipsam divinitus honoratam, neque in illo divitias fuisse damnatas, sed in isto pietatem; in illo impietatem suos exitus habuisse; suscepit impium divitem cruciatus ignis, ut tamen pium pauperem susciperet sinus divitis, etc.* Legatur etiam Psalm. 51 super illa verba : *Sed speravit in multitudine divitiarum suarum.* Ubi rem hanc late, et erudite prosequitur : et utroque loco optime explicat, qua ratione difficile sit divitibus introire regnum cœlorum, ut ait Scriptura, non tamen impossibile.

6. Secunda autem pars, videlicet paupertatem esse congruentius medium ad assequendam beatitudinem, quam divitias diffinita est ab Alexandro IV contra Guillielm. de Sancto Amore in bulla, quæ incipit : *Videntes clamabunt foris,* et in bulla : *Ex alto finisse,* et in Concil. Constant. sess. 8 contra Wicleph, et a Leone X contra Luther. et alios. Possetque probari innumeris Scripturæ sacræ testimoniis,

niis, quæ ubique pauperes, et inopes *beatos* appellat : non quasi paupertas sit ipsa beatitudo, ut ex se liquet, sed quia valde ad eam promerendam conducit. Sicut etiam divitibus semper proponitur arduus, et difficilis introitus in regnum cœlorum : quia licet divitiæ illum non omnino impediant, vel de ab eo retardant, et non parum divertunt : et quia, ut in pluribus potius præstant impedimentum ad assequendam beatitudinem, quam juvamen. Sed quia voluntaria paupertas habet in sui commendationem totum Evangelium, ubi a Christo Domino summopere laudatur, et magnificatur, et ut gemma magni pretii ad emendum vitæ æternæ Thesaurum omnibus consulitur; non est cur circa hoc immoremur. Videatur Angel. Doct. opusc. 17, 18 et 19 contra impugnantes Religionem. D. Bonav. in Apologia pauperum; et opusc. de paupertate Christi, Nosterque Nicolaus a Jesu Maria in Apologia citata.

'hom. Aug. Ni- ol. a esu ria.

7. Sed objicies primo, quod aliquando Scriptura non videtur approbare paupertatem : dicitur enim Proverb. 30 : *Mendicitatem, et divitias ne dederis mihi*, et Actor. 20 refert Paulus verbum Christi Domini dicentis, quod *Beatius est magis dare, quam accipere*. Dare autem supponit divitias, non paupertatem. — Et confirmari potest exemplo sanctorum Patriarcharum veteris Legis, quos Scriptura divina, ut Dei amicos, et valde perfectos commendat, et tamen scimus non fuisse pauperes, sed divitiis abundasse : ergo, etc.

v.30. tor. 0.

itur. Respondetur negando antecedens. Et ad primam probationem dicendum est, ibi esse sermonem non de paupertate voluntaria (de qua nos loquimur), sed de mendicitate, quæ contra voluntatem sustinetur : per quam homo malitia sua compellitur ad furandum, et ideo statim subjungitur : *Ne forte egestate compulsus, furer, et perjurem nomen Dei mei*. — Adde, quod Salomon erat Rex, cui incumbebat sustinere regiam dignitatem : unde postulando mediocrem victum, potius optabat paupertatem, cujus erat capax in illo statu, quam divitias.

ni- se- lum ti- um.

Secundum testimonium minus obstat : nam sensus est, melius esse dare, quæ homo habet, ut pauper remaneat (sicut faciunt, qui voluntariam profitentur paupertatem) quam accipere ab aliis, ut fiat dives. Ut enim dicitur in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus (qui habetur inter opera August.) cap. 81 : *Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare ; sed melius est pro intentione sequendi Dominum insimul donare, et absolutum in solitudine egere cum Christo.*

8. Secundo respondetur ex Beda libr. quarto capite 54 in Lucæ 12 : Dare tunc esse melius, cum fit non de thesauris repositis, sed de proprio labore. *Quod tunc digne fit* (inquit Beda) *quando quis semel pro Domino suis omnibus spretis, nihilominus posthæc labore manuum, unde, et victum transigere, et eleemosynam dare queat, operatur*. Congruitque hæc expositio contextui : nam in verbis antecedentibus sic ait Apostolus : *Argentum, et aurum, aut vestem nullius concupivi, sicut ipsi scitis ; quoniam ad ea, quæ mihi opus erant, et his, qui mecum sunt, ministraverunt manus istæ. Omnia ostendi vobis, quoniam sic laborantes oportet suscipere infirmos, ac meminisse verbi Domini Jesu, quoniam ipse dixit : Beatius est magis dare, quam accipere*. Quæ doctrina, ut ibi notat Cajet. præcipue locum habet in Prælatis, et Pastoribus Ecclesiæ, cum quibus in isto loco agebat Paulus, qui non debent gravare subditos petendo, et accipiendo ab illis ad sumptum ; sed potius de suis bonis moderatis eorum indigentiæ succurrere : aut etiam de proprio labore, si necessitas id postularit. Alia expositio. Beda.

9. Tertio respondetur ex eodem Cajet. quod *dare* dicitur beatius, quam *accipere*, quia accedit magis ad divinum statum, et ita Deo convenit dare, et non convenit accipere. Cum quo tamen stat, quod in viatoribus, et qui nondum ad statum beatitudinis pervenerunt, melius et majoris meriti sit, indigentiam propter Christum voluntarie pati, etiamsi ab aliis ad vitæ sustentationem recipiant, quam divitiis abundare, ex quibus aliis impertiantur. Quemadmodum juxta doctrinam D. Thom. 2, 2, q. 30 art. 4, misericordia dicitur maxima omnium virtutum secundum se (et fit collatio etiam cum charitate, ut intuenti constabit) quia misereri et donare aliis est maxime superioris : cum quo tamen stat, quod in hominibus et etiam in Angelis, qui habent Deum superiorem, major sit charitas, ut ibidem dicitur. — Adde, Apostolum non dixisse, quod *dare* est *melius*, sed quod est *beatius*, sive felicius : stat enim aliquid in hac vita, v. g. delectationem plus habere felicitatis et minus moralis bonitatis et meriti, e contra vero pœnitentia, pau- Exposit. 3. D.Thom.

pertas, labor et dolor, quæ propter Deum sustinentur, nullam in seipsis præseferunt felicitatis, aut jucunditatis speciem : et tamen in genere moris sunt maximæ bonitatis et magni meriti apud Deum. Dum autem sumus in hac vita, non quæ magis delectant, aut felicitant æstimanda et quærenda nobis sunt, sed quæ ad veram et supernam felicitatem majori merito perducunt.

Perfectiores in lege veteri coluere paupertatem.

10. Ad confirmationem respondetur perfectiores in lege veteri non fuisse divites, sed strenue pauperes. Hujusmodi autem fuere Parens Elias, Eliseus, et filii Prophetarum, qui etiam ante Evangelium coluere paupertatem : ad eamque sicut ad Castitatem, et Obedientiam professione, et voto se adstringebant : adeoque in illa exercebantur, quod polentis, et herbis agrestibus victitabant, ut testatur D. Hieron. ad Rufinum epist. 4 et Theodoretus, quem refert Salianus tom. 4 anno mundi 3145 n. 6 : *Chorus Prophetarum* (inquit) *extremam amplectebantur paupertatem : non enim habebant domos, sed utebantur tuguriis : tanta autem utebantur paupertate, ut ne securim quidem sustinerent possidere.* Quapropter D. Isidorus lib. 2 de officiis c. 16 quærens radicem (ut sic dicamus) paupertatis voluntariæ, quam in lege Evangelica Religiosi profitentur, recurrit ad Monachos Veteris Testamenti, scilicet ad Eliam, et Eliseum, ejusque successores filios Prophetarum, atque ita inquirit : *Unde ad Monachos studium defluxit Paupertatis? vel quis hujus conversationis extitit auctor?* Et respondet : *Quantum attinet ad auctoritatem veterum Scripturarum, hujus propositi Principes Elias, et Discipuli ejus Eliseus, Filiique Prophetarum fuerunt, qui habitabant in solitudine, Urbibusque relictis, faciebant sibi casulas prope fluenta Jordanis.* En sanctiores veteris legis Elias, Eliseus Patres Nostri, eorumque successores filii Prophetarum pauperes fuere, Paupertatisque, sicut et Castitatis, et Obedientiæ voti, et instituti Principes, ut fatetur Isidorus.

D. Hier. Theodor. D. Isidor.

Quod autem autem antiquiores Patriarchæ Abraham, Isac, et Jacob in abundantia divitiarum amicitiam Dei conservaverint, et perfectionem non modicam assecuti fuerint, non probat divitias esse ad id medium opportunum, sed arguit non esse impossibile ex Dei auxilio vincere difficultatem, quam afferunt in ordine ad perfectionem consequendam, sicut sancti illi ex divina gratia prædictam difficultatem superaverunt.

Alia objectio D. Aug.

11. Secundo objici potest testimonium quoddam D. Aug. Psal. citato, ubi consulens pauperibus ne passim divites reprehendant, et ne de sua paupertate præsumant, sic ait : *Si enim non est præsumendum de divitiis, quanto magis non est præsumendum de paupertate, sed de Deo vivo,* quasi diceret, si de divitiis, quæ majoris valoris sunt, non debet quis præsumere, quanto minus de paupertate, quæ minoris est excellentiæ : aliter prædictum argumentum nullam vim habebit.

Duplex solutio

Respondetur primo, quod si sermo sit de vera, et speciali paupertate, cui, ut præmium beatitudo promittitur, minus debet quis de illa præsumere, quam de divitiis, et bonis naturæ, etiamsi sit longe majoris excellentiæ : quia divitias, et bona temporalia potest quis proprio labore, et industria acquirere ; illa vero paupertas provenire debet ex dono gratiæ, et ideo quo minus habet illam homo a seipso, eo minus debet de ea præsumere.

12. Secundo, et magis ad mentem Aug. respondetur non idcirco dixisse minus esse confidendum in paupertate, quam in divitiis, quasi illa in ordine ad vitam æternam non sit medium magis opportunum : sed quia secluso hujusmodi ordine, et sistendo præcise in ipsa egestate, vel carentia divitiarum, nihil remanet boni, in quo possit homo confidere. E contra vero divitiæ, adhuc secluso tali ordine, retinent aliqualem bonitatem, saltem apparentem, quæ posset esse objectum prædictæ confidentiæ. Unde quia S. Doctor loquebatur de illo, qui confidit, et præsumit de paupertate, vel divitiis, non utcumque, sed ponendo ibi spem suam tanquam in ultimo fine (ut legenti patebit) atque adeo excludendo ab eis quemcumque ordinem ad veram, et supernaturalem felicitatem, optime conclusit : quod si divitiis non est confidendum, minus erit confidendum de paupertate : ac si apertius dicat : Si in divitiis, quæ secundum seipsas habent aliquam bonitatis, vel delectabilitatis speciem, non est constituendus finis ultimus humanæ vitæ, quanto minus in earum carentia, quæ secluso ordine ad verum finem ultimum, nullam præsefert vel apparentem bonitatem.

Objectio 3

13. Denique objici potest, quod ex eo divitiæ non sunt medium opportunum ad beatitudinem, quia secum afferunt sollicitudinem, et distractionem circa temporalia,

lia, quæ divinorum contemplationem impediunt: atqui majorem sollicitudinem videtur afferre paupertas; cum pauperes debeant ab aliis victum quærere, et mendicare, quod maxime distrahit, præsertim his temporibus quando charitas divitum adeo frigescit : ergo, etc.

Enervatur. Hoc argumento utitur anonymus, quem diximus : ut probet paupertatem in communi majorem sollicitudinem, et distractionem Religiosis afferre, quam possessiones, et divitias, atque adeo minus juvare ad perfectionem ut videre est in Apologia citata proposit. 83. Et idem argumentum
D.Thom. opposuit sibi D. Thom. opusc. 17 cap. 14 septimo loco ex persona illorum, qui a Religione retrahere conabantur, solvit vero c. 16, his verbis : *Jam vero, quod septimo loco propositum est, magis derisione, quam responsione dignum est. Quis enim non videat immensum majoris sollicitudinis esse possessionibus procurandis curam impendere, ad quod vix sæculares sufficiunt, quam acquirere simplicem victum, et fidelium pietate collatum, et clementia divina provisum?* — Adde, pauperum sollicitudinem afferre secum humilitatem, et subjectionem, quæ ad contemplationem divinorum, et unionem cum Deo valde disponit : sollicitudinem vero divitum afferre potius tumorem, et superbiam, quæ prædictæ contemplationi, et unioni maxime repugnant. Unde dicitur
Prov. 18. Prov. 18 n. 23 : *Cum obsecrationibus loquitur pauper, et dives effabitur rigide.*

14. Adde secundo, veros, et spirituales pauperes non esse sollicitos circa vitæ hujus necessaria, sed circa regnum Dei spem suam non in divitibus hujus sæculi, quorum charitas (quamvis non omnium) refrigescit, sed in Domino collocantes, qui
Matth. 6. ait Matth. 6 : *Nolite solliciti esse dicentes, quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? hæc enim omnia gentes inquirunt. Scit enim Pater vester, quia his omnibus indigetis. Quærite ergo primum regnum Dei, et justitiam ejus, et hæc omnia adjicientur vobis.* Quapropter D. August. lib. de eleemosyna acriter reprehendit Christianum, qui timet Dei servo, et ejus servitio dedito aliquid necessariorum defuturum : *Tu* (inquit) *Christiano, tu Dei servo, tu bonis operibus dedito, tu Domino suo charo aliquid putas defuturum? An putas qui Christum pascit a Christo ipso non pascitur? An putas terrena deerunt, quibus cœlestia, et divina tribuuntur? Unde hæc incredula cogitatio? unde impia, et sacrilega ista meditatio? Quid facit in domo Dei perfidum pectus? quid qui Christo omnino non credit, appellatur, et dicitur Christianus? Pharisæi magis sibi congruit nomen.* Quod si per impossibile (ut sic dicamus) pauperibus voluntariis aliquando necessaria deessent, non esset illis sollicitudo distrahens, sed gauderent propter Deum penuriam pati : potiusque cum gratiarum actione ei subjicerentur, quam ab ipso retraherentur, ut majorum nostrorum exemplis didicimus : Sed de hac materia videndus est citatus Nicolaus a Jesu Maria in prædicta Apologia proposit. 83 et sequentibus.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus?

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat Beatitudo enim, sive felicitas est præmium virtutis, ut Philos. dicit in 1 Ethic.; sed honor maxime videtur esse id, quod est virtutis præmium, ut Philos. dicit in 4 Ethic.; ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Præterea, illud, quod convenit Deo, et excellentissimis maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum; sed hujusmodi est honor, ut Philos. dicit in 8 Ethic.; et 1 Timoth. 2 dicit Apost. : Soli Deo honor, et gloria ; ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea, illud, quod est maxime desideratum ab hominibus est beatitudo : sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus, quam honor : quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris : ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est in beato, honor autem non est in eo, qui honoratur : sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato, ut Philosophus dicit in 1 Ethic.; ergo in honore beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem consistere in honore : honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam : et ita est signum, et testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur circa beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum : et secundum partes ejus, id est, secundum illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur : et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter, et in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii quasi a non habentibus ad dandum majus. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo propter quam virtuosi operantur : si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quod honor debetur Deo, et excellentissimis in signum, vel testimonium excellentiæ præexistentis ; non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est, contingit, quod homines maxime honorem desiderant : unde quærunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes, vel felices.

Conclusio est negativa.

Animadversiones ad hunc articulum.

1. Ex conclusione, et rationibus articuli habetur, nostram beatitudinem non posse etiam consistere in laude : quamvis de illa hic mentio non fiat, sed tantum de honore. Quid sit laus.

Est enim laus, ut ait D. Thom. super Psal. 17 in principio : *Sermo dilucidans magnitudinem virtutis :* honor vero est *testimonium de excellentia alicujus*. ut dicitur in hoc art. Et quidem, si loquamur de laude largo modo sumpta, includitur in ipso honore, ut quædam pars illius juxta doctrinam D. Thom. 2, 2, q. 103 art. 1 ad 3. Honoramus namque aliquem et signis, et verbis : primum retinet nomen honoris : secundum vero laudis ; atque ita idem prorsus, quoad præsens dicendum est de utroque. Si autem sermo sit de laude proprie dicta, et prout ab honore condistincta, differentia inter utrumque est, quia honor redditur propter excellentiam existentis jam in fine : laus vero propter bonitatem operationis tendentis ad finem, ut docet D. Thom. loco cit. lect. 18. Quam differentiam magis explicat in 3 dist. 9, q. 1 art. 2, quæstiunc. 1 ubi sic ait : *Secundum Phil. in 1 Ethic. laus, et honor in hoc differunt ; quod laus debetur alicui propter bonitatem, quam habet ex ordine ad alterum, ut quando facit actum congruentem fini ; honor autem debetur alicui propter bonitatem, quam habet secundum se. Unde secundum ipsum laus debetur homini propter actus virtutum, qui ordinantur ad felicitatem : honor autem debetur Deo, et divinis.* Videatur etiam loco cit. ex Psalm. 17 et 1 Ethic. lect. 18 necnon 2, 2, q. 91 art. 1 ad 1, ubi ob hanc rationem docet, quod Deo ut consideratur in seipso, non redditur laus ; est enim major omni laude : sed reverentia, et lætitiæ honor secundum illud Psal. 64 juxta Hier. translationem : *Tibi silentium, laus ;* vel ut alii, *Tibi silet laus Deus in Sion, et tibi reddetur votum* (id est honor) *in Hierusalem.* Laudamus autem Deum secundum effectus ipsius, qui in nostram utilitatem, et in ejus gloriam ordinantur, secundum illud Isai. 63 : *Laudem Deo super omnibus, quæ reddidit nobis Dominus.* Si ergo beatitudo propterea, quod habet rationem finis, non consistit in honore, a fortiori, nec consistet in laude, quæ minus appropinquat fini, quam ipse honor.

Quid honor.

D.Thom.

Qualiter distinguatur.

Si autem quæras, ad quam virtutem pertineat reddere debitum honorem ? respondetur, id pertinere ad diversas virtutes juxta diversitatem personarum, quibus honor debetur : Deo enim reddit honorem latria, sive Religio : Parentibus, consanguineis, Patriæ, et concivibus pietas : superioribus, et in dignitate constitutis observantia : Sanctis dulia : et sic de aliis ; de quibus Ang. Doct. 2, 2, q. 102 et sequentibus. Vide infra tract. 12, in arbore prædic. § 9.

Virtutes quæ reddunt honorem.

2. In argumento, sed contra, occurrit levis difficultas : quia ex eo quod honor sit in honorante, et non in honorato, non videtur sufficienter probari non posse in illo consistere beatitudinem objectivam, de qua est sermo hic ; nam hujusmodi beatitudo non est intrinsece in ipso beato. — Nec placet expositio Gabr. Vasq. qui putat D. Thom. non adduxisse prædictum argumentum ad probandam suam conclusionem, sed dumtaxat ut redderet quæstionem ex utraque parte dubiam. — Hæc itaque evasio non placet : nam etsi aliquando Ang. Doct. ad id inducat argumentum *Sed contra*, raro tamen, et præsertim in summa Theologiæ. Maxime vero in hoc articulo non videtur hoc dicendum : quia prædictum argumentum desumptum est ex lib. 1 Ethic. c. 5, ubi Arist. non ad difficultandum, sed ad diffiniendum felicitatem non consistere in honoribus, ratione illa utitur.

Respondetur ergo beatitudinem objectivam, etiamsi in se sit intrinseca, debere tamen consequi, et possideri a Beato per aliquid intrinsecum, ita ut ejus *esse* in ratione beatificantis, non ex sola alterius voluntate, sed etiam ex ipsius beati operatione quodammodo dependeat. Et quia honor non solum est intrinsecus honorato, sed ab extrinseco præcise assecutio ejus dependet, scilicet a voluntate honorantis, nec ab ipso honorato per aliquid intrinsecum possidetur, optime concludit prædictum argumentum beatitudinem etiam objectivam non posse in eo consistere.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria ?

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus, quas in mundo patimur : hujusmodi autem est gloria : dicit enim Apost. Rom. 8 : Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis : ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui, ut patet per Dionys. 4 capitulo de divin. nomin. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum : quia gloria, ut Ambr. dicit, nihil aliud est, quam clara cum laude notitia ; ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea, beatitudo est stabilissimum bonorum : hoc autem esse videtur fama vel gloria ; quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur ; unde Boet. dicit in lib. de consolat : Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis : ergo beatitudo consistit in fama, seu gloria.

Sed contra. beatitudo est verum hominis bonum : sed famam, seu gloriam contingit esse falsam ; ut enim dicit Boet.

Boet. in lib. 3 de consol. Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt: quo quid turpius excogitari potest? nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant: non ergo beatitudo hominis consistit in fama, seu gloria.

Respondeo, dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est, quam clara notitia cum laude, ut Ambros. dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, et aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio a rebus cognitis causatur: sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsa beatitudine, vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama, vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet sicut ex causa ex cognitione Dei: et ideo ex gloria, quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis, sicut ex causa sua: secundum illud Psal. 90: Eripiam eum et glorificabo eum: longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum. Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur: et præcipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani: et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est: propter quod dicitur 2 ad Corinth. 10: Ille probatus est, quem Deus commendat.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria, quæ est ab hominibus, sed de gloria, quæ est a Deo coram Angelis ejus. Unde dicitur Marc. 8: Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram Angelis ejus.

Ad secundum dicendum, quod bonum alicujus hominis, quod per famam, vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet, quod derivetur a bono existente in ipso homine: et sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei: et sic bonum non invenitur in eo, cujus fama celebris habetur: unde patet, quod fama nullo modo potest facere hominem beatum.

Ad tertium dicendum, quod fama non habet stabilitatem, imo falso rumore de facili perditur. Et si stabilis aliquando perseverat, hoc est per accidens, sed beatitudo habet per se stabilitatem, et semper.

Prima conclusio: Impossibile est beatitudinem hominis consistere in fama, sive gloria humana.

Secunda conclusio: Beatitudo hominis dependet ex gloria, quæ est apud Deum, sicut ex causa.

Observationes pro littera Articuli.

Quid sit gloria. 1. Recte post honorem quæritur de gloria, et de fama: est enim gloria effectus honoris, et laudis, ut docet D. Thom. 2. 2, q. 103 art. 1 ad 3. (D. Thom.) Nam ex eo, quod testificamur de excellentia alicujus (in qua testificatione, ut diximus, consistit honor) clarescit ejus bonitas in notitia plurimorum: et hoc importat nomen *gloriæ*. Ut enim observat sanctus Doct. loco citato, gloria dicitur quasi *claria*: et ita diffinitur *clara cum laude notitia*, ut ex Div. Ambros. refert hoc loco D. Thom. sive, ut ait Cicero (Cicero.) relatus ab eodem 3 cont. Gent. c. 29: *Est frequens de aliquo fama cum laude*. Fama vero diffinitur: *Multorum sermo cum rumore*. (Famæ definitio.) Quæ si sit de re honesta, dicitur *bona fama*; si autem de re turpi, dicitur *mala fama*, seu *infamia*. Ex qua patet, quod fama etiam, quæ est de re honesta, non est omnino idem, cum gloria: addit enim hæc, quod sit clara notitia, et cum laude; quas tamen fama non includit: et ita distinguuntur sicut includens, et inclusum. Et propterea Ang. Doct. in sua ratione non meminit famæ, sed gloriæ, quia cum hæc illam includat, ratio, qua probat beatitudinem non consistere in gloria, convincit a fortiori non esse constituendam in fama.

2. In secunda conclusione docet D. Th. nostram beatitudinem dependere ex gloria quam apud Deum habebimus, et causari ab illa, quia dependet ex divina cognitione, quæ est gloria nostra apud Deum, et est rerum omnium causa, ut dicitur 1 p. q. 14 art. 8, de qua fuse egimus tom. 1 tract. de scientia disp. 5 dub. 3. Videtur autem loqui, in hac 2 conclusione de beatitudine formali, quæ sola potest habere causam, cum sit aliquid creatum. Neque est inconveniens, ut post principalem conclusionem de beatitudine objectiva (de qua procedunt omnes isti articuli), in secunda minus principali ad formalem diverterit propter connexionem inter utramque, et propter doctrinæ complementum. Quamvis non incongrue etiam secunda conclusio applicari possit, suo modo, beatitudini objectivæ: quia licet hæc in se, et in esse rei a nullo dependeat: dependet tamen ejus possessio a Beato, ac proinde ipsamet in ratione possessæ: et hoc modo dici potest habere causam.

3. Est etiam observandum, quod quamvis proprie, et in rigore loquendo, nulla gloria sit nostra formalis beatitudo, sed vel causa ejus, vel effectus, ut D. Thom. hic optime probat; communis tamen, et vulgaris usus loquendi jam obtinuit, ut nomine *gloriæ* beatitudo intelligatur: quia commune est, nomina causarum tribuere effectibus: et e converso: et ita dicimus *mereri gloriam*, et distinguimus gradus gloriæ, intelligendo per gloriam formalem beatitudinem.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo hominis consistat in potentia?

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo, tanquam ultimo fini et primo principio: sed homines, qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis, maxime videntur esse Deo conformes: unde in Scriptura Dii vocantur, ut patet Exod. 22: Diis non detrahes: ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea, beatitudo est bonum perfectum: sed perfectissimum est, quod homo etiam alios regere

possit regere; quod convenit his, qui in potestatibus sunt constituti : ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea, beatitudo cum sit maxime appetibilis, opponitur ei, quod maxime est fugiendum : sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contra ponitur potestas : ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est perfectum bonum, sed potestas est maxime imperfecta : ut enim dicit Boet. 3 de consol. : Potestas humana morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit : et postea : potentem censes, cui satellites latus ambiunt? qui quos terret, ipse plus metuit : non igitur beatitudo consistit in potestate.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in 5 Metaph. Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum et ad malum; beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum : unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem quam in ipsa potestate. Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum, quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat; quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum, omnia autem prædicta possunt inveniri et in bonis et in malis. Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit, quod sit per se sufficiens, ut patet in 1 Ethicor. Hoc necesse est, quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse : puta sapientia, sanitas corporis et hujusmodi. Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire, quod non convenit præmissis : dicitur enim Ecclesiastici 5 quod divitiæ interdum conservantur in malum domini sui et simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur : præmissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus et ut plurimum a fortuna, unde et bona fortunæ dicuntur. Unde patet, quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod divina potestas est sua bonitas, unde uti sua potestate non potest nisi bene; sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem, quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut optimum est, quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum : ita pessimum est, si male utatur et ita potestas se habet ad bonum et ad malum.

Ad tertium dicendum, quod servitus est impedimentum boni usus potestatis : et ideo naturaliter homines eam fugiunt, et non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

Conclusio est negativa.

Animadversio super istum Articulum.

1. Circa hunc articulum est nonnulla difficultas, quo pacto D. Thom. potestatem enumeret inter bona externa, cum sit intrinsece in ipso homine et proprietas animæ? Et respondet Curiel, potestatem potuisse inter prædicta bona enumerari; quia licet quoad actum primum, et ex parte principii sit intrinsece in anima, ejus exercitium est in ordine ad alios, et ita habet materiam extrinsecam. Sed quamvis ista explicatio sit probabilis, melius tamen respondetur divum Thomam hoc loco non agere de potentia physica, et naturali, quæ est intrinsece in anima, et ejus proprietas : hæc namque connumerari debet inter bona intrinseca animæ, vel corporis, de quibus tractat articulis sequentibus; sed de potestate morali, et humana, seu mundana, quæ provenit homini ab extrinseco; nimirum ex aliorum voluntate, qui illum sibi superiorem constituunt, tribuuntque facultatem, ut eis dominetur, et imperet. Unde talis potestas, in eo, in quo residere dicitur, forte est ens rationis, vel denominatio extrinseca desumpta ex voluntate sibi subjectorum : quamvis pro fundamento habeat potentiam physicam, et naturalem.

Curiel.

Et quod de prædicta morali potestate Angel. Doct. loquatur patet tum ex hoc ipso art. in fine corporis, ubi dicit omnia præmissa quatuor bona, scilicet divitias, honorem, gloriam, et potestatem esse a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna; quod tamen de potentia physica verificari nequit. Tum etiam ex 3 contra Gent. cap. 31 (cui correspondet hic articulus) ubi cum dixisset summum hominis bonum non posse consistere in prædicta potestate, seu potentia mundana, subjungit primam rationem, dicens : *Cum in ea obtinenda plurimum fortuna possit, et instabilis sit, et plerumque malis adveniat.* Et inferius ratione 5 sic ait : *Præterea, si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimum : potestas autem humana est imperfectissima : radicatur enim in hominum voluntatibus, et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia; et quanto magis reputatur potestas, tanto a pluribus dependet : quod etiam ad ejus debilitatem pertinet, cum quod a multis dependet, destrui multipliciter possit. Non est igitur in potestate humana summum hominis bonum. Felicitas igitur hominis in nullo bono exteriori consistit; cum omnia exteriora bona quæ dicuntur fortunæ, sub prædictis contineantur.* Ex quo testimonio aperte constat non esse sermonem de potentia physica, et naturali, quæ est homini intrinseca : sed de potestate morali ad dominandum aliis, quæ provenit ex illorum voluntate.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono?

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis : dicitur enim Eccles. 30 : Non est census supra censum salutis corporis; sed in eo, quod est optimum consistit beatitudo; ergo consistit in corporis salute.

2.

2. Præterea, Dionys. dicit 5 c. de divinis nominibus, quod esse, est melius quam vivere et vivere melius, quam alia, quæ consequuntur; sed ad esse vel vivere hominis, requiritur salus corporis : cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur, quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet : quia quanto est causa superior, tanto ejus virtus ad plura se extendit, sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum : ergo sicut prima causa efficiens est, quæ in omnia influit, ita ultimus finis est, quod ab omnibus desideratur : sed ipsum esse, est quod maxime desideratur ab omnibus : ergo in his, quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

Sed contra est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia : sed secundum bona corporis a multis animalibus superatur : sicut ab Elephante in diuturnitate vitæ, a leone in fortitudine, a cervo in cursu : ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere propter duo. Primo quidem, quia impossibile est, quod illius rei, quæ ordinatur ad aliud, sicut ad finem, ultimus finis sit ejusdem conservatio in esse. Unde gubernator non intendit sicut ultimum finem conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati, et rationi commissus, secundum illud, quod dicitur Eccles. 50 : Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid, sicut ad finem : non enim homo est summum bonum Unde impossibile est, quod ultimus finis rationis, et voluntatis humanæ sit conservatio humani esse. Secundo, quia dato, quod finis rationis, et voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima, et in corpore : et quamvis esse corporis dependeat ab anima; esse tamen humanæ animæ non dependet a corpore, ut supra ostensum est : ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat, unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem; unde impossibile est, quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus : ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per sensum significantur, sicut, et bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quod esse simpliciter acceptum secundum, quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ, et omnibus perfectionibus subsequentibus : sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia; et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse prout participatur in hac re, vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturæ, sic manifestum est, quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit, quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.

Ad tertium dicendum, quod, quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur, quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio, cujus similitudinem appetunt secundum suam perfectionem : quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse vivens, quædam secundum esse vivens, et intelligens, et beatum; et hoc paucorum est.

Conclusio est negativa.

Bona corporis quædam pertinent ad *esse*, ut pulchritudo, sanitas, et ipsa substantia corporalis, et de his agitur in hoc articulo. Quædam vero ad *operationem* spectant, ut sensibiles voluptates, et delectationes, pro quibus sequitur.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate?

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim, cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud; sed alia propter ipsam; sed hoc maxime convenit delectationi; ridiculum est enim ab aliquo quærere, propter quid velit delectari, ut dicitur in 10 Ethic. Ergo beatitudo maxime in voluptate, et delectatione consistit.

2. Præterea, causa prima vehementius imprimit, quam secunda, ut dicitur in lib. de causis. Influentia autem finis attenditur secundum ejus appetitum; illud ergo videtur habere rationem finis ultimi, quod maxime movet appetitum; hoc autem est voluptas, cujus signum est, quod delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem, et rationem, quod alia bona contemnere facit; ergo videtur, quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

3. Præterea, cum appetitus sit boni, illud, quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum; sed delectationem omnia appetunt, et sapientes, et insipientes, et etiam ratione carentia; ergo delectatio est optimum. Consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed contra est, quod Boet. dicit in 3 de consol. : Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget; quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes quoque beatæ esse dicantur.

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur septimo Ethic. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit; quia in unaquaque re aliud est, quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius; sicut in homine aliud est, quod est animal rationale mortale, aliud, quod est risibile. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem; ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria; bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, beatitudo est quædam participata; vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est, quod nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens; voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto, sequi bonum perfectum; nam sequitur bonum, quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens. Bonum autem, quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ, quæ est ab organo corporeo absoluta, quamdam habet infinitatem respectu ipsius corporis, et partium animæ corpori concreatarum, sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, et finitur : unde forma a materia absoluta, est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam : intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia, et continet sub se infinita singularia. Unde patet, quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ. Unde Sapient. 7 dicitur, quod omne aurum in comparatione sapientiæ, arena est exigua. Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod ejusdem rationis est, quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud, quam quietatio appetitus in bono : sicut ex eadem virtute naturæ est, quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum per se ipsum appetitur, ita et delectatio per se, et non propter aliud appetitur, si ly propter dicat causam finalem; si vero dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est, propter bonum est delectationis objectum : et per consequens est principium ejus, et dat ei formam : ex hoc enim delectatio habet, quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad 2 dicendum, quod vehemens appetitus delectationis

sensibilis contingit ex hoc, quod operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles : unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut et appetunt bonum : et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso; ut dictum est : Unde non sequitur, quod delectatio sit maximum, et per se bonum, sed quod unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum, et aliqua delectatio consequatur id, quod est per se, et maximum bonum.

Prima conclusio : Beatitudo nequit principaliter consistere in aliqua voluptate, sive delectatione.

Secunda conclusio : Delectatio, quæ sequitur ad bonum perfectum, est per se accidens consequens beatitudinem, non tamen est ipsa beatitudo.

Tertia conclusio : Voluptas, sive delectatio corporalis nec est beatitudo, nec per se accidens illius.

Annotatio duplex pro littera Articuli.

Littera hujus articuli aliquibus difficilis visa est : quia etsi titulus sit de beatitudine objectiva; in corpore, et in conclusionibus videtur sermo esse de beatitudine formali : et ita existimat Vazq. neque explicat, quomodo resolutio articuli titulo correspondeat. Alii vero dicunt cum Magistro Curiel, D. Thom. hoc loco non tam voluisse excludere a ratione beatitudinis objectivæ delectationem corporalem, quam bonum, de quo est talis delectatio : quod dici potest *beatitudo objectiva.* Id autem præstitit, tum excludendo formalem delectationem a ratione beatitudinis formalis. Tum etiam excludendo prædictum bonum a ratione boni perfecti.

Verum si titulus articuli, et ea, quæ habentur in majori parte corporis, attente legantur : manifeste constabit S. Doctorem loqui per se primo de formali delectatione, et hanc potius, quam ejus objectum voluisse excludere a ratione beatitudinis objectivæ. Excludendo enim prædictam delectationem a ratione beatitudinis formalis, quæ consistit in possessione boni (quam possessionem supponere debet ipsa delectatio, quia delectatio non est, nisi de bono aliquomodo vel in re, vel in memoria, possesso), a fortiori exclusit illam ab ipso bono, quod possidetur, quodque est beatitudo objectiva, et sic intellectus discursus D. Th. legitime probat primam conclusionem responsivam articuli, videlicet, quod beatitudo non consistit in aliqua delectatione. Et quia ex hac doctrina saltem videbatur inferri delectationem consequi per se ad beatitudinem, quia per se consequitur ad bonum possessum, procedit distinguens inter delectationes spirituales, quæ consequuntur bonum perfectum, quod solo intellectu potest apprehendi, et delectationes corporales, quæ consequuntur bonum apprehensum; et de illis statuit in 2 concl. consequi per se ad beatitudinem, quæ consistere debet in bono perfecto; de his vero non esse per se accidentia illius : quia beatitudo nequit consistere in bono illo sensibili, ad quod consequuntur, quodque necessario est bonum particulare, et imperfectum : et hæc est tertia conclusio, sicque intellecta littera hujus articuli nullam habet obscuritatem, nec difficultatem.

Nota etiam, in solutione ad 1 consulto D. Thom. non dixisse delectationem non esse propter aliud : quippe cum omnis actus voluntatis habeat esse propter finem juxta dicta in præced. tractatu disp. 2 dub. 2, sed non appeti propter aliud : quia cum ipsa delectatio sumitur per modum objecti alterius actus, non ponit in numero cum bono de quo est; sed totum illud conjunctum accipitur in vi unius objecti : et dicitur appeti propter se, ut magis explicuimus citata disp. n. 31.

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ?

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum : hoc autem per tria dividitur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animæ : sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est : ergo consistit in bonis animæ.

2. Præterea, illud, cui appetimus aliquod bonum, magis amamus, quam bonum, quod ei appetimus : sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniam : sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit, amat : ergo seipsum amat magis, quam omnia alia bona; sed beatitudo est quod maxime amatur, quod patet ex hoc, quod propter ipsam omnia amantur, et desiderantur : ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis; sed non in bonis corporis : ergo in bonis animæ.

3. Præterea, perfectio est aliquid ejus, quod perficitur; sed beatitudo est quædam perfectio hominis; ergo beatitudo est aliquid hominis, sed non est aliquid corporis, ut ostensum est; ergo beatitudo est aliquid animæ, et ita consistit in bonis animæ.

Sed contra est, quod sicut August. dicit in lib. de Doctrina Christiana, id, in quo constituitur beata vita propter se diligendum est : sed homo non est propter se ipsum diligendus; sed quidquid est in homine est propter Deum diligendum : ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, finis dupliciter dicitur : scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus, seu possessio, vel adeptio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quam appetimus, sicut ultimum finem, impossibile est, quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus; ipsa enim anima in se considerata, est ut in potentia existens : fit enim de potentia sciente, actu sciens et de potentia virtuosa, actu virtuosa : cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est, quod id, quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem

ultimi

ultimi finis; unde impossibile est, quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius. Similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus; bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens boni appetitum, appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis; quodlibet bonum autem inhærens ipsi animæ, est bonum participatum, et per consequens particulatum; ut impossibile est, quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei, quæ appetitur, ut finis ultimus, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ; quia homo per animam beatitudinem consequitur; res ergo ipsa, quæ appetitur, ut finis, est id, in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit : sed ejus rei adeptio vocatur beatitudo : unde dicendum est, quod beatitudo est aliquid animæ, sed in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona, quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed et objectum, quod est extrinsecum : et hoc modo nihil prohibet dicere, id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur, tanquam bonum concupitum; amicus autem amatur tanquam id, cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat se ipsum : unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi, cum de Charitate agetur.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipsa cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens, sed id, in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est.

Conclusio : Beatitudo est aliquid animæ : sed illud, in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.

Observationes pro hoc Articulo.

1. Conclusio hujus articuli manifeste confirmat id, quod supra in proœmio observavimus : videlicet quod cum D. Thom. ait beatitudinem consistere in hoc aut in illo bono, talis locutio non reddit sensum formalem, sed objectivum : et sic intelligenda est non de beatitudinis essentia, sed de ejus objecto. Siquidem hic condistinguit in prædicta conclusione id, quod est beatitudo, ab eo, in quo consistit. Quæ distinctio ponitur etiam in solutione ad 3 et q. seq. art. 1 in fine corporis.

2. Nota etiam, quod prædicta conclusio probatur a D. Thoma duabus rationibus, in quibus, Prima est specialis pro ipsa anima, quæ est in potentia ad ultimiorem perfectionem, et ex hac parte repugnat, ut sit ultimus finis. Potestque hoc intelligi, vel de ipsa substantia animæ, quæ est potentia proxima *ad esse*, et radicalis ad operationem : vel de illa, ut associata suis potentiis operativis. Quo sensu solet intelligi commune illud pronuntiatum desumptum ex Aristot. lib. 3 de Cœlo cap. 3, quod, *Esse est propter operari.* Non enim ipsa substantia, aut ejus *esse* secundum se præcise sumpta, importare possunt habitudinem, vel respectum ad operationem, et finem : quia substantia est res absoluta, et solum intenditur propter *esse.* Secunda vero ratio universalis est pro qualibet re creata : sive sit actus, sive habitus, sive potentia : quia omnia hæc habent bonitatem participatam, et determinatam : et sic non pertingunt ad rationem boni absoluti, et universalis, in quo dumtaxat bono potest appetitus noster satiari. Et propterea artic. sequenti, ut excludat a ratione objecti beatitudinis quamlibet rem creatam, utitur divus Thomas hac eadem ratione, quam ibi magis explicabimus.

3. In solutione ad 2 observa, quod amor beatitudinis, atque adeo et amor ipsius Dei, ut est formalissime objectum beatificans, non est amicitiæ, sed concupiscentiæ : respectu *cujus* quamvis Deus, et beatitudo sit finis *cujus gratia;* finis *cui* est ipse homo, qui sibi ipsi beatitudinem vult. Unde nisi esset alius amor, qui est primarius amor charitatis, per quem homo se, et omnia sua, et etiam beatitudinem in Deum, ut est in se ipso, referret; non diligeretur Deus absolute super omnia, nec ut finis omnino ultimus; tantum in ratione concupiti, prout in disputat. 1 dub. 4 magis explicabimus.

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dion. cap. de divinis nom. quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum : ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris : sed summum hominis bonum est beatitudo; cum ergo Angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est, videtur, quod beatitudo hominis consistat in hoc, quod aliquo modo attingit ad Angelum.

2. Præterea, ultimus finis cujuslibet rei est in suo opere perfecto; unde pars est propter totum, sicut propter finem; sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur major mundus, comparatur ad hominem, qui in 5 Phys. dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum; ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Præterea homo efficitur beatus, quod ejus naturale desiderium quietatur, sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum, quam ipse capere potest; cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur, quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit.

Sed contra est quod August. dicit 19 de Civit. Dei, ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est : de quo dicitur Psal. 143 : Beatus populus, cujus Dominus Deus ejus.

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato : beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum uni-

versale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Psalm. 102 : Qui replet in bonis desiderium tuum, etc. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum Angelicæ naturæ per quamdam similitudinem : non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsam universalem fontem boni : qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum tanquam infinitum, et perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis, non est ipsum totum, sed aliquid aliud : universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo, ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum, sicut in ultimum finem : unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non est minus, quam bonum, cujus est homo capax, ut rei intrinsecæ, et inhærentis : est tamen minus, quam bonum, cujus est capax, ut objecti, quod est infinitum : bonum autem, quod participatur ab Angelo, et a toto universo, est bonum finitum, et contractum.

Conclusio : Impossibile est, beatitudinem esse in aliquo bono creato.

Exponitur ratio Articuli : et quæ obstent contra illam diluuntur.

1. Quamvis bona omnia creata ad septem capita recensita sufficienter reduci possint, instituit nihilominus D. Thom. hunc articulum, ubi generaliter de quolibet bono creato in communi id ipsum, quod in præcedentibus de particularibus inquirit. Tum ne aliquod genus boni putaretur ab eo prætermissum. Tum etiam, ut exclusis omnibus creaturis ab objecto nostræ beatitudinis, ostenderet in solo Deo summo, et universali bono posse, et debere collocari.

Difficultas. Circa rationem vero, qua utitur ad id suadendum, occurrit difficultas, quam tangit hoc loco Cajetanus. Nam cum dicitur objectum voluntatis esse bonum universale : vel intelligitur de universalitate in essendo (quo pacto solus Deus dici potest bonum universale) vel de universalitate in prædicando ? Non primum : alias voluntas nostra nihil posset amare (saltem tanquam objectum formale) præter Deum : cum nulla potentia extra suum objectum egrediatur. Neque etiam secundum dici potest. Tum, quia universale in prædicando abstrahit ab existentia, et est quid potentiale : id vero, quod est objectum voluntatis debet esse actuale, et existens : fundatur enim bonitas, et appetibilitas cujuslibet rei super ejus existentia, de quo multa diximus tom. 2 tract. de volunt. Dei disp. 5 dub. 1. Tum etiam, quia objectum voluntatis debet esse in ipsis rebus : potentia enim appetitiva fertur ad res secundum quod sunt in se ipsis : at vero universale in prædicando solum existit in intellectu. Tum denique, quia si D. Thom. loqueretur de universali in prædicando, non concluderet Deum posse satiare voluntatis appetitum : nam hoc modo Deus non est bonum universale.

Respondetur neutro modo sumi hic bonum universale, sed pro bono absolute sumpto absque aliqua determinatione, aut limitatione : quo pacto claudit omnem boni rationem, abstrahit a quocumque subjecto illud determinante, vel limitante : non quidem abstractione potentiali, quæ est propria universalis in prædicando, sed abstractione formali, et præcisiva, secundum quam formæ dicuntur abstrahi a subjectis, in quibus recipiuntur. Unde prædictum bonum potius dici debet universale in informando : quia indifferenter potest diversa subjecta afficere, et est veluti forma constitutiva cujuscumque boni. Et quamvis, ut possit movere voluntatem, debeat connotare individuationem, et existentiam, non tamen determinate hanc, vel illam; unam, aut plures. Potest etiam dici hujusmodi bonum universale *in objiciendo*, vel *in esse objecti* : quia quidquid terminat actum voluntatis, terminat ratione illius, et secundum id, quod de illo participat. Ex quo fit, quod si sit aliqua res, in qua prædictum bonum absque determinatione, et limitatione reperiatur, illa poterit satiare voluntatis appetitum, qui se extendit ad totum ambitum ipsius boni; sin minus semper relinquet illum insatiatum. Solus autem Deus, qui est bonitas per essentiam est bonum absque limitatione : creaturæ vero omnes habent esse bonæ per participationem, et modo limitato : unde solus ille sufficiens est prædictum appetitum complere, et quietare. Et in hoc consistit efficacia rationis Ang. Doct. Solutio.

1 objectio. 2. Nec refert, si objicias bonum universale, quod est voluntatis objectum, prout a nobis explicatum est, latius patere, quam bonum divinum : extenditur enim etiam ad creaturas : ergo bonum divinum se solo nequit satiare appetitum voluntatis, si semel talis appetitus habet pro termino prædictum bonum universale. — Confirmatur, quoniam bonum divinum tantum est objectum partiale, et inadæquatum nostræ voluntatis : ergo non adæquat bonum universale, quod est objectum ejus totale, et adæquatum. Confirmatur.

Diluitur. Respondetur enim bonum divinum virtualiter, et eminenter adæquare, et continere bonum universale, quod est voluntatis objectum :

objectum : quia quamvis hujusmodi bonum extendat se etiam ad creaturas : nihil tamen bonitatis in eis reperitur, quod in Deo eminentiori modo non sit. Ad satiandum autem voluntatis appetitum satis est, vel esse bonum universale formaliter, quod nulli determinato individuo potest competere, sed solum bonitati illi præcisæ, et abstractæ : vel esse hujusmodi bonum eminenter, quod convenit soli boni increato : in quo quidquid bonitatis, et perfectionis excogitabile est, eminentissime præhabetur.

iluitur confirmat. Per quod patet ad confirmationem : nam bonum divinum quamvis formaliter, et extensive (ut sic dicamus) non adæquet objectum voluntatis, adæquat tamen virtualiter, et intensive propter prædictam eminentialem continentiam : ratione cujus non minorem perfectionem, et satietatem tribuit se solo voluntati nostræ, quam simul cum omnibus bonis creatis. Unde quoad hoc creaturæ non ponunt in numero cum Deo.

Objectio. Objicies secundo falsum esse, quod nostra voluntas non possit satiari in aliquo bono. Cum enim ejus appetitus, et capacitas sit aliquid finitum, non est cur nequeat bono similiter finito satiari. — Adde, quod si Deus non tribuat voluntati majorem concursum, quam ad appetendum bonum creatum, necesse erit, quod satietur tali bono, et quod nihil amplius quærat.

Respondetur, quod licet appetitus, et capacitas nostræ voluntatis ex parte subjecti, et in esse rei sit aliquid finitum ; ex parte termini, et objecti habet infinitatem syncategorematicam : ut de intellectu docet D. Th. 1 cont. Gent. c. 43 rat. 7 et lib. 3 c. 50 ratione 4. Nam propter immaterialitatem harum potentiarum habent quamdam illimitationem, et proportionem ad verum, et bonum infinitum : et ideo in nullo finito capacitas illarum expletur. Enervatur.

Ad id, quod additur, dicendum est capacitatem voluntatis in illo casu non satiari positive, sed ad summum negative : quatenus ex defectu prædicti concursus, nihil amplius appeteret. Quamvis etiam absolute dici possit, tunc prædictam capacitatem non satiari : quia ad satietatem non sufficit non plus appetere, quasi ab extrinseco, et ex defectu concursus divini ; alias voluntas, cui nullus tribueretur concursus, absque ullo bono diceretur satiata. Requiritur ergo, quod ipsum *non plus appetere* proveniat ab intrinseco : ex eo nimirum, quod voluntas habeat tantum boni, quantum secundum se posito sufficienti concursu ex parte Dei, est capax habere. Hoc autem modo repugnat voluntatem bono creato satiari.

Circa paritatem, quam inter objectum voluntatis, et objectum intellectus quoad universalitatem D. Thom. in hoc art. constituit, videndus est Cajet.

QUÆSTIO III

Quid sit Beatitudo?

Deinde considerandum est quid sit beatitudo, et quæ requirantur ad ipsam. Circa primum quæruntur octo.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo sit aliquid increatum?

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boet. 3 de Consol. esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum : sed esse summum bonum convenit Deo : cum ergo non sint plura summa bona, videtur, quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. Præterea, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas, tanquam in finem, tendit : sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum, quo solo fruendum est, ut Aug. dicit : ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed contra : nullum factum est increatum : sed beatitudo hominis est aliquid factum : quia secundum Aug. 1 de doctr. Christ. illis rebus fruendum est, quæ nos beatos faciunt ; ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res, quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus rei, quæ desideratur sicut si dicatur quod possessio pecuniæ est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens, quod nihil est aliud, quam adeptio, vel fruitio finis ultimi : ultimus autem

finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur, quantum ad causam, vel objectum, sic est aliquid increatum. Si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est beatitudo per essentiam suam. Non enim per adeptionem, aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boet. per participationem : sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum : quia est adeptio, vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo dicitur ultimus finis per modum, quo adeptio finis dicitur finis.

Prima conclusio : Si beatitudo hominis consideretur quantum ad causam, vel objectum, est aliquid increatum.

Secunda conclusio : Beatitudo quantum ad suam essentiam est aliquid creatum.

Prima ex his conclusionibus supponitur ex tota doctrina quæstionis præcedentis. Secunda examinanda est dubio 1 disputationis. Ubi etiam explicabimus an absolute loquendo, concedi possit beatitudinem nostram esse aliquod increatum.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo sit operatio?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apost. Rom. 6 : Habetis fructum vestrum in sanctificatione, finem vero vitam æternam : sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium : ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Præterea, Boet. dicit in 3 de Consol. quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus : sed status non nominat operationem : ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea, beatitudo significat aliquid in bono existens, cum sit ultima perfectio hominis : sed operatio non significat, ut aliquid existens in operante, sed magis, ut ab ipso procedens : ergo beatitudo non est operatio.

4. Præterea, beatitudo permanet in beato : operatio autem non permanet, sed transit : ergo beatitudo non est operatio.

5. Præterea, unius hominis est una beatitudo : operationes autem sunt multæ : ergo beatitudo non est operatio.

6. Præterea, beatitudo inest beato absque interruptione : sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete; ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 1 Ethic. quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

Respondeo dicendum, quod secundum, quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere, quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio : unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu : nam potentia sine actu imperfecta est; oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a Philosoph. nominatur in 2 de anima; nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans; et inde est, quod in aliis rebus res unaquæque dicitur esse propter suam operationem, ut dicitur in 2 de cœlo. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Ad primum ergo dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis; et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim, quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitæ in actum reducitur; et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam; et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis. Quod patet per hoc, quod dicitur Joan. 17 : Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, et unum.

Ad secundum dicendum, quod Boet. diffiniendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio, quod sit bonum commune perfectum; et hoc significatur, cum dixit, quod est status omnium bonorum aggregatione perfectus; per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Arist. expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in hujusmodi statu : quia per operationem quamdam. Et ideo in 1 Ethicor. ipse etiam ostendit, quod beatitudo est bonum perfectum.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in 9 Metaph. duplex est actio : una, quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere, et secare; et talis operatio non posset esse beatitudo; nam talis operatio non est actio, et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, et velle, et hujusmodi actio est perfectio, et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertinere possunt : secundum hoc necesse est, quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam, quia ipsum esse ejus, est operatio ejus : quia non fruitur alio, sed se ipso. In Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato; et hæc operatio est in eis unica, et sempiterna. In hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur Deo : sed hæc operatio nec continua potest esse, et per consequens, nec unica est : quia operatio intercisione multiplicatur : et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philos. in 1 Ethicor. ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam post multa concludens. Beatos autem dicimus ut homines : sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus sicut Angeli in cœlo; sicut dicitur Matt. 22. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio; quia una, et continua, et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur; sed in præsenti vita quantum deficimus ab unitate, et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione; est tamen aliqua participatio beatitudinis; et quanto operatio potest esse magis continua, et una, tanto plus habet rationem beatitudinis : et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, idest, circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam, semper potest operari. Et quia etiam ipsam cessationem, puta somnii, vel occupationis alicujus naturalis ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse. Et per hoc patet solutio ad quintum, et ad sextum.

Conclusio : Est affirmativa, quæ inferius dubio 2 examinabitur.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum?

Ad tertium, sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus : nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva, sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva : quia non possumus intelligere sine phantasmate, ut dicitur in 3 de Anima : ergo

ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea, Boet dicit in 3 de consol. quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus; sed quædam bona sunt sensitiva : quæ attingimus per sensus operationem : ergo videtur, quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea Beatitudo est bonum perfectum : ut probatur in 1 Ethic. quod non esset nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas; sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur : ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed contra. In operatione sensitiva communicant nobis bruta animalia; non autem in beatitudine : ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter. Uno modo essentialiter, alio modo antecedenter, tertio modo consequenter : essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem : nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est : cui homo conjungi non potest per sensus operationem. Similiter etiam, quia sicut ostensum est, in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus : possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter, et consequenter : antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest : nam operatio intellectus præexigit operationem sensus. Consequenter autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cœlo : quia post resurrectionem ex ipsa beatitudine animæ, ut Aug. dicit in Epistola ad Dioscorum, fiet quædam refluentia in corpus, et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur, ut infra magis patebit, cum de resurrectione agetur. Non autem tunc operatio, qua mens humana Deo conjungitur, a sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat, quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni : non quod indigeat singulis particularibus bonis, sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ.

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori; in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

Prima conclusio : Operatio sensus non potest pertinere essentialiter ad beatitudinem.

Secunda conclusio : Ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest, necessaria est antecedenter operatio sensus.

Tertia conclusio : Ad beatitudinem perfectam, quæ expectatur in cœlo consequetur post corporis resurrectionem perfecta sensum operatio.

Primam ex istis conclusionibus convincunt evidenter rationes, quas adducit Ang. Doct. in corp. articuli, et 3 contra Gent. c. 3. De secunda dicemus disp. ultima, et de tertia disp. 5 dub. 3.

ARTICULUS IV.

Utrum si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus, an voluntatis?

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim August. 19 de Civitate Dei, quod beatitudo hominis in pace consistit. Unde in Psal. 147 : Qui posuit fines tuos pacem : sed pax ad voluntatem pertinet : ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum : sed bonum est objectum voluntatis : ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Præterea, primo moventi respondet ultimus finis : sicut ultimus finis totius exercitus est victoria, quæ est finis ducis, qui omnes movet : sed primum movens ad operandum est voluntas : quia movet alias vires, ut infra dicetur : ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet, quod sit nobilissima operatio hominis : sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apost. ad Cor. 13 : ergo videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Præterea, Aug. dicit in 13 de Trinit. quod beatus est, qui habet omnia quæ vult, et nihil vult male; et post pauca subdit : Et appropinquat beato, qui bene vult quodcumque vult : bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem : ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed contra est, quod Dominus dicit Joan. 17 : Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum unum : vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est : ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est, duo requiruntur. Unum, quod est esse beatitudinis : aliud, quod est, quasi per se accidens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo, quod quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis, quod beatitudo est consecutio finis ultimi : consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas autem fertur in finem, et absentem, cum ipsum desiderat : et præsentem; cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis, non est consecutio finis, sed est motus ad finem, delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est præsens; non autem e converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso : oportet ergo aliquid aliud esse, quam actum voluntatis, per quod sit finis ipse præsens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles : si enim consequi pecuniam, esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere, sed a principio quidem est absens ei : consequitur autem ipsam, per hoc, quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi, et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur, et circa intelligibilem finem contingit : nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc, quod fit præsens nobis per actum intellectus, et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod August. dicit 10 Confess. quod beatitudo est gaudium de veritate : quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter, et consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, in quantum jam sunt remota omnia perturbantia, et impedientia ab ultimo fine : consequenter vero in quantum jam homo adepto fine ultimo, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad secundum dicendum, quod primum objectum voluntatis non est actus ejus, sicut nec primum objectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso, quod beatitudo pertinet ad voluntatem tanquam primum objectum ejus, sequitur, quod non pertineat ad ipsam tanquam ad actus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus, quam voluntas : tamen motus ad finem incipit in voluntate : et ideo voluntati debetur id, quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quod delectatio præeminet cognitione in movendo, sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo : non enim diligitur, nisi cognitum, ut dicit August. in 10 de Trinit. et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum, quod ille, qui habet omnia, quæ vult, ex hoc est beatus, quod habet ea, quæ vult, quod quidem est per aliud, quam per actum voluntatis : sed nihil mali velle requiritur ad beatitudinem, sicut quædam debita dispositio ad ipsam : voluntas autem bona ponitur in numero bonorum, quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa : sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

Prima conclusio : Quantum ad id, quod est essentialis beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis.

Secunda conclusio : Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit : sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens.

DISPUTATIO I.

De Beatitudine formali quantum ad ejus essentiam.

1. Præmissis absque disputatione, quæ pertinere diximus ad Beatitudinem objectivam, accedimus ad formalem, de qua præcipua cura est in hoc tract. Occurritque primo loco examinanda ejus essentia, supponendo existentiam, vel possibilitatem ex dictis. Tum in præc. tract. ubi ostensum fuit dandum esse aliquem finem ultimum humanæ vitæ, in cujus assecutione prædicta beatitudo consistere debet. Tum etiam in tract. de visione Dei, disp. 1 dub. 1 ubi de possibilitate divinæ visionis fuse egimus : quæ quidem visio, ut inferius apparebit, est essentialiter ipsa beatitudo.

Divisio Beatitudinis. Ne vero defectu distinctionis minus clare procedamus, animadvertendum est, beatitudinem dividi primo in beatitudinem naturalem, ad quam homo ex sua natura ordinatur, et quæ ipsius naturæ viribus haberi posset (sive talis beatitudo de facto existat, sive non : de quo agemus disp. ultima), et in beatitudinem supernaturalem, ad quam est elevatus, et ordinatus per gratiam, quamque non nisi ejusdem gratiæ auxiliis potest adipisci. Deinde utraque beatitudo bipartiri debet in beatitudinem hujus vitæ (quæ solum secundum quid, et imperfecte habere potest rationem, et nomen *beatitudinis*) et in beatitudinem vitæ futuræ. Et quidem naturalis si ponatur a supernaturali separata, ibi etiam erit imperfecta, et satis diminuta. Supernaturalis vero illius status est beatitudo perfectissima, quæ plene, et adæquate reddit bonum, perfectum, et beatum. Et ideo simpliciter loquendo, hæc sola meretur nomen *beatitudinis*, et ea intelligitur in hoc tractatu quoties nomen *beatitudo* absolute, et sine addito profertur : ejusque natura est, quam modo investigamus.

2. Secundo animadvertendum est, quod nomen *beatitudinis* solet sumi dupliciter. Vel pro statu beatifico ; secundum quod importat aggregatum ex omnibus perfectionibus, quæ ad ejus integritatem, et complementum requiruntur. Quo sensu intelligunt plures diffinitionem traditam a Boëtio lib. 3 de consol. prosa 2, scilicet, quod beatitudo est *status bonorum omnium aggregatione perfectus*. Vel pro forma illa, seu operatione, per quam homo in tali statu primario constituitur, quæque est radix cæterarum perfectionum ejusdem status. Et hoc secundo modo, non vero primo sumimus hic nomen *beatitudinis :* prædictum enim aggregatum cum non sit aliquid per se unum, neque habet determinatam essentiam, nec potest in particulari diffiniri. Hanc autem formam constitutivam essentiæ beatitudinis conveniunt omnes Theologi, debere esse adeptionem, ac assecutionem summi boni, et ultimi finis : diversificantur vero non modicum in explicando quid sit in particulari prædicta adeptio, et assecutio.

DUBIUM I.

Utrum Beatitudo formalis sit ipsa divina essentia, ut unita per illapsum cum Anima Beati?

Cum possessio, et assecutio summi boni, in qua beatitudinem formalem consistere dicimus, unionem quamdam importet, juxta diversos modos unionis possibiles, vel excogitabiles inter Deum, et rationalem creaturam diversi circa illam opinati sunt : et ideo, ut resolutio hujus dubii, in quo agitur de unione per illapsum, quæ est prima, et fundamentum cæterarum, melius constet, oportet, quid nomine *illapsus* intelligatur, et quasdam alias uniones succincte explicare.

§ I.

Illapsus Dei in Anima, et aliæ uniones explicantur.

3. Sciendum ergo est, nomen *illapsus* apud Theologos importare ingressum unius substantiæ intra terminos alterius, et quemdam quasi descensum ad intima usque illius. Debetque proinde res, quæ *illabi* dicitur, Nom. illapsus.

dicitur, esse aliquo modo superior : sicut aqua non illabitur, nec diffunditur, nisi ex loco eminentiori. Unde cum duo corpora penetrantur etiamsi unum intra aliud sit, non est proprie illapsus : quia neutrum se habet, ut superius. Substantiæ autem spirituales tunc in aliquid illabi dicuntur, quando intra terminos ejus immediate operantur : quia prædictis substantiis non aliter convenit esse in loco, nisi ratione operationis : ut in tract. de Angelis disp. 2 late diximus. Et ideo unio per illapsum non est aliud, nisi unio per operationem immediatam intra terminos rei : sicut agens unitur passo quando immediate immediatione suppositi, agit intra terminos illius.

Illatio. Ex quo fit, quod in res pure spirituales, sicut est anima nostra, intellectus, et voluntas, nulla creatura quantumcumque superior potest illabi : quia nulla operari potest immediate intra terminos earum, ut citato loco dub. 10 ostendimus. Et ideo dicunt communiter S. Patres, et Theologi, quod *menti illabi* proprium est solius Dei, qui mentem ipsam in *esse* produxit, et conservat : ut videre est apud Aug. lib. de Ecclesiast. dogmat. c. 81. At vero in corpora illabuntur sæpe Angeli, et dæmones, dum in eis immediate operantur. Quamvis nec iste illapsus dicendus est omnino proprius : quia non intrant terminos essentiæ rei, qui Deo reservantur : sed solius quantitatis. Quæ omnia explicat D.Thom. Ang. Doc. in 2 dist. 8 art. 5 ad 3 ubi sic ait : *Dicendum, quod esse intra aliquid est esse intra terminos ejus : corpus enim habet terminos duplicis rationis, scilicet quantitatis, et essentiæ : et ideo Angelus operans intra terminos corporalis quantitatis, corpori illabitur : non autem ita quod sit intra terminos essentiæ suæ, nec sicut pars, nec sicut virtus dans esse : quia esse est per creationem a Deo. Substantia autem spiritualis non habet terminos quantitatis, sed tantum essentiæ : et ideo in ipsam non intrat, nisi ille, qui dat esse, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiæ operationem.*

Infertur 2. 4. Fit deinde hujusmodi unionem, seu assistentiam Dei per illapsum omnino eamdem esse cum illa, qua dicitur assistere omnibus rebus *per essentiam*, ratione suæ immensitatis. Nam ut disp. cit. n. 70 probavimus Deum esse in rebus per essentiam, quod convenit ei ratione immensitatis, idem est formalissime, ac esse per operationem : eo quod in Deo essentia, et operatio non distinguantur, ubicumque operatur est præsens ejus essentia : et quia divina operatio pertingit ad intima rerum, dans, et conservans omnium *esse*, et entitatem, etiam divina essentia omnibus immediate, et intime assistit : cum igitur esse per illapsum non sit aliud, quam esse per immediatam operationem pertingentem usque ad intima rei, et transcendentem ejus terminos, ut ex D. Thoma vidimus, plane fit hæc omnia pro eodem omnino sumi : neque esse aliquo modo diversas *præsentiam Dei per illapsum, per essentiam, per immensitatem, et per operationem*. Videatur Ang. Doct. 1 D.Thom. par. q. 8 art. 1 et 3 et lect. 4 in 13 caput Joan. ad illum locum : *Post buccellam introivit in eum Satanas*. Cujus verba alibi adduximus, et ex illis veritas hujus doctrinæ manifeste constabit.

Solet autem distingui duplex illapsus Dei in animam : alius immediatus, et alius, qui fit mediante aliquo effectu in eo producto. Quæ distinctio, si illapsus immediatus intelligatur, quasi Deus per suam essentiam immediate assistat animæ, absque eo, quod ibi operetur, aut præciso ordine ad operationem, nullatenus sustinenda est : quia, ut modo dicebamus, et citato loco de Angelis ostendimus : secluso ordine ad operationem, non est intelligibilis aliquis illapsus Dei in rebus. Si vero ita intelligatur, quod inter Deum, ut operantem in anima, et ipsam animam, ut effectum ejus nullus alius effectus mediet, potest admitti. Tuncque illapsus *mediatus* dicetur, per quem Deus est in anima, non jam, ut conservans ipsam substantiam animæ, sed ut producens, vel conservans aliquem effectum in ea receptum : qualis esset gratia sanctificans : non enim ex vi solius influxus in talem effectum, diceretur Deus immediate illapsus animæ, sed solum illi effectui, nisi alias in ipsam animæ substantiam immediate influeret.

5. Ultra unionem per illapsum unitur Aliæ Deus rationali creaturæ in ratione objecti uniones. intellectus, et voluntatis : quod fit mediante operatione, quia ipsa creatura Deum, ut objectum attingit. Et quidem in hac vita, ubi Deus non apparet per suam essentiam, sed per speculum, et in ænigmate, talis unio (saltem prout pertinet ad intellectum) semper est imperfecta : in Patria vero erit perfecta, et consummata, quia videbimus eum sicuti est. Ad

hoc quoque genus unionis pertinet ea, qua Deus est in justis per gratiam : quia esse hoc modo in illis, est esse sicut cognitum in agnoscente, et sicut amatum in amante, ut docet D. Thom. 1 par. q. 8 art. 3 ad 4 et in 1 ad Annibald. distinct. 14 art. 4 de qua unione aliqua diximus in tract. de Trinit. disp. 19, agentes de missione invisibili divinarum personarum dub. 4 et ultimo. Dicitur autem Deum esse in justis, sicut amatum in amante : non quia ab eis semper actu ametur, sed quia semper illis assistit diligibilis, et amabilis : sicut semper in eis datur principium diligendi ipsum Deum, et amandi. Sed de hoc latius Deo dante alibi dicemus.

Supra has est unio hypostatica, in quo ipsa divina persona immediate unitur cum natura creata, sicut minus cum re terminabili, et hæc inter possibiles, est omnium perfectissima unio : quia est ad constituendum unum per se suppositum. De qua agitur 2 par. in materia de Incarnat. — Quidam autem imaginantur esse possibilem quamdam aliam unionem aliquorum attributorum Dei cum intellectu, et voluntate creata : vel per modum actus primi constituendo prædictas potentias proxime potentes ad agendum : ut si intellectus divinus uniretur creato in ratione luminis gloriæ ad eliciendam visionem beatam : aut voluntas divina voluntati creatæ ad eliciendum amorem charitatis. Vel per modum actus secundi, ut si ipsa actualis visio, qua Deus seipsum videt, communicaretur intellectui creato ad videndum Deum per illam : aut actualis amor, quo se diligit, voluntati creatæ, ad ipsum amandum. Nec videtur possibilis, aut imaginabilis alia unio Dei ad creaturam.

6. His explicatis, ut a certioribus incipiamus : quod attinet ad unionem hypostaticam, nullus Theologus dixit consistere in ea beatitudinem : quia talis unio de facto solum existit in Christo Domino; unio autem, in qua consistit beatitudo communis est omnibus Beatis. Si autem loquamur de possibili potest fieri etiam ad creaturas non rationales : sicut in triduo mortis Christi permansit in ejus sacrosancto cadavere. Et ex hoc ipso ostenditur non consistere in illa beatitudinem : quia creaturæ irrationales capaces non sunt beatificandi, ac proinde unionis, in qua beatitudo consistit. Circa illam vero unionem ab aliquibus imaginatam, quam ultimo loco explicuimus, non est etiam cur hic immoremur : ostendimus enim in tract. de visione Dei disp. 4 dub. 5 prædictam unionem esse prorsus impossibilem : eo quod ponat in Deo imperfectionem formæ naturalis, et subordinationem ad potentiam creatam, de quo iterum redibit sermo 2, 2' in tract. de Charit. et 3 p. q. 9 in tract. de scientia Christi. Similiter nec in unione, quæ est per gratiam (saltem nisi aliquid addatur) aliquis posuit beatitudinem : quia etiam talis unio reperitur in nondum beatis. Superest igitur duplex alia unio : videlicet in ratione objecti, et per modum illapsus : et de hac agendum est in hoc dubio, de illa vero in subsequentibus.

§ II.

Deciditur dubium ex communi Theologorum placito.

7. Dicendum ergo est, Beatitudinem formalem nullatenus consistere in unione Dei per illapsum cum anima beati, ac proinde neque esse divinam essentiam, ut ei intime illapsam. Hæc conclusio communis est inter Theologos tam antiquos, quam juniores, uno excepto (si verum est oppositnm tenuisse, de quo infra) Henrico Gandavensi, contra quem agunt Scot., Dur., Capreol., Deza, Sotus, et alii scholastici in 3 dist. 49 ; Medina, Alvar., Curiel, Lorca, Vasq., Montes. et fere omnes expositores D. Thom. cum ipso Ang. Doct. in hoc loco. Ex quibus aliqui existimant diffinitam esse a Benedicto XII in quadam extravaganti, quæ refertur a Castro verbo *Beatitudo* hæresi 6 ubi dicit Pontifex : *Animas esse beatas visione, ac fruitione divinæ essentiæ.* Et quamvis fere omnia, quæ in sequentibus dicemus, ostendentes beatitudinem esse operationem elicitam ab ipso beato, et in intellectu ejus receptam, evidenter prædictam assertionem convincant, militant etiam pro ea speciales rationes. Assertio communis.

Prima, et principalis est, quam D. Thom. tangit artic. 1 hujus quæst. quæ potest reduci ad hanc formam. In illa unione consistit beatitudo, per quam Deus habetur, et possidetur a beato tanquam bonum ipsius ; sed non est hujusmodi unio per illapsum ; ergo, etc. Minor probatur : quoniam Deum illabi in animam, 1 ratio

nihil

nihil aliud est, nisi operari in ea conservando, et quasi manutenendo ejus *esse*, ne abeat in nihilum, ut num. 4 vidimus : sed in hoc potius Deus continet et possidet animam, quam ab illa possideatur, et habeatur, ut ex se liquet : ergo, etc.

Confirmatur. Confirmatur : id, quod est beatitudo formalis habet se ut forma efficiens, et informans beatum, illumque intrinsece denominans : divina autem essentia, ut illapsa, nequit se habere tanquam formalis : alias veniret in compositionem cum creatura, recipereturque in ea tanquam in subjecto : sed tantum se habet ut agens, et efficiens juxta dicta num. citato ; ergo in illa quantumvis intime illapsa, non potest consistere prædicta beatitudo.

Ratio 2. 8. Secunda ratio desumitur ex eodem D. Thoma q. præced. art. 4 quæ sic potest efformari. Beatitudo habet rationem finis, et hoc modo ad beatum comparatur : sed divina essentia, ut illapsa, non se habet ut finis ; sed magis ut principium : ergo in ea non consistit beatitudo. Major constat : omnes enim nomine *beatitudinis* ultimum finem hominis intelligimus. Minor autem videtur perspicua ; quoniam uniri Deo per illapsum, nihil aliud est, quam uniri in ratione agentis intra terminos essentiæ rei, atque adeo per modum activi principii.

Confirmatur. Confirmatur : nam uniri in ratione finis est uniri formaliter in ratione objecti : finis enim non unitur, neque finalizat, nisi ut cognitus, et attactus per aliquam operationem : et ideo ea solum respiciunt finem formaliter, quæ habent intellectum, et voluntatem, ut in præced. tract. disp. 2 dub. 7 diximus : atqui unio per illapsum non est in ratione objecti, sed in ratione agentis, et principii, ut dictum est : ergo, etc.

Ratio 3. 9. Tertia ratio est (desumpta similiter ex D. Thoma 3 cont. Gent. cap. 26) quia unio Dei per illapsum est communis omnibus rebus, sicut modus existendi per essentiam ratione immensitatis : unio autem, in qua consistit beatitudo, debet esse propria solius rationalis creaturæ : nam hæc dumtaxat capax est beatificandi : ergo non consistit in unione per illapsum.

Nec refert, si occurras ex doctr. Henrici omnes hujusmodi rationes procedere de illapsu communi, et universalissimo, quam Deus habet in omnibus rebus, secundum quod est illarum principium : non autem de quodam speciali illapsu, per quem divina essentia intime penetrat animam, et illam quodammodo deificat, et in se transformat. Quemadmodum in ferro candenti taliter ignis penetrat materiam illam, ut tota ignita appareat, et quasi in ignem conversa, etiamsi formam substantialem ferri non amittat. Talis autem est illapsus beatificus, in quo anima beata etiamsi in propria specie, et substantia permaneat, ita deificatur, divinitateque ipsa afficitur, ut nihil in ea appareat nisi divina forma, et divinæ dispositiones, ut loquitur Henric.

Præcluditur. 10. Non itaque hoc refert : quoniam hic particularis illapsus, ut ab isto auctore describitur, vel est impossibilis, et pure imaginarius : vel non est immediatus illapsus divinæ essentiæ, ac proinde nec ad præsens conducit. Hoc autem sic ostendetur : nam seclusa unione hypostatica, et illa, quæ est in ratione objecti, impossibile est aliter Deum uniri cum creatura, quam per modum principii efficientis. Etenim prædicta unio fieri debet in aliquo genere causæ, ita quod Deus se habeat, ut causa, et creatura, ut effectus, causalitas vero sit ipsa unio, vel eam fundet : aut ergo in genere causæ finalis ; et hæc unio coincidit cum unione per modum objecti : quia finis, ut finis non unitur, nisi tanquam objectum movens, et alliciens, ut in confirmatione 2 rationis dicebamus : neque ejus causalitas exercetur immediate in substantia animæ, sed in potentiis : estque omnino idem ac actus ipsarum potentiarum, ut alibi diximus, ac proinde aliquid creatum. Et ob eamdem rationem non fiet prædicta unio in genere causæ formalis extrinsecæ : quia causa formalis extrinseca est fere eadem cum causa objectiva, ejusque unio, et causalitas est in ordine ad potentias, et actus, seu habitudine, mediis quibus objecta, et termini respiciuntur : neque potest substantiam ipsam immediate afficere. Superest causa materialis, et formalis intrinseca. Et quidem de priori non potest verti in dubium, quin Deo repugnet sic uniri, propter imperfectiones, quæ sunt de ratione materiæ. Quas etiam, aut similes imperfectiones includi in causa formali intrinseca ostendimus in tract. de visione Dei disp. cit. dub. 5 ; forma enim intrinseca venit in compositionem cum materia, et est aliquid incompletum, et pars compositi ex utraque coalescentis, quæ omnia nequeunt ab imperfectionibus absolvi : videantur

quæ ibi diximus. Relinquitur ergo, quod si Deus immediate substantiæ animæ unitur sicut fit per illapsum, talis unio ad solum genus causæ efficientis pertineat, sitque unio agentis ad passum : ac proinde, quod Deus in tali unione tantum se habeat, ut principium continens, et conservans substantiam rei; non autem, ut finis possessus, multoque minus, ut actuans, et informans.

Exemplum imaginarium. 11. Exemplum vero ferri candentis, si applicetur immediate divinæ essentiæ, est pure imaginarium : Quia purissima illa substantia est omnino impermixtibilis, et immutabilis, atque adeo incapax, ut aliquid ab ea immutetur, aut informetur : tantumque potest per se ipsam uniri, vel in ratione speciei intelligibilis cum intellectu : ubi imperfectiones formæ naturalis secluduntur, juxta ea, quæ diximus de visione Dei, disp. 2; vel in ratione subsistentiæ, quæ est uniri per modum termini : qualis est unio hypostatica.

Quo pacto teneat. Diximus, *si immediate applicetur divinæ essentiæ*. Quia non negamus animam per gratiam quadam ratione deificari, et divinizari, transformarique quodammodo in Deum. Sed hic effectus non præbetur immediate a divina essentia sicut a forma, sed ab ipsa gratia, quæ est ejus participatio : et reddit nos Deo affines divinæque naturæ consortes. — Adde, quod sicut in prædicto exemplo, quod immediate afficit substantiam ferri, non est ipsa substantia ignis, sed calor, et candor ab igne producti, quæ sunt ignis quædam participationes : ita (ut exemplum sit ad rem) quod immediate afficit substantiam animæ, non debet esse divina substantia, et essentia, sed quid ab ea productum, et ejus participatio, cujusmodi est gratia sanctificans.

Evasio alia. Nec refert, si secundo dicas, ex hac doctrina solum haberi beatitudinem non consistere in illapsu Dei immediato : secus in illapsu mediato, per quem medio aliquo effectu producto in ipsa substantia animæ, qualis erit gratia Patriæ consummata, Deus, antecedenter ad unionem cum potentiis tali substantia uniatur.

Refellitur. 12. Nam contra est primo, quod adhuc gratis hoc admisso, non habetur id, quod in hoc dubio excludere intendimus; scilicet beatitudinem formalem consistere immediate in divina essentia ut illapsa; sed ad summum habetur consistere in illo effectu, medio quo dicitur *illabi*. De quo effectu, an sit operatio, vel habitus, et an in substantia animæ, vel in potentiis recipiatur, dub. seq. constabit. — Diximus *gratis hoc admisso*, etc., quia re vera non est concedendum, beatitudinem consistere proprie, et formaliter loquendo in aliquo Dei illapsu, sive mediato, sive immediato. Et ratio est, quam tradidimus, quia in quolibet illapsu proprie dicto Deus, ut illapsus solum consideratur, ut exercens rationem principii, et sub hac ratione terminat habitudinem rei, in quam dicitur *illabi :* tantumque est discrimen, quod in illapsu immediato consideratur, ut principium solius substantiæ, et ut immediate in eam influens, in illapsu vero mediato consideratur, ut principium alterius effectus, quem in tali substantia conservat, vel producit : constat autem beatitudinem non consistere in habitudine ad Deum, tanquam ad principium cujuscumque effectus, sed tanquam ad objectum, vel finem, ut n. 8 diximus. Quod adeo verum est, ut licet effectus, medio quo fieret illapsus, esset illemet in quo vera sententia constituit beatitudinem, adhuc non est concedendum, consistere in tali illapsu formaliter loquendo. Nam adhuc respectu illius effectus Deus, ut illapsus tantum se haberet, ut principium : et ideo quod talis effectus esset beatitudo, non haberet ex isto capite, sed quia aliunde attingeret etiam Deum, ut objectum, et finem; ad quam habitudinem habitudo propria illapsus haberet se præsuppositive, et quasi de materiali. Et propterea quamvis Deus de facto illabatur in intellectum beati producendo in illo visionem beatificam, in qua beatitudinem consistere dicemus, non tamen consistit in ea, qua ratione est terminus prædicti illapsus, respicitque Deum ut principium, sed quatenus est attingentia ipsius Dei, ut objecti, et finis. Et quamvis hæc attingentia non esset nisi præsupposito prædicto illapsu; alia tamen habitudo est, et aliter Deum respicit prædicta attingentia, ab habitudine illapsus.

Alia etiam ratione solet probari ab aliquibus nostra conclusio : ex eo nimirum, quod in Patria non datur aliquis novus illapsus Dei in substantiam animæ, præter illum, qui datur in via media gratia justificante : in quo illapsu, prout in via, perspicuum est non consistere beatitudinem. Sed nos hanc rationem consulto prætermitimus : Tum quia verius judicamus, Deum novo modo illabi in animas beatorum Ali rati omit tur.

beatorum producendo non quidem novam qualitatem a gratia condistinctam, sed novum, et intrinsecum modum, ratione cujus gratia illa dicitur *consummata*; redditurque inamissibilis, et talis perfectionis, ac status, ut emanet ab ea lumen gloriæ, et visio beatifica, prout in tract. de Gratia et de Charitate latius dicemus. Tum etiam, quia rationes, quibus uti sumus, universaliores sunt; et sive detur prædictus novus illapsus : sive non, intentum convincunt.

§ III.

Refertur opinio Henrici Gandavensis : et argumenta pro ea diluuntur.

Oppositam sententiam, videlicet Beatitudinem formalem non esse aliquid creatum, sed ipsam divinam essentiam, ut illapsam in animas beatorum, et eis immediate unitam antecedenter ad unionem cum potentiis, tribuunt fere omnes Theologi tam antiqui, quam juniores Henrico de Gandavo quodlib. 13 q. 12, ubi adeo obscure, et mystice loquitur, ut non sit facile sensum ejus deprehendere. Ex quo fortasse desumpsit occasionem P. Vasquez ad asserendum prædictum auctorem in ea sententia non fuisse, immeritoque ei a Theologis imponi, quasi mentem illius primus ipse calluerit. Certe et nos legimus Henricum, et quantum ex ipsius verbis colligere potuimus, prædictæ sententiæ suffragatur. Tum, quia initio illius quæstionis præmittit Philosophos idcirco beatitudinem in operatione constituisse, quia non noverunt (inquit) verum hominis bonum, et verum ejus finem. Sentit igitur contra Philosophos beatitudinem non esse in aliqua operatione creata collocandam. Tum etiam, quia licet non neget potentias, intellectum scilicet, et voluntatem mediis suis operationibus beatificari : ait tamen beatitudinem istam potentiarum secundariam esse, et minus principalem : principalem vero, et primariam, qui est Deus, ipsam animam antecedenter ad suas potentias immediate perficere. Unde in fine quæstionis citatæ sic ait : *Dico igitur, quod Beatitudo principalius perficit essentiam animæ, quam potentias; quia in illa principalius habetur Deus, qui est finis, et beatitudo, quam in potentiis; quia illam perficit quodammodo per suam essentiam; potentias autem non nisi per illarum operationes terminatas ad ipsam essentiam sub ratione veri, et boni, etc.* En quomodo beatitudinem principalius collocat in illa perfectione, qua Deus per se ipsum perficit essentiam animæ antecedenter ad ejus potentias, et operationes : quæ non potest esse alia, nisi per modum illapsus.

13. Sed quidquid sit de hoc (neque enim nostrum est pro Henrico, vel contra illum laborare : viderique possunt Curiel, et Lorca locis citat. et Ægidius a Præsent. libr. 4 quæst. art. et § 1) probari potest prædicta sententia : quia sæpe sancti Patres affirmant, Deum esse nostram beatitudinem, vitam æternam, etc. ut videre est apud Augustin. tract. 26 in Joan. lib. 19 de Civit. Dei, cap. 26. necnon apud Boëtium 3 de Consol. prosa 10 ubi dicit, quod Beatitudo est *ipsa divinitas*; et ex hoc concludit, quod *omnis beatus est Deus* : et D. Thom. in 4 dist. 49 q. 1 art. 2 quæstiunc. 1 absolute concedit, Deum esse beatitudinem. — Nec videntur satis explicari hæc testimonia de beatitudine objectiva. Quia sancti Patres loquuntur de beatitudine absolute, et sine addito. Beatitudo autem absolute sumpta, stat pro formali; objectiva vero non nisi cum addito potest sic appellari.

D. Aug.
Boët.
D. Thom.

Respondetur nihilominus sustinendo insinuatam solutionem : valde enim frequens est apud Patres, nomina actuum absolute, et sine addito objectis tribuere : juxta illud Symboli Athanasii : *Hæc est fides Catholica, quam nisi quisque crediderit*, etc. et in sacra Scriptura passim hoc reperitur, ut videre est Genes. 49 ubi Christus appellatur *desiderium collium æternorum* : quia erat objectum desiderii antiquorum Patrum. Et Psal. 17, Deus dicitur *laus nostra*, idest objectum nostræ laudis. Habacuc 3 res audita appellatur, auditio : *Audivi auditionem tuam.* Atque hujusmodi innumera loca reperiuntur. Ex quo fit, quod licet in rigore scholastico non sit absque distinctione concedendum, beatitudinem esse aliquid increatum : quia talis locutio in prædicto rigore supponit pro formali : tamen juxta morem dogmaticum Scripturæ, et sanctorum potest, et debet prædicta locutio absolute admitti. Ad testimonium Boëtii respondetur, beatitudinem nostram dici *divinitatem*, non per essentiam, sed per participationem : sicut omnis beatus est per participationem Deus : et sicut ipsa beatitudo Dei est divinitas per essentiam. Ita exponit prædictum testimonium D.

D. Athanas.
Genes. 49.
Psal. 17.
Habac. 3.

Thomæ in præsenti artic. 1 ad primum, et in 3 art. 2 cit. quæstiunc. 1 ad 1; locus autem ipsius D. Thomæ intelligitur de beatitudine objectiva, ex qua causatur in nobis beatitudo formalis, ut ipse ibidem se explicat.

2 argument. 14. Secundo probatur : quia beatitudo est summum hominis bonum : alias non satiaret totum ejus appetitum : sed nulla res creata est summum bonum; ergo beatitudo non est aliquid creatum.

1 confirmatio. Confirmatur : nam beatitudo est ultimus finis creaturæ rationalis, et ultimum ab ea dilectum : id autem, quod a nobis tanquam finis ultimus ordinate diligitur, est solus Deus : ergo ipse dumtaxat potest esse nostra beatitudo.

2 confirmatio. Confirmatur secundo, quia si beatitudo est aliquid creatum, debet esse accidens, et non substantia, ut ex se liquet : sed nullum accidens potest esse finis creaturæ rationalis, cum sit in ea imperfectius, et ignobilius : ergo neque illius beatitudo.

Enervatur. Ad argumentum respondet Angelic. Doct. in 4 quæstiunc. nuper citata, et 1 quæst. 26 art. 3 ad 1 his verbis : *Dicendum, quod Beatitudo quantum ad objectum est summum bonum simpliciter ; sed quantum ad actum in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.* — Secundo respondet idem D. Thom. in præsenti ad 2 quod beatitudo dicitur summum hominis bonum, non formaliter, et ut *quod*, sed possessive, et ut *quo*, in quantum est adeptio, et possessio summi boni.

15. Ad primam confirmationem dicendum est, beatitudinem non esse absolute ultimum finem hominis, neque ultimum dilectum simpliciter : sed solum respectu amoris concupiscentiæ, qui est proprius amor beatitudinis : atque adeo inter bona concupiscibilia dumtaxat : quæ eo ipso, quod tali amore diliguntur, ordinantur ab amante in seipsum. Ultimum autem dilectum absolute, et finis omnino ultimus est, quod ultimo diligitur amore amicitiæ : ita ut in nullum aliud ordinetur; sed omnia referantur in ipsum. Et hujusmodi est solus Deus, non qua ratione est bonum nostrum, et a nobis concupitum : sed quatenus est summe bonus in se : qua ratione diligitur amore perfectæ charitatis, quæ est altissima amicitia hominis ad Deum. Solutio est D. Thom. quæstiunc. citat. ad 3 ubi sic ait : *Dicendum, quod duplex est diligibile : unum, quod diligitur per modum benevolentiæ, quando volumus bonum alicujus propter se ipsum : sicut diligimus amicos, etiamsi nihil ex eis nobis debeat accidere. Aliud, quod diligitur dilectione concupiscentiæ : et hoc est vel bonum, quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquod bonum fit : sicut diligimus delectationem, vel vinum in quantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiæ, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, ejus scilicet, cui concupitur : sed illud, quod diligitur amore benevolentiæ, potest esse ultimum dilectum. Beatitudo ergo creata, quæ nobis est, non diligitur, nisi dilectione concupiscentiæ. Unde ejus dilectionem referimus ad nos : et per consequens referimus eam in Deum, cum et nos in Deum referre debeamus : et ita non potest esse ultimum dilectum. Est tamen ultimum concupitum, ex hoc ipso, quod est maximum bonum, quod nobis in conjunctione ad Deum provenit : et ideo dicitur esse propter se quæsitum, vel desideratum : utrumque enim importat aliquid ultimum in his, quæ diliguntur amore concupiscentiæ. Etsi enim Deus concupiscatur, tamen idem est concupiscere Deum, et maximum bonorum, quod nobis ex Deo provenit; sicut idem est concupiscere vinum, et effectum vini in nobis, puta delectationem.*

Ad secundam confirmationem respondet in solutione ad 5 : *Dicendum, quod quamvis omne accidens in quantum hujusmodi, sit substantia ignobilius, tamen aliquod accidens quantum ad aliquid potest esse substantia dignius. Potest etiam accidens considerari dupliciter. Uno modo secundum quod inhæret subjecto, ex quo habet rationem accidentis : et sic omne accidens substantia indignius est. Alio modo potest considerari in ordine ad aliquid extra : et sic aliquod accidens potest esse substantia nobilius, in quantum per ipsum substantia aliqua conjungitur alicui nobiliori se : et hoc modo beatitudo creata, et gratia, et hujusmodi, sunt aliquid nobilius natura animæ, cui inhærent.* — Adde, quod substantia cum sit ens absolutum, non ordinatur per se ipsam ex natura rei ad finem, qui est beatitudo, sicut nec ordinatur ad operationem, sed mediis suis potentiis, seu habitibus, quæ sunt similiter accidentia. Unde quod attinet ad vim hujus confirmationis, satis esset, quod id, in quo consistit beatitudo, sit nobilius prædictis potentiis, et habitibus, quamvis esset ignobilius ipsa substantia. Diximus, quod *attinet*,

nel, etc. quia non diffinimus, accidens supernaturale, quale est beatitudo, esse absolute minus perfectum, quam substantia animæ.

16. Tertio arguitur pro prædicta sententia. Id, in quo consistit beatitudo, debet esse perfectissima unio creaturæ cum Deo, sed perfectior est unio per illapsum, quam illa, quæ est in ratione objecti : ergo non in hac, sed in illa debet consistere. Minor probatur : quia Deus per illapsum unitur immediate per suam substantiam substantiæ animæ : et ita est unio quasi substantialis : in ratione vero objecti non unitur, nisi media operatione ipsius animæ quæ est accidens : et ideo ipsa unio est accidentalis : ergo, etc.

Respondetur majorem esse falsam : quia unio hypostatica est perfectissima omnium excogitabilium, et tamen beatitudo animæ Christi non consistit in tali unione, ut omnes Theologi fatentur. Aliunde ergo venari debet natura beatitudinis, quam ex sola perfectione unionis (ut sic dicamus) entitativa. Ex eo scilicet, quod sit unio propria solius creaturæ rationalis, quæ sola capax est beatitudinis, et ex eo, quod sit unio per modum consecutionis, et possessionis ipsius Dei in ratione finis : quæ nec unioni per illapsum, neque adhuc unioni hypostaticæ proprie conveniunt : sicut conveniunt unioni, quæ est in ratione objecti, ut ex dicendis in sequentibus amplius constabit.

DUBIUM II.

Utrum beatitudo formalis consistat in aliquo habitu ; an vero in actuali operatione?

Si semel beatitudo formalis non est divina essentia immediate unita beato, oportet, quod sit aliqua forma creata recepta in ipso; perficiens immediate vel substantiam animæ, vel potentias, scilicet intellectum, aut voluntatem; sola enim pars rationalis capax est beatitudinis. Quæcumque autem sit talis forma reducenda erit ad genus habitus, vel operationis : quoniam res spiritualis his dumtaxat formarum generibus habet esse perfectibilis. Et quia habitus perficiens immediate substantiam animæ ex diverso cap. postulat excludi a ratione beatitudinis, ac habitus operativi qui perficiunt immediate potentiam, claritatis gratia seorsim de utrisque dicemus.

§ I.

Statuitur et probatur prior assertio.

17. Dicendum est primo, nullum habitum receptum immediate in substantia animæ posse esse formalem beatitudinem. (Animadversio.) In hac assertione conveniunt fere omnes Theologi, quos dub. præced. retulimus. Eamque convincunt plura testimonia, quæ in sequentibus adducemus ad ostendendum prædictam beatitudinem consistere in operatione intellectus. Ut autem rationibus probetur, animadvertendum est omnem habitum, vel esse in ordine ad *operari*, vel in ordine ad *esse ;* hæc enim duo sunt, quæ natura per se primo intendit et ad quæ ordinat tam habitus, quam potentias. Cum autem substantia creata non sit immediate operativa (ut ostendunt N. Complut. 2 Physic. disp. 10 q. 4) inde est, (N. Complut.) quod nullus habitus in substantia animæ immediate receptus, potest esse institutus per se primo ad operandum ; sed tantum ad essendum. Non quidem in ordine naturali : quoniam in hoc ordine ipsa natura et forma substantialis absque alia dispositione est sufficiens principium sui *esse;* sed in ordine supernaturali, ad quem natura creata propria virtute non attingit. Et ideo, ut in prædicto ordine habeat esse simpliciter, debet elevari per aliquam participationem naturæ divinæ, quæ sit principium *esse* deifici et supernaturalis. Hæc autem participatio non aliter potest fieri nisi media gratia sanctificante, ut concedunt communiter Theologi : unde hæc sola potest esse habitus in substantia animæ immediate receptus. Quicumque vero alii habitus spirituales assignari possunt respiciunt immediate operationem : et ita eorum subjectum non erit immediate substantia, sed potentia operativa. Hoc supposito,

Prima ratio prædictæ assertionis desumitur ex D. Th. in 4 dist. 49 q. 4 art. 5 potestque ad hanc formam redigi. Habitus receptus in substantia animæ præsupponitur ad beatitudinem : ergo non est ipsa beatitudo. Consequentia liquet. Antecedens vero probatur : nam beatitudo supernaturalis supponit subjectum, quod beatificat constitutum in *esse* supernaturali : aliter enim inter beatitudinem et suppositum beatificabile non servaretur debita commensuratio et proportio : sicut beatitudo naturalis supponit in subjecto

beatificabile *esse* naturale sibi proportionatum : ergo etiam debet præsupponere habitum supernaturalem, a quo est tale *esse*. Cum igitur in substantia animæ non sit alius habitus, nisi qui ordinatur ad tribuendum *esse* supernaturale, ut ex notabili præsupposito liquet, consequens est, quod hujusmodi habitus supponatur ad beatitudinem; non autem sit ipsa beatitudo.

Confirmatur.

Confirmatur : quia in ordine naturali prius est esse, quam beatum esse et forma tribuens *esse* naturale, quam forma constitutiva beatitudinis naturalis : ergo in ordine supernaturali prius erit *esse* supernaturale et habitus tribuens hujusmodi *esse*, quam beatitudo supernaturalis : si igitur a substantia animæ non datur alius habitus, nisi qui ordinatur ad tribuendum *esse* supernaturale, consequens est, ut omnis habitus ibi existens beatitudinem præcedat; non vero sit ipsa beatitudo.

Effugium.

Dices, substantiam animæ per se ipsam ratione potentiæ obedientialis esse sufficienter proportionatam ad recipiendam beatitudinem supernaturalem : sicut est proportionata ad recipiendam gratiam : et ita ex hoc capite non erit necessarium, ut habitus dans *esse* supernaturale, illam præcedat.

Impugnatur.

18. Sed hæc solutio nullius momenti est propter apertum discrimen inter gratiam, et beatitudinem. Etenim gratia cum ordinetur ad dandum *esse*, est prima forma, et natura ordinis supernaturalis creati : et ideo in hoc ordine nullam aliam debet præsupponere, sed tantum potentiam obedientialem, et capacem ex parte subjecti ad illam recipiendam. E contra vero beatitudo in illo ordine, in quo est beatitudo, est ultima forma, et ultima perfectio, sicut est ultimus finis : et ita ex propria ratione habet supponere *esse* illius ordinis. Unde si sit beatitudo supernaturalis, præsupponere debet *esse* supernaturale, quod perficiat, et habitum a quo tale *esse* confertur : nec aliter ex parte subjecti aderit capacitas, cum ea connaturalitate, quæ requiritur ad illam recipiendam, nisi mediante prædicto *esse*.

Confirmatur impugnatio duplici animadversione.

Confirmatur, et explicatur, animadvertendo (ut loco cit. observat D. Thom.) quod cum beatitudo sit assecutio summi boni, et valde perfecta, oportet esse maxime delectabilem : aliter non satiaret perfecte totum hominis appetitum. Ut autem sit hoc modo delectabilis, debet fieri connaturalis subjecto : valde enim ad delectationem conducit proportio, et connaturalitas inter recipiens, et receptum : et ita videmus, quod juxta majorem, vel minorem connaturalitatem formæ recipiendæ consurgit major, vel minor delectatio : etsi nullo modo connaturalis fuerit sed (ut sic dicamus) innaturalis, potius generat tristitiam : ut cernitur in formis violentis, etiamsi alias sint perfectissimæ. Deinde observa, quod ut perfectio ordinis superioris fiat connaturalis rei ordinis inferioris, debet talis res prius elevari ad prædictum ordinem superiorem per aliam formam ejusdem ordinis. Quia si talis res in sua inferioritate permaneat, perfectio illa ordinis superioris, semper remanebit superior : et sic nunquam fiet ei connaturalis, ut ex se constat.

Hinc sequens deducitur confirmatio, quæ est etiam explicatio rationis Angelici Doctoris : Beatitudo supernaturalis nequit fieri connaturalis subjecto creato, nisi prædictum subjectum ad ordinem supernaturalem elevetur, et in illo constituatur, ut est per se notum : ergo forma, per quam constituitur, et habet esse in hoc ordine, præcedit necessario prædictam beatitudinem. Cum ergo talis forma sit habitus receptus in substantia animæ, consequens fit, quod hujusmodi habitus necessario beatitudinem præcedat, ac proinde, quod non sit ipsa beatitudo. Qua ratione usus est Ang. Doct. loco cit. ad probandum necessariam esse ad beatitudinem dotem visionis, seu luminis gloriæ : quia nisi prædictum lumen per modum habitus supponatur, visio beatifica non esset subjecto connaturalis : ac proinde, nec summe delectabilis, sicut requiritur ad beatitudinem. *Visio aliqua* (inquit) *est delectabilis dupliciter; uno modo ex parte objecti, in quantum id, quod videtur, est delectabilis. Alio modo ex parte visionis, in quantum ipsum videre delectabile est. Et quia operatio, in qua beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur, quod visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem, quod ipsa visio sit delectabilis ex parte visionis, requiritur, quod sit facta connaturalis videnti per aliquem habitum, etc.* D.Th.

19. Dices secundo probari hinc, quod beatitudo supponat habitum supernaturalem; non vero, quod hic habitus sit ille, qui existit in substantia animæ, sed erit in potentia, qua elicitur ipsa beatitudo.

Sed

Præcluditur. Sed contra : Nam habitus supernaturalis existens in potentia ad eliciendam beatitudinem præsupponit habitum existentem in substantia : sicut potentia ipsa substantiam præsupponit : ergo admisso beatitudinem præsupponere illum priorem habitum, non est negandum, quod supponat hunc posteriorem. Deinde, quod aliqua forma sit, vel non sit connaturalis, desumi debet per ordinem ad aliquam naturam. Id enim dicimus *connaturale*, quod est juxta naturam rei, et ejusdem ordinis cum tali natura : ergo, ut forma supernaturalis, qualis est beatitudo, fiat connaturalis (modo in tract. de Vis. Dei disp. 2 n. 160 a nobis explicato) subjecto creato, debet esse in tali subjecto natura ordinis supernaturalis, per ordinem ad quam beatitudo, quæ secundum se omnino excedit propriam subjecti naturam, ratione prædicta naturæ supernaturali modo possibili connaturalizetur. Cum igitur supernaturalis ista natura sit habitus in substantia animæ receptus, tribuens ei *esse* supernaturale, consequens est, ut beatitudo hujusmodi habitum omnino præsupponat. — Adde, quod si beatitudo præsupponit habitum existentem in potentia, existet ipsa in eadem potentia medio tali habitu, ac proinde non immediate in substantia animæ.

2 ratio. 20. Secundo probatur assertio; quoniam habitus receptus in substantia animæ non potest esse alius, nisi gratia sanctificans ; sed gratia non est beatitudo, alias omnes justi essent beati ; ergo beatitudo non consistit in tali habitu. Majorem argumenti putat Suar. non posse sufficienter probari. Cur (inquit) non potest Deus plures qualitates supernaturales infundere in substantiam animæ ? Ita enim multi probabiliter censent characteres esse supernaturales qualitates inhærentes substantiæ animæ, et perficientes ipsam formaliter : ergo eadem ratione erit Deo possibile alias qualitates similes, aut dissimiles animæ infundere. Quod si hoc possibile est, quomodo ostendi poterit non ita fieri ? Eo, vel maxime, quod in corporibus gloriosis ponunt Theologi quatuor dotes, quæ vel omnes, vel plures sunt qualitates supernaturaliter perficientes corpus. Hæc ille disp. 6 sect. 1 punct. 2.

Suarez.

Suarez rejicitur. Si tamen id, quod num. 17 animadvertimus, præ oculis habeatur, facile veritas illius majoris constabit. Quoniam habitus receptus in substantia animæ, debet per se primo respicere *esse* supernaturale, et institui propter tale *esse* ; sed sola gratia est hujusmodi : ergo. Major videtur perspicua ; nam prædictus habitus non est institutus ad dandum *esse* naturale ; sola enim forma substantialis potest esse principium istius *esse*. Neque etiam est institutus propter operationem : alias non subjectaretur in substantia animæ, sed in potentiis, quæ sunt per se primo ad operandum. Seclusis autem operatione, et *esse* naturali, non apparet excogitabile, propter quid prædictus habitus institutus sit, nisi ut tribuat *esse* supernaturale. — Minor autem suadetur ; quia esse supernaturale absolute, et simpliciter non potest aliunde provenire nisi a forma, quæ in ordine supernaturali habeat rationem naturæ ; sicut *esse* simpliciter naturale non potest ab alio, quam a forma substantiali, quæ in hoc ordine est natura, ortum ducere. Constat autem in ordine supernaturali solam gratiam habere rationem naturæ, eo quod est participatio naturæ divinæ : ergo, etc.

Id quod dicitur de Characteribus, falsum omnino est : quia Character non recipitur immediate in substantia animæ, sed in potentia cognoscitiva, ut docet D. Thom. 3 parte quæstione 64 articul. 4. Quod vero additur de dotibus corporis gloriosi, non est ad rem : quia qualitates in corpore non ponuntur præcise propter *esse*, aut *operari* per se primo, sicut ponuntur in anima : sed etiam, ut disponant corpus ad perfectam animæ subjectionem ; ad quod deserviunt dotes, ut disp. 5 dicemus. — Adde (id quod observat bene Suarez loco citato) quod quamvis de potentia absoluta non repugnaret infundi a Deo in substantia animæ alias qualitates præter gratiam ; de facto tamen infusas esse, absque fundamento aliquo asseritur : cum nulla sit necessitas talium qualitatum, neque aliquis Theologus illas agnoverit : sufficienter namque creatura spiritualis perficitur in ordine supernaturali posita gratia in anima, quæ dat *esse*, et in potentiis virtutibus, quæ tribuunt *operari*.

21. Secundo posset occurri negando, vel distinguendo minorem nostræ rationis ; quia quamvis gratia viæ non sit beatitudo, bene tamen gratia consummata patriæ : unde gloria dici solet *gratia consummata*. Ex quo non fit, omnes Justos esse beatos : sed eos tantum, qui gratiæ consummationem acceperunt. Verum hoc Effugium.

Refutatur.

parvi momenti est; quoniam gratia viæ et Patriæ eadem omnino est, non solum specie, sed sæpe etiam numero; ergo si in via non constituit beatos, neque etiam constituet in Patria. Quod verò prædicta gratia sit, aut non sit gratia consummata (loquendo de consummatione intrinseca ipsi gratiæ, quæ est in eodem subjecto cum illa) tantum addit distinctionem penes modum essendi : quatenus consummata vero informat animam inamissibiliter : non consummata vero informat amissibiliter. Certum est autem beatitudinem non consistere penes hunc modum essendi : posset enim saltem de potentia absoluta, esse in aliquo absque prædicto modo; sicut in rapto Paulus fuit beatus et non inamissibiliter : ideoque non fuit perfecte comprehensor; quia non sic objectum beatificum tenuit, quin posset amittere. Quod satis ostendit beatitudinem secundum suam essentiam non consistere in illo modo inamissibilitatis, sed esse novam formam, a gratia entitative distinctam; quæ licet ex natura rei afferat secum inamissibilitatem, de potentia absoluta potest informare amissibiliter.

Diximus, *loquendo de consummatione intrinseca ipsi gratiæ, etc.* Quia si sermo sit de consummatione, quæ est per visionem beatificam, verum est beatitudinem consistere in tali consummatione (de hac enim accipiendum est, cum dicitur gloriam esse gratiam consummatam, supposito quod nomine *gloriæ* intelligatur formalis beatitudo, juxta id, quod q. præced. art. 3 tetigimus). Cæterum hujusmodi consummatio distinguitur entitative a gratia et est in distincto subjecto, scilicet in intellectu : et non est habitus, sed operatio actualis.

Objectio. 22. Nec refert, si objicias, quod perfectissimæ formæ, qualis est beatitudo, debetur nobilissimum subjectum; sed nobilius subjectum est substantia animæ, quam potentia : ergo beatitudo non in hac, sed in illa debet immediate existere.

Diluitur. — Respondetur majorem esse veram universaliter : nam perfectior forma est anima rationalis, quam quantitas, et tamen illa subjectatur immediate in materia prima; hæc vero in toto composito, quod est longe nobilius. — Secundo respondetur beatitudinem non esse absolute perfectissimam formam, sed respectu subjecti, ut jam beatificabilis : subjectum autem, ut beatificabile includit gratiam, quæ est perfectior beatitudine, ut alibi ostendemus. Unde sicut beatitudo non est perfectissima absolute, sed post gratiam, sic subjectum ejus immediatum non debet esse nobilissimum absolute, sed post subjectum gratiæ, quod est substantia animæ : ad quod satis est, quod Beatitudo recipiatur in intellectu, qui post animæ substantiam est nobilissimus.

23. Objicies secundo; quia si beatitudo non recipitur immediate in anima, sed in potentia operativa, præcisa tali potentia (quod de potentia absoluta non repugnat) anima non poterit beatificari; e contra vero ipsa potentia separata ab anima poterit esse beata : hoc autem manifeste videtur absurdum; quia quod glorificatur, sicut quod prædestinatur, justificatur, et meretur, non est potentia, sed anima, vel suppositum; ergo, etc. Alia objectio.

Respondetur ita esse, quod seclusa ab anima ejus potentia intellectiva, non poterit beatificari. Neque hoc est inconveniens; quia licet quod glorificatur, ut *quod*, et absolute, sit anima, vel suppositum; sicut etiam suppositum est, quod meretur, et operatur, eo quod operationes, et passiones suppositorum sunt; id tamen non habet nisi mediantibus potentiis : et ideo sicut seclusa potentia non posset operari, nec moveri; ita nec posset beatificari. — Secundum autem inconveniens nequaquam debet admitti; quia beatitudo est operatio vitalis, et ideo petit elici non nisi a potentia vitali; potentia autem separata ab anima (esto id esset possibile) non remaneret vitalis : quia non remaneret conjuncta principio vitæ, quod est ipsa anima, in qua conjunctione vitalitas potentiæ consistit. Enervatur.

§ II.

Posterior assertio duplici ratione ex D. Thomæ fulcitur.

24. Dicendum est secundo formalem beatitudinem non consistere in aliquo habitu operativo, sed in ipsa actuali operatione. Hæc est conclusio D. Thom. art. 2 et in 4 dist. 49 q. 1 art. 2 quæstiunc. 2, necnon quodlib. 8 art. 19 et aliis in locis. Desumiturque ex sacra Scriptura, in qua beatitudo non per modum habitus, sed per modum actus secundi significatur. Joan. 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*, et epist. 1 c. 3 : *Videbimus eum sicuti est*. Matth. 5 : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*, D.Thom. Joan. 17 Matt. 5

debunt, et alibi sæpe. Desumitur etiam ex Phil. 1 Eth. c. 1 et 7, ubi agens de beatitudine naturali dicit esse operationem secundum virtutem perfectam, et lib. 1 c. 6 sic inquit : *Diximus itaque felicitatem habitum non esse*, et subdit rationem : *Inesset enim dormienti per vitam plantarum vita viventi, et in calamitatibus maximis constituto.* Unde prædictam assertionem docent communiter scholastici in 4 dist. citata ubi Richard. art. 1 q. 4, Scot. q. 2, Durand. q. 4 conclus. 1, supplementum Gabriel. q. 2 art. 2, Capreol. q. 1 art. 1, Hispal. q. 1 art. 1 concl. 1, Sotus q. 1 art. 2 concl. 1, expositore D. Thom. in præsenti art. 2, ubi Conrad. Med. difficult. 2, Curiel. 3, Alvar. disp. 17, Greg, Mart. dub. 2, Mont. disp. 3 q. 3, Lorca, disp. 14 memb. 2, Vasq. disp. 8 c. 3, Suar. disp. 4 sect. 2, et plures alii. Nec desunt qui existiment diffinitam esse in extrav. Bened. XII cujus dub. præced. meminimus. Favet etiam Clementina *Ad nostrum* de hæret. et Concil. Florent. in litteris sanctæ unionis.

Philos. Ricard. Scotus. Durand. Gabriel. Capreol. Hispal. Sotus. Conrad. Medina. Curiel. Alvar. Greg. Mart. Mont. Lorca. Vazq. Suarez.

ratio. Prima vero, et principalis ratio adducitur hic a divo Thoma, quæ potest sic proponi. Beatitudo debet esse ultima hominis perfectio : atqui nullus habitus operativus potest esse ultima perfectio, sed hoc proprium est solius actualis operationis : ergo non in prædicto habitu, sed in operatione consistit. Major supponitur a D. Thom. quia est fere per se nota : cum enim beatitudo sit finis ultimus, debet esse talis conditionis, ut non ordinetur ad aliud, nec sit ulterius perfectibilis; nam quod perfectibile est, ordinatur ad suam perfectionem, et ita non est ultimum. Quod si beatitudo, eo quod est finis ultimus, non ordinatur ad aliud, nec est ulterius perfectibilis, erit utique perfectio omnino ultima. Minor vero probatur : quoniam habitus operativus ordinatur ad operationem, et perficitur suo modo per illam, sicut potentia per actum : ipsa vero operatio (præcipue si sit immanens, de qua nunc loquimur) ad nihil aliud ordinatur, neque per aliud perficitur : ergo ipsa, non vero prædictus habitus est ultima perfectio.

Objectio. 25. Nec refert, si objicias, quod vel D. Thom. in hac ratione intendit beatitudinem esse perfectionem ultimam ordine generationis, eo quod postremo in executione advenit : vel esse ultimam ordine (ut sic dicamus) perfectionis, quia est maxima perfectio, propter quam omnia alia appetuntur? Non primum : alias cum ordine generationis posterior sit actus voluntatis, quam actus intellectus, concluderet prædicta ratio, beatitudinem non in hoc, sed in illo consistere : cujus oppositum dub. 4 ostendemus. Si vero secundum dicatur, restat probandum assumptum : quia tenens oppositam sententiam negabit operationem, et actum secundum esse perfectiorem habitu, ac proinde modo illo ultimiorem.

Solvitur. Respondetur ergo, neutro modo sumi *ultimum* a Div. Thoma; sed pro eo, quod est ultimum ordine (ut ita dicamus) actuationis (quamvis hoc reipsa coincidat cum ultimo ordine perfectionis) quia scilicet ita actuat, et perficit, ut non sit ab alio perfectibile, nec remaneat secundum se ulterius actuandum. Quo pacto manifestum est solum actum secundum, non vero habitum esse perfectionem absolute ultimam. Et hoc sufficit ad præsens, nam quod sic sit ultima perfectio, non est necesse, ut ordinetur ad aliud, vel appetatur propter illud; sed potest appeti præcise propter se : quod sufficit, et requiritur ad Beatitudinem. Et esto ex vi hujus rationis non habeatur beatitudinem consistere in actu intellectus, potius quam in actu voluntatis, quia in ordine actuationis uterque est ultimus; habetur consistere in actu secundo, et non in habitu, quod est intentum hujus dubii, et D. Thom. dum prædicta ratione utitur. Quod vero prædictus actus secundus debeat esse intellectus, et non voluntatis, probat art. 4 duabus aliis rationibus, quas dub. 4 expendemus.

Replica. 26. Sed urgebis, quod modo explicato neque etiam operatio est perfectio omnino ultima; quandoquidem ordinatur ad objectum, et est propter ipsum; ergo si ratio adducta est efficax, convincit beatitudinem non consistere in operatione. Respondetur beatitudinem formalem solum dici ultimam inter perfectiones intrinsecas beato; quo pacto dumtaxat habet etiam esse finis ultimus, scilicet per modum finis intrinseci. Hoc autem modo operatio bene potest dici ultima, quamvis ordinetur ad objectum, quia hoc tantum est finis, et perfectivum extrinsecum. — Adde, quod licet operatio voluntatis sit propter objectum, et hac ratione non sit omnino ultima; operatio tamen intellectus, in qua beatitudo consistit, non est propter objectum tanquam propter finem : sicut nec proprie Enervatur.

est actio humana, sed constituit una cum objecto ultimum concupitum a voluntate.

2 assertio. 27. Secundo probatur assertio : quoniam beatitudo formalis cum sit ultimus finis hominis intrinsecus, consistere debet in perfectissima conjunctione ad Deum, qui est finis extrinsecus; sive (quod idem est) in illa forma, quæ hominem maxime Deo, ut fini extrinseco conjungit, et unit, sed homo magis unitur Deo per operationem, et actum secundum, quam per habitum : ergo, etc. Minor, in qua sola potest esse difficultas, probatur animadvertendo, duobus modis posse creaturam rationalem Deo uniri : vel per modum similitudinis, qua ratione illa erit Deo magis unita, quæ fuerit ei similior. Vel attingendo immediate ipsum Deum, tanquam objectum, vel terminum. Utroque autem isto modo major est unio per operationem, quam per habitum operativum. Quod de primo sic patet. Cum enim Deus sit actus purissimus omnem potentialitatem excludens, id (cæteris paribus) erit ei similius, quod fuerit actualius : constat autem actum secundum actualiorem esse, quam habitum. De secundo vero modo unionis (qui magis ad præsens conducit) facilius suadetur : quoniam habitus non attingit objectum, neque unit cum eo, nisi per ordinem ad actum in quantum est principium eliciti-vum actus : ergo intimius, et immediatius attingit ipse actus, ac proinde perfectius cum eo unit. Adduxitque totam hanc D.Thom. rationem D. Thom. distinct. et quæstiunc. citat. ubi sic ait : *Dicendum, quod sicut ex dictis patet, ultimus finis rei in ipsa re acceptus, est id, per quod conjungitur suo fini exteriori : Deo autem, qui est ultimus finis rerum, res dupliciter conjungi possunt. Uno modo, per modum assimilationis, ut sic dicatur illa res esse Deo conjunctissima quæ est ei simillima : et secundum hoc oportet, illud, in unaquaque re esse ultimum ejus finem, secundum quod maxime Deo assimilatur : unumquodque autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit, quod est in actu ; recedit vero secundum quod est in potentia : et ita illud, per quod res maxime est in actu, est ejus ultimus finis. Alio modo pertingendo ad ipsum Deum, quæ quidem conjunctio soli creaturæ rationali est possibilis, quæ potest ipsi Deo conjungi per cognitionem, et amorem : eo quod Deus est objectum operationis ejus, non autem operationis alicujus alterius creaturæ. Quocumque autem modo consideretur ultima perfectio hominis, quæ est ejus finis, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum conjunctionis ad Deum, quæ est communis omnibus creaturis, cum res magis sit in actu, secundum quod est operans, quam secundum quod est potens operari, erit ultima perfectio uniuscujusque rei sua operatio perfecta : unde res esse dicitur propter suam operationem. Similiter, si consideremus conjunctionem, quæ est propria rationalis creaturæ, ultima perfectio hominis in operatione consistit ; habitus enim non conjungitur objecto nisi mediante actu, et ideo oportet, quod beatitudo in genere actus ponatur. Tamen hæc secunda consideratio propinquius inducit ad considerationem beatitudinis, quam prima : quia beatitudo non est nisi rationalis creaturæ.* Hæc D. Thom.

§ III.

Alia ratio pro secunda assertione ex Aristot. et D. Thoma accepta.

28. Ultimo probatur hæc secunda Assertio. Quoniam beatitudo est maxima perfectio, quæ advenire potest supposito beatificabili : sed perfectior est simpliciter loquendo operatio actualis (saltem immanens, de qua nunc loquimur) quam habitus operativus ei correspondens : ergo, etc. Major est præcipuum fundamentum sententiæ oppositæ, et videtur satis perspicua; quia beatitudo debet esse talis conditionis, ut cætera omnia recte, et ordinate propter illam appetantur : id autem, propter quod omnia ordinate appetuntur, debet esse omnibus perfectius; sicut finis perfectior est his, quæ sunt ad finem. Minor vero est expressa Arist. lib. 1 Magn. moral. c. 3 ubi sic ait : *Quorum usus, et habitus est, semper melius, et optabilius eorum est usus habitu : Usus enim est actio finis, cum sit propter usum ipse habitus.* Et hinc probat Philosophus felicitatem non consistere in habitu, sed in bene agendo, et in bene vivendo ; et quamvis loquatur de habitibus acquisitis (quia non cognovit infusos) ratio tamen, quam adducit de omnibus, convincit, ut statim expendemus. (margin: Ultima ratio. / Aristot.)

Idem docet Angelicus Doctor hac 1, 2, q. 71 artic. 3, ubi multis probat excessum simpliciter actus secundi supra habitum. Et licet in eo loco sermo sit per se primo de excessu in genere moris, scilicet quoad bonitatem, et malitiam, potissima ejus ratio

tio æque probat excessum in esse physico, et entitativo, quem nunc intendimus. Ratio vero talis est. Finis, ut finis debet esse simpliciter perfectior his, quæ sunt ad finem : sed omnis habitus operativus, sive acquisitus, sive infusus ordinatur tanquam ad finem ad suam operationem, et est institutus primario propter illam, juxta illud Philos. Philos. 2 de cœlo c. 3 : *Unumquodque quorum est opus gratia operis :* ergo operatio D.Thom. debet esse simpliciter illo perfectior. Simili ratione usus est secunda secundæ q. 124 et artic. 4 ad probandum fortitudinem non esse ita perfectam, sicut est fides, et charitas : *Quia* (inquit) *tolerare mortem* (qui est præcipuus fortitudinis actus), *non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis; puta ad fidem, et ad dilectionem Dei; unde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est.* De quo videndus est ibi Cajetan.

§ IV.

Duplex objectio proponitur, et enervatur.

1 objectio. 29. Sed objicies primo, potius ex hac ratione sequi Beatitudinem non consistere in operatione : sed in habitu, quoniam gratia sanctificans, quæ est habitus, perfectior est simpliciter qualibet operatione : ergo cum beatitudo debeat esse maxima perfectio, consistet utique in prædicto habitu.

Diluitur. Respondetur, hic non fieri comparationem ad gratiam, sed ad alias perfectiones, quæ supposita gratia tanquam forma constituente subjectum in ratione beatificabilis, superveniunt : cujusmodi sunt habitus operativi. Nam quemadmodum in ordine naturali, nihil est beatificabile, nisi supponatur in eo natura rationalis, ita in ordine supernaturali nullum suppositum est proxime capax beatitudinis, nisi præsupposita in illo supernaturali natura, quæ est gratia. Et ideo sicut cum dicimus beatitudinem naturalem esse maximam perfectionem ordinis naturalis, non fit comparatio cum forma substantiali, quæ est natura, sed cum aliis formis, quæ prædictam naturam perficiunt : ita cum dicimus beatitudinem supernaturalem esse maximam perfectionem, non fit collatio cum gratia, quæ in ordine supernaturali est natura, sed cum aliis formis supervenientibus, inter quas prædicta beatitudo debet esse perfectissima. Et ad hoc insinuandum consulto diximus beatitudinem esse maximam perfectionem, quæ advenire potest supposito beatificabili : idest constituto per gratiam in ratione proxime capacis beatitudinis. Per quod etiam excluditur a prædicta comparatione unio hypostatica, quia hæc cum constituat suppositum, neque ut beatificabile, neque absolute illud supponit.

30. Secundo objicies, multoties finem non esse ita perfectum, sicut ea, quæ sunt ad finem; ergo ex eo, quod operatio sit finis habitus operativi, non sequitur debere esse illo perfectiorem. Antecedens probari potest primo : quia finis Incarnationis Christi Domini fuit salus nostra juxta illud symboli : *Qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de cœlis, et incarnatus est, etc.* et tamen Incarnatio est longe excellentior nostra salute. — Deinde actus religionis v. gratia perfectior est actu temperantiæ : et tamen potest ille ordinari ad istum sicut ad finem : ut puta, si quis colat Deum, ut temperantiam consequatur. — Denique gratia sanctificans (ut nuper dicebamus) perfectior est beatifica visione : et tamen visio est finis gratiæ. Et idem dicendum est de substantia creata, quæ etiam ordinatur ad operandum tanquam ad finem, juxta illud : *Unumquodque est propter suam operationem ;* et nihilominus operatio non est ita perfecta sicut substantia. 2 objectio difficilior. Symbolum.

Confirmatur : nam ex opposito fieret objecta omnium virtutum, et omnium actuum voluntatis esse simpliciter perfectiora ipsis virtutibus, et actibus, siquidem sunt eorum fines. Quod tamen manifeste videtur falsum : quoniam prædicta objecta multoties sunt valde materialia, et inferioris rationis, ac actus, quibus attinguntur : ut patet in objecto temperantiæ, quod est cibus, vel potus, et in objecto justitiæ, quod est res aliena, v. g. pecunia, et sic de aliis. — Confirmatur secundo : Actus intellectus practici simpliciter est perfectior operatione voluntatis, ad quam movet, sicut ipse intellectus simpliciter voluntatem excedit : et nihilominus ordinatur ad illam tanquam ad finem : nam sicut finis intellectus speculativi est veritas, ita finis practici est opus, juxta doctrinam Philosoph. 2 Metaph. cap. 2 ; ergo, etc. — Confirmatur tertio : quoniam prudentia ordinatur sicut ad finem ad actus moralium virtutum dirigendos; et nihilominus est perfectior simpliciter ipsis virtutibus moralibus, ut docet D. Thom. hac 1, 2, q. 66, art. 1 et 3. — Confirmatur primo. Secundo. Tertio.

Ultimo. Confirmatur ultimo : nam quælibet potentia operativa ordinatur ad suam operationem : et tamen multoties est perfectior ipsa operatione : quis enim neget potentiam intellectivam adæquate sumptam, plus importare perfectionis, quam importat unica intellectio, et calorem majorem perfectionem dicere, quam dicit calefactio : ergo, etc.

Solvitur objectio. 31. Respondetur ad objectionem negando antecedens, quoties ea, quæ sunt ad finem, ordinantur ad ipsum ex natura rei. Et ad primam probationem dicunt communiter Theologi, Incarnationem non fuisse ordinatam ad nostram salutem tanquam ad finem principalem, sed tanquam ad finem secundarium, qui dici solet *finis effectus*. Principalis autem finis fuit gloria Dei juxta illud Pauli 1 ad Cor. 3 : *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* Ecce ordinem finium : in quo non homo, aut ejus salus ponitur finis Christi; sed e converso. Cum autem dicitur in symbolo, quod *propter nos homines, etc.* ly *propter* non denotat ordinem medii ad finem, sed ordinem, vel quasi ordinem causæ efficientis ad effectum. Per quod patet ad secundam probationem, nam cum actus Religionis aut alterius virtutis superioris ordinatur ad impetrandum, vel merendum aliquid minus perfectum, talis ordinatio solum est sicut ad effectum : res enim, quam meremur, vel impetramus, effectus est meriti, vel impetrationis. Quod si prædicta ordinatio ad minus perfectum esset, ut ad finem principalem, proculdubio esset vitiosa : ut si aliquis celebraret præcise propter lucrum temporale, non habens alium principaliorem finem, ut infra tractatu de bonitate, et malitia, disp. 5, dub. 2 explicabimus.

1 Corint.

Ad tertiam dicendum est, gratiam non ordinari per seipsam ad visionem beatificam, neque ad aliam operationem; sed ratione virtutum infusarum, qui sunt habitus instituti per se primo ad operandum. Sicut etiam substantia creata non ordinatur ad operationem immediate per seipsam, sed per suas potentias operativas, ut bene probant Nostri Complutenses lib. 2 Physic. disput. 10, quæst. 4, et ratio est eadem utrobique : quia tam forma substantialis, quam gratia est instituta per se primo ad dandum *esse;* illa quidem in ordine naturali; hæc autem in supernaturali, neutra vero ad operandum : et ita operationem non respiciunt per se ipsas, sed mediis potentiis, et virtutibus. Quod autem dicitur : *Unumquodque esse propter operationem*, intelligendum est de illis, ut associatis prædictis virtutibus, et potentiis; non autem secundum se. Congruitque hæc expositio verbis Arist. unde pronuntiatum illud desumptum est, quæ sic se habent: *Unumquodque quorum est opus, gratia operis :* constat autem ea, quorum est opus, claudere potentias, et virtutes operativas.

N. Complut.

32. Ad primam confirmationem respondetur negando antecedens, si intelligatur de objectis virtutum, aut actuum, voluntatis materialiter, et in esse rei sumptis, v. gr. cibo, potu, pecunia, etc. quia prædicta objecta sic sumpta non sunt fines, sed solum materia, circa quam tales actus exercentur. Secus, si loquamur de illis formaliter, exercens rationem finium : quo pacto includere debent ipsos actus, quibus attinguntur, secundum quod in eis participatur ordo, et mensura rationis. Intendit enim temperantia, v. g. non cibum, aut sumptionem ejus secundum se : sed quod hæc attinguntur consone, et conformiter ad rationem : unde ipse ordo per rationem constitutus in prædicta attingentia est proprius finis temperantiæ : qui sane ordo perfectior est actibus ipsius temperantiæ secundum se sumptis : sicut ratio perfectior est appetitu. Et idem dicendum est de actibus voluntatis proportione servata ; nam etiam finis, ad quem talis actus ex natura rei ordinari debet, est ordo, quem ratio in illis constituit : et ideo quoties exercentur absque prædicto ordine, vitiosi, et peccaminosi redduntur defectu finis debiti. Videantur D. Thom. et Cajet. 2, 2, q. 123 art. 7, et ea, quæ dicemus infra tract. 12, disp. 3 a n. 21. Ad 1 confirmat.

33. Ad secundam dicendum est : majorem solum esse veram intellectam de actu intellectus practici, qua ratione actus intellectus est : non autem in quantum formalissime est practicus, secundum quam rationem convenit ei ordinari ad operationem voluntatis tanquam ad finem ; atque ita non sequitur perfectius in quantum tale ordinari sicut ad finem ad minus perfectum. Solutio est Cajetani articulo quinto hujus quæstionis. Et ut melius intelligatur, animadvertendum est, rationem practici non convenire intellectui omnino secundum se sicut nec praxis est per se primo actus ipsius intellectus : imo diffinitur, quod est *actus alterius potentiæ ab intellectu, posterior intellectione, etc.* Ex quo emanavit commune axioma desumptum Ad 2. Animadversio.

Arist. sumptum ex Aristole 3 de Anima cap. 10 : *Intellectus extensione fit practicus*, ut explicat Angelic. Doctor quæst. 14 de verit. art. 4. Convenit ergo illi, quod sit practicus ex conjunctione ad voluntatem, et quasi per participationem ab ea, quæ omnino secundum se, et primario est practica. Et ratio est, quia ad rationem *practici* non sufficit versari circa objectum operabile, utcumque cognoscendo illud, sed debet esse cum motione, et applica-
D.Thom. tione ad opus. *Si enim* (ait D. Thom. 1 p. q. 14 art. 16) *ædificator consideret qualiter possit fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.* Cum autem *applicare ad opus* per se primo competat voluntati, quæ est prima potentia movens ad exercitium, fit, ut sicut efficacia, et motio in intellectu, et actionibus ejus reperta, tota est a voluntate, sic ratio practici inventa in illis ex eadem voluntate ortum ducat. Quemadmodum quia *ordinare* proprium est intellectus, et sapientis, ut dicitur in primo Metaph. quidquid ordinationis in voluntate, et ejus actibus reperitur, totum est ex participatione intellectus. Nam, ut docet D. Thom. infr. q. 13 art. 1 et q. 14 art. 1 ad 2, necnon q. 17 art. etiam 1, potentiæ istæ, et earum actus se invicem causant, virtusque, et perfectio unius in alio remanet : et propterea in intentione, et electione, quæ sunt quoad substantiam actus voluntatis, splendet ordo, et directio intellectus : et in imperio, quod est actus intellectus, efficacia et motio voluntatis : sicque utrique actus habent aliquid participatum ab utraque potentia.

1 animad. 34. Secundo nota, quod sicut intellectus secundum se est perfectior voluntate, ita illud, quod in actu voluntatis ab intellectu relinquitur, nimirum ordo rationis, est perfectius eodem actu sumpto secundum se, ut est præcise a voluntate ; e contra vero id, quod in actu intellectus ponit voluntas, nempe efficacia major, vel minor ad movendum (in quo ratio practici consistit) imperfectius quid est, quam ipse actus secundum se, ut correspondet præcise intellectui.

Ex his constat veritas prædictæ solutionis. Etenim, quod actus intellectuspractici ordinetur, sicut ad finem ad actum voluntatis, convenit reduplicative, ut practico : non formalissime in quantum actus intellectus est, alias omni ejus actui competeret. Cum autem in ratione practici constituatur per aliquid participatum a voluntate ; plane fit, et quod secundum hanc rationem non excedat actum ad quem ordinatur, et quod ut excedit illum non ordinetur ad ipsum sicut ad finem principalem ; atque adeo, quod nunquam finis principalis sit ignobilior eo, quod est ad finem formaliter loquendo.

35. Adde, ob aliam rationem actum intellectus formaliter, ut practicum non excedere actum voluntatis. Quia videlicet, quod intellectus sit voluntate nobilior convenit illi in quantum habet objectum magis immateriale, et abstractum ; eo quod verum, quod est objectum intellectus, abstrahit secundum se ab existentia, a qua non abstrahit bonum, quod est objectum voluntatis. Hæc autem ratio solum probat excessum in actibus intellectus, ut sunt per se primo actus ejus, non vero, ut sunt formalissime practici ; quia secundum hanc rationem non minus quam actus voluntatis concernunt existentiam objecti, neque attingunt illud sub ratione magis abstracta. Nam (ut D. Thom. ait 1 p. q. 79 ar. 11) proprium objectum intellectus practici est verum habens rationem boni, ordinabile ad opus ; in quo necessario clauditur existentia. Et ideo sicut cognitio practica habet, quod sit cognitio a veritate, et cognoscibilitate objecti : ita quod sit practica habet ab ipso objecto, ut operabili : vel (quod idem est) ut ponibili sub substantia.

Dices : quamvis cognitio practica, propter utramque istam rationem, in quantum practica, non sit perfectior actu voluntatis, saltem erit ita perfecta : siquidem perfectio, quæ in utroque attenditur, desumitur ab eadem voluntate, et ab objecto sub eadem abstractione : ergo quamvis prout est ad finem non excedat illum in perfectione, adæquabit tamen : ac proinde finis non erit nobilior, eo quod est ad finem — Respondetur negando antecedens : quoniam actus voluntatis non secundum se præcise est finis practicæ cognitionis, sed ut importat ordinem rationis, per quem commensuratur, et adæquatur ipsi rationi : hic autem ordo, utpote de linea intellectus, nobilius quid est, quam ratio practici reperta in actibus voluntatis. Replica. Diluitur.

Et si urgeas, quod saltem artificiata externa, utpote omnino materialia, exper- Alia replica.

tia vitalitatis, nullo modo adæquant actum vitalem, et immaterialem intellectus practici : et tamen sunt ejus fines : siquidem sunt fines artis, quæ est habitus intellectus.

Enervatur. — Respondent nonnulli, finem principalem artis non esse artificiata æterna, sed actum intellectualem, quem efficit ars formaliter immanentem, et transeuntem virtualiter. Et quamvis hujusmodi actus, ut practicus necessario respiciat opus, non tamen ut finem principalem, sed ut finem effectum, juxta dicta n. 30. Et idem dicitur de prudentia in ordine ad virtutes morales, quæ sunt minus perfectæ. Ita Medina in præsenti art. 5. Favetque D. Thom. (D.Thom.) in 4 dist. 49 q. 1 art. 1 quæstiunc. 3 ubi ait : *Cognitio intellectus practici ordinatur ad cognitum, sicut causa ad effectum.*

Alia solutio. 36. Sed respondetur secundo negando majorem : nam licet operata externa materialiter sumpta, non adæquent actum intellectus practici; bene autem sumpta formaliter, quatenus important quemdam artificiosum ordinem, a ratione derivatum, quem in illis ars constituit. Videatur Ang. (D.Thom.) Doct. lib. 1 Ethic. lect. 1, ubi distinguit quadruplicem ordinem per comparationem ad rationem, et de postremo sic inquit : *Quartus autem est ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa; sicut in arca, et domo.* Et inferius : *Ordo autem, quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas.* Cum igitur hic ordo ortum habeat a ratione, sitque veluti quædam ejus sigillatio, et impressio in artefactis, erit utique praxi perfectior : et ideo non mirum, quod sit finis alicujus cognitionis sub ratione practicæ. Quod autem prædicta artificiata materialia, et vitalitatis expertia sint, arguit non esse ita perfecta absolute, sicut actus intellectus immaterialis, et vitalis : non autem, quod si præcise fiat collatio inter rationem, per quam prædicto actui convenit ordinari per se ad artificiata, (ad quam rationem vitalitas, et immaterialitas intellectus concomitanter se habent) et ordinem rationis artificiatis impressum, (quod quantum est ex se a materialitate præscinderet) ordo iste, quamvis in eis sit satis materializatus, non excedat simpliciter prædictam rationem ut præcise est ad ipsum.

Potestque hoc non incongrue explicari exemplo sensibilium externorum, puta coloris, soni, etc. quæ licet inanimata, et valde materialia sint, et prout sic non adæquent potentiam sensitivam vitalem longe immaterialiorem; considerata tamen ut participatur in eis intentionaliter virtus substantiarum separatarum, quarum est proprium, ut immotæ moveant, excedunt potentias vitales sensitivas, possuntque non mota movere illas, et perficere simpliciter, imprimendo ipsis species intentionales, quibus fiant in actu ad sentiendum, quod est proprium superioris; nam sicut quod perficitur, et patitur, in quantum tale est inferius, ita quod agit, et perficit prout sic est superius : de quo videri potest D. Thom. quæstion. 5 de potent. art. 8 et art 6, hujus quæst., et ibi Cajet. Si ergo participatio hæc intentionalis substantiarum separatarum in objectis sensibilibus, et in animatis admodum materializata, conservat prædictam superioritatem supra potentias vitales sensibiles satis elevatas a materia : cur ordo materialibus artificiatis ab intellectu impressus, non conservabit excessum, quem diximus, supra rationem practici prout hæc ratio præcise est ad illum?

Ad 3 confirmationem. Ad tertiam confirmationem constat ex dictis. Nam Prudentia pertinet ad intellectum practicum, et non nisi ut practica reduplicative ordinatur ad virtutes morales, neque harum actus exercent erga illam rationem finis, ut sunt præcise a voluntate, vel appetitu, sed ut participant ordinem rationis, qui sane ordo perfectior est praxi in prudentia reperta.

Ad ultimam. 37. Ad ultimam respondetur aliter philosophandum esse de potentia activa per actionem transeuntem, cujusmodi est calor, verbi gratia; ac de potentia activa per actionem immanentem, ut est intellectus, voluntas, etc. : illa enim non habet pro fine operationem secundum se sumptam; sed operatum, aut operationem simul cum operato : et ita non est necesse, quod operatio transiens se sola sit perfectior, quam prædicta potentia. Quæ est doctrina Philosophi (Philos.) libro primo Ethicorum, et divi Thomæ ibidem (D.Thom.) lectione duodecima, ubi sic ait : *Est duplex genus operationum animæ, quarum quædam transeunt in exteriorem materiam, sicut texere, et ædificare : et hujusmodi operationes non sunt fines, sed operata ipsarum,* scilicet pannus contextus, et domus ædificata. Et q. 5 de Potentia art. 5 ad 14 sic ait : *Actus autem secundus, qui est actio tendens in aliquod factum, non est finis agentis,*

agentis, nec nobilior, quam ipsius forma (id est quam potentia activa, quæ est principium talis actionis) *nisi ipsa facta sint nobiliora facientibus : sicut artificiata sunt nobiliora artificialibus instrumentis, et eorum fines.* At vero potentia operativa immanens habet pro fine principali suam operationem : quia operatio immanens est actus perfectus : et non ordinatur ad aliquid per eam productum : sed potius si quid a se distinctum producit, est propter ipsam operationem. Unde talis operatio, cum sit finis, debet esse simpliciter perfectior. Quod etiam docuit divus Thomas lectione nuper citata, et citato articulo quinto de Potentia, ubi inquit : *Operatio manens in operante est finis operantis, et per consequens excellentior, quam forma operantis.* Item prima parte quæstione 25, articulo primo ad secundum sic ait : *Quandocumque actus est aliud a potentia, oportet, quod actus sit nobilior potentia.* Loquimur autem de actu, et potentia immanentibus. Nec mirandum est, quod una intellectio sit simpliciter perfectior, quam potentia intellectiva : quia licet potentia excedat in permanentia, et extensione; exceditur tamen in actualitate, et quasi intentione : et hic excessus in ordine ad perfectionem est excessus simpliciter; ille vero tantum est excessus secundum quid, ut docet D. Thomas infra q. 71 art. 3 ad 1.

D. Thom.

Alia solutio probabilis.

38. Posset etiam non improbabiliter sustineri adhuc actionem transeuntem, ut actio est, esse perfectiorem simpliciter sua potentia, ac proinde finem illius, quamvis, ut est motus, et via ad terminum, utpote aliquid incompletum, et ad postprædicamentum pertinens, sit multo imperfectior : et secundum hanc posteriorem rationem locutos de ea fuisse Aristot. et D. Thom. in testimoniis nuper allegatis; non vero secundum primam. Quia in quantum est formaliter actio, est ens completum, et constituit proprium prædicamentum; quod nil mirum si ratione maximæ actualitatis excedat simpliciter potentiam operativam transeuntem, quamvis hæc sit qualitas. Favetque non parum huic doctrinæ D. Thom. et Aristot. 1 Ethicor. lection. 10 ubi ille sic ait : *Quemadmodum tibicini, et statuario, aliisque artificibus, et denique omnibus, quorum opus aliquod actio existit, in opere bonum ipsum, et id, quod bene est videtur consistere, etc.* Quæ verba ita exponit Angelic. Doctor. : *Cujuslibet rei habentis propriam operationem, illa est bonum suum : sicut tibicinis bonum consistit in ejus operatione : et similiter ejus, qui facit statuam, et cujuslibet artificis. Et hujus ratio est, quia bonum finale cujuslibet rei est ultima perfectio.* Ubi, ut vides, uterque universaliter loquitur, et apponunt exemplum in actionibus transeuntibus statuificandi, canendi tibia, vel fistula, etc.

D. Thom. Aristot.

Quamvis et huic testimonio (sustinendo priorem solutionem, quam veriorem judicamus) non sit difficile occurrere intelligendum esse quod attinet ad actiones transeuntes, non de illis præcise secundum se, sed ut simul cum termino producto constituunt unum aliquid, quod agens principaliter intendit : ita ut nec sola actio, nec solus terminus, sed conjunctum ex utroque sit finis, propter quem potentia primario instituta est.

39. Addendum tamen est pro majori hujus rei explicatione, excessum perfectionis, quem tribuimus actui supra potentiam, non esse necessarium (saltem quantum est ex vi nostræ rationis) convenire cuilibet actui particulari talis potentia ; sed soli actui adæquato, a quo potentia specifitur, quia hic dumtaxat est finis, propter quem primario instituta est. Juxta quam doctrinam non oportet, ut quælibet intellectio particularis sit simpliciter perfectior intellectu, nec quælibet volitio, voluntate. Sed si omnes species intellectionis, aut volitionis, quas intellectus, vel voluntas possunt producere, in unum conjungerentur, aut si daretur una intellectio, seu volitio formaliter, vel eminenter omnes illas complectens, huic concedendus esset prædictus excessus : quoniam talis actus adæquaret totam latitudinem potentiæ, et excederet in actualitate. — Diximus, *saltem quantum est ex vi nostræ rationis.* Quia ex aliis capitibus concedendum erit aliquam determinatam speciem intellectionis saltem visionem beatificam esse simpliciter perfectiorem potentia intellectiva secundum se, cum hæc sit qualitas ordinis naturalis : illa vero supernaturalis, et perfectissima in tali ordine.

Replica.

Sed urgebis, hanc etiam doctrinam applicari posse habitibus : et ideo licet si daretur unus actus adæquans totum habitum, excederet illum in perfectione, non tamen quilibet actus particularis hujusmodi excessum importabit. Quod si hoc concedatur, redditur inefficax nostra ratio ad probandum beatitudinem consistere in actu

secundo propter prædictum excessum, quoniam actus, in quo posset consistere, utpote existens a parte rei, debet esse particularis.

Enervatur. 40. Respondetur animadvertendo, inter habitus operativos quosdam habere pro specificativo, et actu adæquato unicum dumtaxat actum secundum speciem : ut lumen gloriæ habet pro actu primario, et adæquato visionem beatificam : et habitus Charitatis dilectionem Dei; si qui vero alii actus a prædictis habitibus oriri possunt, præcise sunt secundarii, qui non pertinent ad rationem specificativi. Alii vero habitus sunt, qui habent pro actu primario, et adæquato aliquid genericum, sub quo diversæ species actuum comprehenduntur; sicut habitus scientiæ, a quo oriuntur plures actus specie distincti juxta diversitatem conclusionum atque primarii. Quod ergo attinet ad istos posteriores habitus, idem judicium ferendum est de illis (loquendo saltem de infusis) et eorum actibus particularibus quantum ad excessum in perfectione, ac de potentia intellectiva, et actibus particularibus illius; quia utrobique militat eadem ratio, ut intuenti constabit. Sed in habitibus primi generis aliter philosophandum est: quia cum non se extendant primario nisi ad unicam speciem actus, quilibet actus particularis talis speciei est illis adæquatus, et est finis, propter quem primario sunt instituti; atque ita debet talis actus excedere illos in perfectione. Unde quia beatitudo permanere debet ad hoc genus actuum, vel habituum, optime ex ejus maxima perfectione probat nostra ratio debere consistere in actu secundo, et non in habitu; quia talis actus quamvis sit particularis, et a parte rei existens, adæquat suum habitum; et ratione actualitatis excedit in perfectione.

Effugium. 41. Dices, hucusque stabilitis concludi beatitudinem non consistere in habitu seorsim sumpto, et separato ab operatione; secus in illo, ut stat sub sua operatione, aut in conjuncto ex utroque : quia hujusmodi conjunctum excedit in perfectione operationem secundum se præcise sumptam.

Præcluditur. Sed contra est, quia habitus, adhuc, ut stat sub operatione, non est ultima perfectio, neque ultimus finis, sed est propter ipsam operationem : ergo adhuc prout sic non potest esse beatitudo. Deinde conjunctum ex operatione, et habitu non est aliquid per se unum, sicut debet esse beatitudo, ut dicemus dub. seq. : ergo non consistit essentialiter in prædicto conjuncto. Restat ergo, ut sit sola operatio, quæ est ultima actualitas, et maxima perfectio, quæ advenire potest supposito beatificabili. Neque obest, quod conjunctum ex operatione, et habitu plus perfectionis includat, quam operatio sola : quoniam beatitudo creata non dicitur maxima perfectio, quasi nihil perfectionis extra eam sit : aut quia ex illa, et ex aliis, perfectionibus non possit coalescere aliquid plus perfectionis includens : sed quia nulla alia perfectio determinata illam adæquat.

§ V.

Sententia adversa cum suis fundamentis, et eorum enodationibus.

42. Quamvis nullus Theologus (quem viderimus) asseruerit beatitudinem esse solum habitum excludendo operationem; consistere tamen in habitu simul cum operatione, et principalius in illo, quam in hac, sensit D. Bonav. in 4 dist. 49 1 p. dist. q. 1 ad ultimum. Quæ sententia probari potest primo. Quoniam habitus operativus perfectior est, simpliciter loquendo, sua operatione : ergo beatitudo principaliter non in operatione, sed in prædicto habitu debet consistere. Consequentia liquet ex dictis n. 28. Antecedens autem probatur : quia habitus est causa efficiens suæ operationis, et non univoca, sed æquivoca, siquidem sunt diversæ speciei; causa autem æquivoca excedit in perfectione effectum. Nec refert, si dicas habitum non esse causam principalem operationis; aut saltem non esse causam adæquatam; et ita non oportere, quod superet, vel adæquet illam in perfectione. — Nam quidquid sit de habitibus acquisitis, habitibus tamen infusis (de quorum numero esse debet habitus beatificus) nequit hæc solutio adaptari; quoniam hujusmodi habitus sunt tota ratio agendi, et gerunt vicem potentiarum; unde necessario debent esse causa principalis, et adæquata actuum, qui ab eis producuntur. Secundo probatur prædictum antecedens; quia si actus secundus esset simpliciter perfectior habitu, posset illum producere, ut causa principalis; quod tamen de habitibus infusis non admittunt communiter Theologi; et propterea negant posse aliquam creaturam tanquam causam principalem prædictos habitus efficere; sed Solu suffi cien

sed causantur immediate a solo Deo. Imo et de acquisitis videtur id negare D. Thom. infra q. 63 art. 2 ad 3 : ergo, etc.

Confirmatur; nam habitus est aliquid diuturnum, et permanens; actus vero cito transit; ergo perfectior est habitus. Patet consequentia : quia, ut ait Philos. 3 Topic. c. 1, *bonum diuturnum est melius.*

Aristot. Confirmatur secundo : quia illa forma est actualior, atque adeo perfectior, quæ majorem excludit potentialitatem a subjecto : sed majorem potentialitatem excludit habitus, quam actus secundus : ergo, etc. Minor probatur : nam potentia ad habitum major potentia est, quam ad solum actum.

Confirmatur tandem : quoniam illa dicenda est major perfectio, cujus carentia, vel privatio prior est : sed multo pejus est carere habitu Charitatis, verbi gratia, quam carere dumtaxat actu : ergo, etc.

Solutio probabilis. Ad hoc argumentum, qui existimant habitus (saltem infusos) non *esse* entitativo esse simpliciter perfectiores suis actibus (de quorum numero sunt Curiel in præsenti, et infr. q. 71 art. 3, Zum. ibid., et alii) respondent concesso antecedenti, negando consequentiam : quia (inquiunt) de ratione beatitudinis non est, quod sit in *esse* entitativo maxima perfectio; sed quod sit maxima in ratione assecutionis summi boni : et quia hoc posterius convenit actui, et non habitui, quidquid sit de perfectione entitativa, idcirco beatitudo non in habitu, sed in actu consistit.

Vera solutio. 43. Sed quamvis hæc solutio sit probabilis, melius tamen respondetur negando antecedens : quia ut in tertio nostro fundamento auctoritate, et ratione probatum est, nullus habitus operativus, sive acquisitus, sive infusus est ita perfectus in *esse* entis, sicut actus secundus (saltem primarius) talis habitus. Quod docent secuti D. Thom., Capreol. in 4 dist. 49 q. 1 art. 3 ad 2, Scot. contra 1 conclusionem, Hispalens. ibid., Soto q. 1 art. 2, Medina, Conrad. Alvar. et Greg. Mart. in præsenti : et inf. q. 71 citata art. 3 ubi etiam sapientiss. Magist. Petrus N. Cornejo dis. 2 dub. 2, Ledesma de perfect. Dei q. 12 art. 2, et fere communiter Thomistæ. Ex aliis vero tenent hoc ipsum Scot. in 4 ubi sup. q. 2 n. 31, Ricar. q. 4 art. 1, Ægid. quodlib. 4 q. 19, Suar. disp. 43 Metaph. sect. 4, et plures alii. Ad 1 antecedentis probationem constabit tract. 13 disp. 3 ubi ex professo agemus de excessu actus secundi supra habitum quantum ad bonitatem, et malitiam : ibi enim a n. 12 dicemus quomodo etsi habitus sit causa principalis actus quoad eam rationem, in qua convenit cum illo, scilicet quantum ad tendentiam in tale, vel tale objectum; non tamen, quoad actualitatem, in qua actus habitum superat, assignaturque propria, et principalis causa prædictæ actualitatis : ubi etiam n. 19 explicatur, num habitus dicendus sit causa univoca, vel æquivoca respectu actus sui. Unde non oportet modo circa hoc immorari. Vide infra tractat. 12 disput. 1 artic. 25.

Ad 2 probationem dicendum, quod si loquamur de habitibus acquisitis, generantur per actus, tanquam per causam principalem : neque oppositum docet alicubi D. Thom. solum enim ait in illa solutione ad 3 prædictos actus non causare habitum virtutis, nisi quatenus participant rectitudinem rationis : quia nisi ratio ponat in actu appetitus talem rectitudinem, non erit actus virtuosus, nec proinde generabit habitum virtutis. Ex quo non fit prædictum actum non esse causam habitus, sed quod non sit causa illius, nisi in quantum rectus : quam rectitudinem participat ex principiis rationis. Quamvis etiam dici posset, quod actus non est causa principalis habitus quantum ad permanentiam, et immobilitatem, in qua ab eo exceditur. Hoc autem solum arguit excessum secundum quid habitus supra actum, ut statim dicemus : si autem loquamur de habitibus infusis, concedimus absolute non produci nostris actibus; non propter minorem actuum perfectionem, sed ob specialem rationem, quam tradémus infra tract. 12 disput. 3 toto dub. 3 ubi hæc difficultas ex professo discutitur. Actus est causa principalis habitus acquisiti. Non est causa infusi.

44. Ad 1 confirmationem respondetur ex D. Thom. inf. quæst. 71 art. 3 ad 1, excessum habitus supra actum ratione permanentiæ, et diuturnitatis tantum esse secundum quid : quia simpliciter superatur ab actualitate, in qua actus habitum excedit. Quod vero ait Philos. : *Bonum diuturnum esse melius*, intelligendum est cæteris paribus. — Adde, actum, in quo consistere debet beatitudo, non esse minus permanentem, nec minus diuturnum, quam habitus, quia uterque mensuratur æternitate participata : unde quantum ad istum actum nullam vim habet prædicta confir- Solvuntur confirmationes. Aristot.

matio. Ad 2 respondetur, concedendo illam formam esse actualiorem, quæ minorem potentialitatem relinquit in subjecto, atque adeo quæ majorem potentialitatem excludit tam formaliter, quam præsuppositive; hoc autem modo majorem potentialitatem excludit actus secundus, qui nullam relinquit, quam habitus, qui relinquit potentiam ad ipsum actum. Ad ultimam confirmationem admissa majori, si formaliter cum præcisione loquamur, neganda est minor : nam pejor est privatio actus, quam privatio habitus secundum se, et cum præcisione sumpta : sicut malum culpæ pejus est, quam malum pœnæ : et peccatum actuale, quam habituale. Ideo tamen carentia habitus aliquando majus malum censetur, quia claudit in se carentiam actus, et non e converso.

2 argum. 45. Secundo probatur prædicta sententia : quia antecedenter ad aliquam operationem beatus consequitur, et tenet Deum, ut est summum ejus bonum : sed nihil aliud est beatitudo : ergo consistit in habitu, et non in operatione. Minor, et consequentia constant; major vero probatur : quoniam prius est essentiam divinam secundum se uniri, et esse præsentem intellectui beati, quam, quod beatus intellectionem ejus eliciat.

Solutio. Respondetur negando majorem; nam licet antecedenter ad visionem beatificam essentia divina sit præsens intellectui beati, et unita in actu primo per modum speciei intelligibilis; non tamen pro illo priori intelligitur possideri, et teneri a Beato ante actualem intellectionem, quæ est formalis assecutio, et possessio : beatitudo autem non consistit in qualibet præsentia, aut unione summi boni, sed in ea, quæ est per modum possessionis, et assecutionis, ut dubio 4 dicemus.

Arguitur ultimo. Ultimo probatur : nam si beatitudo esset operatio, deberet produci, et elici a beato; sed hoc non est dicendum : alias esset homo causa suæ beatitudinis : et sic beatificaret se ipsum : ergo, etc.

Confirmatur. Confirmatur; quia beatitudo habet rationem præmii respectu nostrorum meritorum : præmium autem non debet esse ab ipso, qui meretur, sed ab alio, apud quem meretur; ergo beatitudo non potest esse aliquid a beato productum.

Propter hoc argumentum non defuere ex antiquis, qui existimarent operationem beatificam non elici ab ipso beato, sed a solo Deo in ejus intellectu, vel voluntate produci : sicut producitur habitus luminis gloriæ, et alii habitus supernaturales. Ita censuere Nominal. O'Kam, Gabriel, Marsil. et alii, quos refert Vazq. in præs. disp. 9 c. 1. Quibus favere videtur D. Thom. q. 1 de virtutib. art. 10 ubi ait : quod *Sicut homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quæ est perfecta hominis felicitas, habet immediate a Deo, etc.* ergo non producitur ab ipso beato. Hæc tamen opinio nullatenus sustinenda est : quoniam beatitudo, supposito quod sit operatio, debet esse immanens, et vitalis : et ideo vocatur *vita æterna :* de ratione vero actionis vitalis est, ut maneat juncta suo principio. Nam propterea vita actualis diffinitur, quod est a principio conjuncto; et ideo debet saltem manere in eodem supposito, a quo elicitur; sicut etiam actio immanens permanere debet in eodem principio, et potentia, a qua fit. Quæ est doctrina D. Thom. multis in locis, sed præsertim in hac q. art. 2 ad 3; si igitur beatitudo est actio immanens, et vitalis recepta in beato, debet necessario ab illo, et non a solo Deo produci. Videantur expositores D. Thom. in præsent. art. 2 ubi Curiel, et Montes. quæst. 4, Greg. Mart. dub. 3, Alvar. disp. 18 et alii prædictam opinionem ex professo impugnant.

Nominal. O'Kam. Gabriel. Marsil. Vazq. D.Thom.

D.Thom. Curiel. Montes. Greg. Mart. Alvar.

46. Respondetur ergo ad argumentum, concessa majori, negando minorem. Et ad probationem ibi inclusam dicendum est ; nullum esse inconveniens, quod homo non virtute propria, sed virtute divina sit causa suæ beatitudinis, sicut est causa actus Charitatis. Non est tamen absolute dicendum quod homo beatificat se, quia ly *beatificat* in communi modo loquendi dicit causalitatem beatitudinis objectivæ : et sensus est, quod homo est objectum suæ beatitudinis. Potest tamen prædicta propositio in sano sensu explicari : ut dicat causalitatem effectivam, non per propriam virtutem, sed per gratiam, et lumen gloriæ, quæ Deus beatis communicat. Et sic intellecta, debet admitti : sicut primæ Joan. 3 admittitur hæc : *Qui habet hanc spem in eo, sanctificat se :* et nihilominus minus concurrit homo ad sui justificationem, quam nullo modo efficit, quam ad beatitudinem.

Diluit argumentum.

Ad confirmationem respondetur, non esse contra rationem præmii causari effective a merente, si tamen fiat per virtutem acceptam a præmiante, quæ necessario

rio influat in præmium. Nam eo ipso tale præmium non dependet in sua collatione a libertate merentis; sed a sola voluntate præmiantis. Et ita contingit in beatitudine, quæ non producitur ab homine, nisi per lumen gloriæ collatum a Deo; quo posito, ponitur necessario beatitudo.

Unde non obest, si urgeas, quod etiam meritum non est ab homine, nisi per virtutem a Deo acceptam, scilicet per gratiam, et charitatem : ergo præmium adhuc isto modo non potest esse ab homine : alias non minus esset ab eo præmium, quam meritum, diceretur que proinde præmiare se, sicut dicitur mereri. — Est enim dispar ratio : nam meritum quamvis fiat virtute divina, est in hominis libera potestate : quia debet esse actus liber : beatitudo autem fit omnino necessario; quia posito lumine gloriæ, non est in hominis potestate influxum in illam suspendere. Et ideo quamvis beatitudo, modo dicto, fiat ab homine, non tamen tribuitur homini, nec dicitur conferri ab illo; sed a solo Deo. Meritum autem tribuitur homini, et solus ipse dicitur mereri; quia adhuc posita gratia, est in potestate ejus suspendere, vel elicere actum meritorium; et uniuscujusque dicitur esse illud, quod dependet ab ejus libertate.

DUBIUM III.

Utrum Beatitudo formalis sit una simpliciter operatio ; vel plures essentialiter includat.

Ne in æquivocum laboremus investigando operationem, quæ est beatitudo, oportet prius examinare, an sit una, vel plures?

§ I.

Communior Theologorum sententia, et placitum Angelici Doctoris.

47. Dicendum est Beatitudinem formalem quantum ad suam essentiam in unica operatione consistere. Hæc est sententia [D. Th]om. Angel. Doct. in tota hac q. præsertim art. 4 et ult. et art. in solut. ad 4 loquens de beatitudine Angelorum (quæ est ejusdem rationis cum nostra) sic ait : *In Angelis beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato : et hæc operatio est in eis unica, et sempiterna.* Et idem dicit paulo inferius de beatitudine nostra : *Una, et continua, et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur ;* 3 contra Gent. c. 26 et c. 46 quod sic concludit : *Ultima felicitas hominis non consistit, nisi in contemplatione Dei.* Eodem modo loquitur cap. 50 et in 4 dist. cit. q. 2 art. 1 quodlib. 8 art. 19 aliisque in locis : quem communiter sequuntur ejus discipuli. Et prætcrea Scotus citata dist. 49 q. 3, Dur. q. 4, Vazq. in præs. disp. 10 cap. 2, et alii plures. Scotus. Durand. Vazq. Efficaciores pro hac sententia rationes habentur apud D. Thom. locis citat. quas dub. seq. adducemus, et expendemus ad ostendendum essentiam beatitudinis soli operationi intellectus, quæ est visio Dei, posse competere. Nunc vero conabimur ex communi ratione Beatitudinis (quod fieri posse negat Suar.) prædictam sententiam comprobare.

Pro quo non est inefficax ratio, quam adducit Scotus citata q. 3 quæ potest reduci ad hanc formam. 1 ratio. Objectum beatitudinis est unum, et simplex in ratione beatificantis : ergo beatitudo formalis, qua prædictum objectum attingitur, debet esse unicus, et simplex actus. Patet consequentia : Tum, quia beatitudo formalis, et objectiva debent inter se proportionari, et commensurari. Tum etiam, quia actus non distinguuntur specie, nisi penes diversa objecta : et ideo ubi est idem formaliter objectum, non est a quo actus specie distinguantur.

Nec refert, si occurras cum Greg. de Valent. et Curiel, Evasio 1. quibus hæc ratio displicet, negando consequentiam : quia circa idem objectum possunt multiplicari operationes non solum numero, sed etiam specie : vel quia objectum est multiplici modo attingibile sicut ens est attingibile per intellectum, et per voluntatem : vel quia propter limitationem subjecti attingentis non datur unica operatio ita perfecta : ut prædictum objectum adæquet.

48. Etenim si ratio facta expendatur, Præcluditur. omnino hanc evasionem excludit. Non enim cum dicimus objectum beatitudinis esse unum simplex, intelligitur solum in esse rei, et quantum ad rationem *quæ* objectivam; sed quantum ad rationem *sub qua*, atque adeo formalissime, in ratione objecti beatificantis : repugnat autem, quod si objectum formaliter in esse objecti est unum, actus inde specificatus non sit unus secundum speciem : alias

talis actus non specificaretur ab objecto etiam in esse objecti. Quod vero objectum, de quo loquimur formaliter in ratione objecti habeat prædictam unitatem, facile ostendi potest. Quoniam Deus non est objectum beatificans, nisi quatenus est bonum proprium beati : atque adeo quatenus est ab eo consequibilis, et ut sic dicamus, possibilis, seu trahibilis ad ipsum : unde unica hæc ratio consequibilis, vel trahibilis est propria ratio *sub qua* prædictum objectum per beatitudinem attingitur. Neque est simile de ente; quoniam ens licet in esse rei sit unum, in esse objecti, et quantum ad rationem *sub qua* est multiplex. Nam ab intellectu attingitur sub ratione veri, et a voluntate sub ratione boni : et ideo non mirum si diversis specie actibus attingatur. Deus autem, ut objectum beatificans solum est attingibilis sub ratione, quam diximus, in qua non cadit distinctio, ut dub. seq. magis explicabitur.

Alia ratio. 49. Neque etiam obest, si dicas, prædictam rationem probare operationem, in qua consistit beatitudo esse unam specifice propter unitatem objecti; non tamen numerice; quia etsi subjectum beatitudinis, a quo unitas numerica desumitur, materialiter sit unum, v. g. D. Petrus, potest esse formaliter distinctum propter distinctas potentias susceptivas, et sic recipere operationes numero diversas, quamvis ejusdem speciei. Nam contra hoc est, quod supposita unitate specifica illius operationis, non potest assignari nisi unum formaliter subjectum, quod sit intellectus, vel voluntas : repugnat enim operationem ejusdem speciei a distinctis specie potentiis elici aut in eis subjectari : ergo semel probata unitate specifica operationis beatificæ, manet probata numerica respectu ejusdem suppositi. — Adde, operationes, quæ non distinguuntur specie, non addere perfectionem essentialem, et intensivam, sed ad summum extensivam, et pure materialem : quæ proinde pertinere nequit ad beatitudinis essentiam.

Impugnatur.

Alia ratione. 50. Secundo probari potest alia ratione, quam D. Th. insinuat in præsenti art. 2 ad 4 et tangit etiam Scot. ubi sup. Quoniam beatitudo quantum ad suam essentiam debet esse aliquid per se unum : sed ex multiplici operatione, sive numero, sive specie distincta, non fit per se unum : ergo debet esse una simplex operatio. Minor facile suadetur : nam plures operationes sunt plura entia in actu, et completa : ex entibus autem completis, et in actu non fit unum per se, sed per accidens. Adde, ad unitatem per se omnino requiri, ut unum ex constituentibus habeat rationem potentiæ, et perfectibilis; alterum vero perfectivi, et actus : cum igitur quælibet operatio sit perfectio, et actualitas ultima, ac proinde non perfectibilis, nec actuabilis per aliud, plane repugnat, ex diversis operationibus constitui aliquid per se unum.

Major vero probatur : Tum, quia beatitudo est maxima beati perfectio : id autem, quod est maxime perfectum, debet esse maxime unum, ac proinde unum per se. Tum etiam, quia in quolibet ordine est devenire ad aliquid maxime unum, in quo fiat status, quod in tali ordine sit primum, et causa, ac mensura cæterorum : sed inter fines intrinsecos, primus, seu ultimus, in quo fit status, est beatitudo formalis, quæ in nullum alium finem intrinsecum reducitur, sed est omnium causa, et mensura : ergo debet competere illi prædicta unitas. Tum præterea, quia negari non debet fini ultimo unitas, et perfectio, quæ conceditur finibus intermediis, nec debet esse minus unum, quod in aliquo genere est primum, quam quæ sunt posteriora in tali genere : sed finibus intermediis conceditur unitas per se : ergo non est deneganda beatitudini, quæ est finis ultimus, et prior in hoc genere. Tum denique, quia si beatitudo esset ens per accidens, nec posset in particulari diffiniri, nec haberet certam essentiam, nec determinatas proprietates, nec subinde posset esse alicujus scientiæ objectum : cum quodlibet istorum unitatem per se requirat : constat autem ea omnia convenire beatitudini : ergo, etc. Nec necesse est in hujus rei comprobatione amplius detineri, pro qua militant a fortiori omnia, quæ seq. dub. dicemus.

§ II.

Opposita sententia refertur : et argumenta pro ea diluuntur.

Oppositam sententiam tenent D. Bonav. in 4 dist. 49, 1 p. distinctionis, Richard. de Mediavilla art. 1 q. 6, supplem. Gabrielis q. 2 art. 3, Marsil. q. ult., Altisiodor. lib. 1 summæ cap. 2, Alphons. Toletus in 4 dist. 1 q. 2 art. 2 et 3, Vega lib. 7 super Trident. cap. 3, Corduba lib. 1 q. 42, et alii, quos referunt, et sequuntur

Salas. Valent. Suarez. tur in præsenti Salas tract. 2 disp. 2 sect. 5, Valent. disp. 1 q. 3 punct. 4 et Suar. disp. 7 sect. 1. In quam sententiam aliqui ex prædictis auctoribus adducere etiam nituntur D. Th. propter quædam loca sinistre interpretata, quæ citant Suar. et Salas, in quibus prima facie asserere videtur, actum voluntatis esse de essentia beatitudinis, a qua certum est in via D. Thom. excludi non posse actum intellectus. Et quamvis omnes prædicti auctores in eo conveniant, quod beatitudo secundum essentiam plures actus includat; dividuntur in assignando hujusmodi actus. Nam alii dicunt esse visionem, et amorem, alii visionem, et fruitionem, sive gaudium, aut delectationem : et alii visionem, fruitionem, et comprehensionem. Pro quorum dicendi modis videri possunt Vasquez disp. 10 cap. 1, Salas, et alii ex junioribus citatis, ne in re, quæ ad nostrum propositum parum conducit, immoremur.

Argum. 51. Præcipuum pro hac sententia fundamentum desumitur ex variis testimoniis Scripturæ, et Patrum, quæ referunt hoc loco Montes., Alvar., Val., Salas, et Suar. et nos dub. seq. aliqua adducemus : in quibus beatitudo modo significatur nominibus pertinentibus ad operationem intellectus, modo ad operationem voluntatis : et aliquando utriusque potentiæ actus adhibentur : ergo, ut cuncta hæc testimonia verificentur, dicendum est beatitudinem in omnibus simul consistere. — Confirmantque hoc argumentum citati auctores ex Extravag. Benedicti, cujus n. 7 mentionem fecimus : imo putat Vega esse ibi diffinitam ; quia decernit Pontifex animas justorum, qui jam decesserunt ante generale judicium, esse vere beatas divinæ essentiæ visione, et fruitione. Decernit ergo utrumque istum actum ad essentiam beatitudinis pertinere. — Addi etiam potest testimonium Catechismi Romani ex decreto Concil. Trident. jussu Pii V editi, ubi parte 1 ad illa verba Symboli *Vitam æternam*, sic dicitur : *Solida quidem beatitudo, quam essentialem communi nomine licet vocare, in eo sita est, ut Deum videamus, ejusque pulchritudine fruamur :* ergo pertinet ad essentiam beatitudinis tam visio, quam fruitio.

Verum quod attinet ad divum Thom. nulla, vel levis poterit legenti esse suspicio, quin in una simplici operatione, quæ est actus solius intellectus, essentiam beatitudinis constituat, ut pro nostra assertione vidimus, et sequenti dub. latius ostendemus. Quocirca Joan. de Salas ubi sup. postquam conclus. 7 sententia nobis contrariam, ut propriam statuerat, et pro ea divi Thom. loca retulerat, veluti conscientia actus, ponit octavam conclusionem, ubi sic ait : *Dico tamen octavo, durum est creditu hanc esse sententiam D. Thom., verba enim ejus aliud passim sonant.* Utinam qui auctoris hujus sententiam, imitati semper fuissent candorem ; profecto id tum nobis contulissent, ut inexperti, et Tyrones omnino non deciperentur, dum pro Thomistica Rachele, multoties Liam sibi esse suppositam, incauti non animadvertunt. — Confessio Joannis de Salas.

Ad argumentum vero respondetur, Scripturam, et Patres in illis testimoniis solum assignare operationes, quæ reipsa in beatitudine inveniuntur ; non tamen determinant utrum omnes, vel aliqua dumtaxat ad essentiam pertineat ; neque ita metaphysice loquuntur, ut ex eorum verbis possit res ista omnino diffiniri, nisi adjuncta Theologica ratione ; quæ, ut pro nostra assertione vidimus, satis efficaciter persuadet beatitudinem quantum ad essentiam unicam tantum operationem esse. Reliquas vero, quæ ibi esse dicuntur, potius ad complementum, et ornatum, quam ad essentiam spectare. Quamvis (ut id etiam dicamus) si Scripturæ, et Patrum testimonia attente examinentur, potius ex eis colligitur essentiam beatitudinis in sola operatione intellectus sitam esse : nullumque actum voluntatis includere, ut videbimus dub. sequenti. — Solutio.

Ad confirm. Ex quo ad confirmationem dicendum est, Pontificem ibi solum voluisse diffinire, quod animæ justorum decedentium ex hac vita non expectant diem generalis judicii, ut beatitudinem recipiant, videndo Deum, et ejus præsentia fruendo. Quod vero utraque hæc operatio, vel una dumtaxat ad essentiam beatitudinis pertineat, nullatenus diffinit, sed relinquit Theologis opinandi locum. Sicut nec diffinit an visio, et fruitio reipsa sint duæ operationes : vel una dumtaxat, quæ utroque illo nomine significetur, ut auctores non ignoti arbitrantur. Ad testimonium ex Catechismo Romano respondetur, nomine *beatitudinis essentialis* ibi non intelligi solam essentiam beatitudinis, sed simul cum his, quæ per se, et necessario, ac invariabiliter illam comitantur : cujusmodi est amor, et gaudium de Deo viso :

ly enim *essentialem* solum ponitur ad excludendum gaudium accidentale, quod consurgit ex visione creaturarum, vel ex conjunctione ad corpus, aut ex aliis, quæ beatitudini animæ variabiliter accidunt, sine quibus proinde posset integra consistere. Et quod juxta hunc sensum Catechismus loquatur, facile intuenti constabit.

2 argum. 52. Secundo probatur : quoniam beatitudo est maxima perfectio beati, et maximum ejus bonum : unde a Boëtio diffinitur : *Status bonorum omnium aggregatione perfectus :* sed una simplex operatio nequit includere totam hanc perfectionem ; multoque plus bonitatis reperitur in duabus, aut in pluribus simul sumptis : ergo, etc.

Confirmatur : nam (quidquid sit de perfectione entitativa) saltem est de ratione beatitudinis, ut sit perfectissima unio animæ cum Deo tanquam cum objecto : sed perfectius unitur anima cum Deo per operationem intellectus, et voluntatis simul, quam per solam operationem unius potentiæ : ergo, etc.

Respondetur, beatitudinem dici maximam perfectionem beati, non extensive (ut sic dicamus) quasi omnem ejus perfectionem formaliter includat ; sed intensive, quia nulla alia perfectio particularis, et specifica illam adæquat. Cum quo tamen stat, quod aggregatum ex ipsa beatitudine, et aliis perfectionibus eam concomitantibus, sit extensive perfectius : vel ut melius dicamus, plures perfectiones in se claudat. Illo autem modo maxima beati perfectio in una simplici operatione consistit. Cum vero dicitur, quod beatitudo est summum bonum (loquendo de beatitudine formali, et intrinseca) non intelligitur formaliter, sed possessive, ut n. 14 ex D. Thom. vidimus : et sensus est, quod est possessio, et assecutio summi boni ; quam rationem soli actui intellectus, qui est visio clara Dei, posse competere dub. seq. ostendemus. Quocirca, quamvis actus voluntatis superaddat perfectionem entitativam ad actum intellectus ; non tamen addit aliquid, quod ad rationem possessionis, vel assecutionis, ac proinde ad beatitudinis essentiam pertineat.

Adde beatitudinem posse dici summum bonum beati (loquendo de bono creato, et intrinseco) non formaliter, sed radicaliter ; quia est radix, et causa omnium perfectionum, quæ in beato reperiuntur. Et hoc pacto accipiendum est, cum dicitur, quod : *Beatitudo est status bonorum omnium*, etc. quia licet quantum ad essentiam sit una simplex forma, est tamen talis forma, et constituit in tali statu, cui debeatur aggregatio omnium bonorum, et perfectionum, quæ possunt beato competere. Sicut cum homo diffinitur, quod *est animal bipes, implume, habens caput erectum*, etc. non intelligitur, quod omnia ista ad ejus essentiam pertineant ; sed quod est tale animal, et talis essentiæ, cui prædicta debentur. Nisi mavis dicere (et satis verisimiliter) cum Capreolo, et aliis Boëtium in illis verbis non diffinisse essentiam beatitudinis, sed descripsisse in communi statum beatificum cum omnibus, quæ ad integritatem talis status, sive per modum essentiæ, sive per modum accidentium, vel proprietatum spectant. In quo præter operationem beatitudinis constitutivam, aliæ necessario clauduntur : sicut cujuslibet rei status perfectus plura includit, quam sola essentia.

Per quod patet ad confirmationem. Quia beatitudo secundum suam essentiam non est quæcumque unio cum Deo, etiam tanquam cum objecto : sed unio per modum assecutionis, et possessionis : sola autem operatio intellectus habet esse hoc modo perfectissima unio animæ cum Deo ; voluntas enim per proprium actum nec consequitur objectum, nec possidet illud : sed, vel expectat possidendum per actum intellectus, ut dum est in hac vita : vel supponit possessum, ut in futura. Atque hinc desumi posset valde efficax ratio ad probandum beatitudinem non consistere in actu utriusque potentiæ ; quia possessio, quæ est de ejus ratione, per unam dumtaxat operationem fit ; aliæ vero, quæ superveniunt, sicut supponunt objectum beatificum per primam possessum, sic etiam supponunt totam essentiam beatitudinis. Ad confirm.

53. Ultimo probatur argumento, quod habet pro firmissimo Greg. de Val. Nam tunc mens nostra essentialiter est beata, cum summum bonum, quod est Deus, ita assequitur, ut nihil præterea expetat cum inquietudine ; sed nostra non assequitur summum bonum hoc modo, nisi utriusque potentiæ intellectus, et voluntatis actu ipsum amplectatur : ergo non nisi per actum utriusque erit essentialiter beata. Major probatur ex illo Ps. 16 : *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Necnon ex doctrina Argumentum ult. Psal.

Philos. doctrina Phil. 1 Ethic. c. 7 dicentis : *Felicitatem esse sufficiens bonum.* Minor autem suadetur ; quia cum uterque actus per se sit valde perfectus, si non utroque mens nostra summum bonum complecteretur, hoc ipso certe esset inquieta.

Confirm. Et apparebit firmius prædictum argumentum sequenti confirmatione. Quia, ut beatitudo omnino quietet appetitum, debet excludere a Beato omne genus mali, ac proinde omnem carentiam boni debiti ; sed hoc non fit sola operatione intellectus, nisi accedente etiam operatione voluntatis : ergo, etc. Probatur minor : nam cum unaquæque carentia debeat excludi per formam oppositam, operatio intellectus solum excludet a beato carentiam talis operationis ; carentia vero operationis voluntatis, vel non manebit exclusa, vel excludenda est ipsa voluntatis operatione.

Solutio. Cæterum argumentum non est adeo firmum, ut citatus auctor existimat : potest enim facile infirmari, admissa majori : negando minorem ; quia eo ipso, quod beatus possideat Deum, quod fit per solam operationem intellectus, habet in illo quidquid potest appetere ; unde etiam si nullum eliciat actum voluntatis, non expetet aliquid cum inquietudine : inquietudo enim solum posset oriri ex eo, quod appeteret aliquid, quod non haberet. Esset autem in illo beato aliqua imperfectio, quia habendo totum id, quod desiderare, et amare potest, non amat, quod habet. Hæc tamen imperfectio non tolleret aliquid de essentia beatitudinis, sed solum ejus complementum ; quia beatitudo quantum ad essentiam non consistit in amare bonum, quod beatus habet, sed in habere bonum, quod amet. Per quod patet ad probationem illius minoris. — Adde, quod sicut beatitudo non pertinet ad voluntatem per modum actus, sed per modum objecti, ita non debet quietare illam eo modo, quo proprius actus quietat, scilicet quia est ipsa quies in bono possesso : sed eo modo, quo quietat objectum in quantum est id, in quo voluntas quiescit. Quare etiamsi quies illa voluntatis deficiat dummodo adsit ejus objectum, nequit deesse essentia beatitudinis.

54. Ex quo patet ad confirmationem. Quia ad essentiam beatitudinis non pertinet excludere omnem carentiam boni formaliter, quasi ipsa sit formalis, et immediata exclusio talis carentiæ : sed *possessive*, seu *objective*, quatenus est possessio summi boni, quod per modum objecti habet excludere omnem ejusmodi carentiam. Vel dicitur excludere omnem carentiam boni *radicaliter* : quia est origo, et radix prædictæ exclusionis. Ad hoc autem non est necesse, quod actus voluntatis, per quem formaliter, et immediate carentia ejus excluditur, sit de essentia beatitudinis, sed quod sit de ejus essentia esse radicem talis actus, ac proinde prædictæ exclusionis. Adde, si prædictum argumentum, aut ejus confirmatio aliquid probarent, convincere non solum actum intellectus, qui est visio, et actum voluntatis, qui est amor, vel fruitio, esse de essentia beatitudinis, ut citati auctores intendunt, sed etiam omnes perfectiones, et actus, qui in beato necessario reperiuntur : siquidem quæcumque ex prædictis perfectionibus beato deficeret, haberet carentiam alicujus boni debiti : possetque ex hac parte (si argumentum illud firmum esset) expetere aliquid cum inquietudine : quare etiamsi Deum videret, et amaret, illoque frueretur, non maneret essentialiter beatus, quandiu aliqua alia perfectio sibi deesset. Quod nec Valentia, nec Salas, nec Suarez, neque alius ex junioribus Theologis admittet.

DUBIUM IV.

Utrum operatio, in qua essentia beatitudinis consistit, sit actus intellectus, vel voluntatis.

Habemus, beatitudinem formalem quantum ad essentiam esse unicam actionem : videamus, superest (quæ est præcipua hujus disputationis difficultas) cujus potentiæ actus sit, intellectus, an voluntatis? Supponimus namque prædictam operationem ad aliquam ex his duabus potentiis necessario pertinere : quia cum pars sensitiva non sit immediate capax beatitudinis (eo quod neque sensus, neque appetitus ejus ad objectum beatificum, quod est extra omnia sensibilia, attingunt, ut probat hoc loco D. Thom. art. 3 et 3 cont. Gent. c. 27) subjectum ejus debet esse pars rationalis, cujus potentiæ sunt intellectus, et voluntas. Unde supposito quod beatitudo sit operatio, necessario pertinere debet ad aliquam ex his duabus potentiis.

§ I.

Communis Thomistarum sententia Scripturæ, et Patrum testimoniis fulcitur.

Assertio. 55. Dicendum essentiam beatitudinis formalis non in actu voluntatis, sed dumtaxat in actu intellectus consistere. Assertionem hanc tenet ubique Ang. Doct., sed præcipue in hac q. art. 4 ubi sic ait : *Quantum ad id, quod est essentialiter ipsa Beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis.* Et inferius : *Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit : sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens.* 3 cont. Gent c. 26 hoc probat novem rationibus, quarum primam ita concludit : *Beatitudo igitur, vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter.* Et persequenter repetit aliquoties hanc propositionem : *Impossibile est felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.* Idem docet 1 p. q. 26 art. 2, in 4 dist. 49, q. 1 art. 2 quæstiunc. 2, quodlib. 8, art. 19 aliisque innumeris in locis, quæ cit. tabula aurea verbo *beatitudo* n. 4. Sequuntur D. Thom. concorditer ejus Discipuli, Capreol. in 4 dist. cit. q. 2, Deza, Hispalens. ibidem ; ubi etiam Sotus q. 1 art. 3, Dionys. Carthus. q. 1, refertque D. Hieron. beatifice coronatum apparuisse August. eique sic allocutum : *Tota beatitudo nostra est Deum videre, neque est unus nostrum beatior alio, nisi in quantum faciem Deitatis clarius videt.* Hæc Carthusianus : et subdit : *Hoc sancti viri Augustinus, Bernardus, Hilarius, et alii plures concorditer scripserunt.* Idem tenet Durand. eadem dist. q. 4, Soncinas in 1 dist. 1 q. 1 art. 1 conclus. 6, Herbæus in tract. de Beatitudine c. 3 et 4, Ferrara 3 cont. Gent. cap. 25 et 26, Cano de locis lib. 12 cap. 14, Cajet., Conrad. et Med. in Commentariis ad art. 4 hujus q., ubi etiam Alvar. disp. 21, Curiel q. 6, Greg. Mart. dub. 2, Montes. disp. 4 q. 3, Araujo dub. 1, Lorca disput. 17, necnon Vasq. disp. 11, Granado disp. 3 sect. 2, Fonseca 1 Metaph. c. 1 q. 1 sect. 6, Conimbr. in Ethicis disp. 3 q. 3 art. 2, pluresque alii.

(Margin: Ansel. Doctor. — Capreol. Deza. Hispal. Sotus. Dionys. Carthus. D. Hier. D. Aug. D. Bern. — D. Hilar. Durand. Soncin. Herbæus. Ferrara. Cano. Cajetan. Conrad. Medin. Alvar. Curiel. Greg. Mart. Mont. Araujo. Lorca. Vazq. Granad. Fonseca. Conimb.)

Testimonia Scripturæ. Probatur primo testimoniis sacræ Scripturæ, in qua non obscure continetur : hujusmodi est illud Joan. 17 adductum a D. Thom. in argum. *Sed contra : Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum,* etc. Qui locus quamvis ab aliquibus intelligatur de cognitione per fidem, ac proinde de beatitudine solum in radice, qualis habetur in via; communior tamen expositio est de cognitione per speciem, quæ erit in Patria, et beatitudine formali, quæ juxta modum loquendi Scripturæ absolute *vita æterna vocatur.* Et ita intellexerunt D. Aug. lib. de spiritu, et littera c. 33 et lib. 1 de Trinit. c. 8, de moribus Ecclesiæ c. 25 et serm. 112 de Temp., Ambr. lib. 2 de officiis c. 2, Cyrill. N. lib. 3 contra Julian. circa princip., Origen. lib. 2 in c. 2 epist. ad Rom., Laur. Justin. in fasciculo divini amoris c. 16, Rup. lib. 12 in Joan., Lyran. Joan. 17, et plures alii. Congruitque hæc expositio contextui : præmiserat enim Christus, *Pater clarifica Filium tuum, ut omne, quod dedisti ei, det eis vitam æternam.* Ubi planum est Christum postulare a Patre beatitudinem electorum, et statim subjungit : *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te Deum verum.* Et inferius n. 24 : *Pater, quos dedisti mihi, volo, ut ubi sum ego, et illi sint mecum, et videant claritatem meam.* Joan. 17.

Quod etiam non minus aperte significaverat idem Evangelista c. 14 dicens : *Qui diligit me, diligitur a Patre meo, et manifestabo ei me ipsum.* Ubi sermo est de manifestatione divinitatis, ut sentit Aug. tract. 75 in Joan. et Ps. 48 ad illa verba *Inclinabo in parabolam aurem meam.* Et talis manifestatio promittitur justis, ut præmium, quod est beatitudo, de qua Philippus eodem c. n. 8 dixerat : *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Deinde 1 Joan. 3 perfecta cum Deo similitudo, quæ est de ratione beatitudinis, in ejus visione constituitur : *Similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est.* Item Ps. 16 : *Satiabor cum apparuerit gloria tua :* quod autem satiat, id est beatitudo. Psalm. 79 : *Ostende faciem tuam, et salvi erimus.* Et Psal. 85 : *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion ;* quasi hæc visio sit proprium, et essentiale præmium, ad quod per virtutes, et merita pervenitur. Atque alibi multoties cum Scriptura agit de sanctorum beatitudine explicat illam regulariter per actum intellectus, quæ est Dei visio : quo manifeste insinuat in hujusmodi visione prædictam beatitudinem consistere.

(Margin: Joan. 14. Psal. 48. Joan. 14. 1 Joan. 3. Psal. 16. Psal. 79. Psal. 85.)

Patres. Aug. Deinde probatur testimoniis sanctorum Patrum : etenim Aug. Ps. 90 concione 2 sic ait : *Tota merces nostra visio est.* Et cit. loco de spiritu, et litt. explicans supradicta verba

verba Joan. : *Hæc est vita æterna*, etc. *Illa cognitione* (inquit) *illa visione, illa contemplatione, satiabitur in nobis omne desiderium; hoc enim solum sat est, ultra non habet, quod appetat, quod inhiet, quod requirat : nam desiderio hujus satietatis ardebat, qui Domino ait, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Et cit. loco de Trinit. exponens verba Apostoli 1 Cor. 13 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem;* sic loquitur : *Hæc enim nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum.* De moribus Eccl. c. 25 : *Æterna vita est ipsa cognitio, quæ est perfectorum præmium,* et 2 de lib. arbit. c. 14 : *Illos beatissimos facit, quod scriptum est; tunc autem facie ad faciem : qui enim hoc invenerunt, illi sunt in beatitudinis possessione.* Quod etiam sæpe alibi repetit N. Cyrill. loco citato sic dicit : *Hominum felicitas est habere summam contemplationem,* et infra : *Nihil vera Dei contemplatione est pretiosius, quandoquidem nos summæ beatitudinis facit participes.* D. Ambr. lib. 2 de officiis cap. 2 ita loquitur : *Scriptura divina vitam beatam posuit in cognitione divinitatis.* Clarius Bern. serm. 5 de Assumpt : *Hæc est* (inquit) *merces, hic est finis fructus nostri laboris, visio scilicet Dei.* Et juxta hunc modum loquuntur Basil. Nazianz. et Nizet. Nyssen., Hieron., Eusebius, Irenæus, et alii, quorum verba referre omittimus, ne in longum abeamus.

56. Quamvis autem adducta testimonia adeo expressa videantur, non desunt etiam ex nostræ sententiæ sectatoribus qui putant rem hanc neque ex Scriptura, neque ex Patribus venari posse. Tum quia plura ex illis testimoniis possunt in alio sensu, quam de beatitudine Patriæ sufficienter explicari. Tum etiam, quia esto in omnibus sermo sit de beatitudine prædicta : inde tamen solum colligitur importari in ea actum intellectus; sicut ex aliis, quæ adversarii pro se adducunt, colligitur importari actum voluntatis : quia Scriptura, et Patres solum intendebant manifestare nobis quid reipsa in illo beatissimo, et felicissimo statu inveniatur : ut sic affectum nostrum in illum excitarent. Utrum vero hic, vel ille actus constituat essentiam beatitudinis : vel habeat se per modum proprietatis complementi, aut radicis, utpote quæstionem pure metaphysicam, et quæ ad mores parum conducit, Theologis scholasticis examinandam reliquerunt : cujus proinde decisio aliunde, quam ex prædictis testimoniis petenda erit. Ita Vazq., Curiel. et alii.

Sed immerito proculdubio : nam licet Scriptura, et Patres ea præcipue tradere intendant, quæ pertinent ad fidem, et ad mores : simul tribuunt nobis sufficientia principia, ut in scholasticis quæstionibus veritatem multoties investigare possimus. Et ideo non solum magna scholasticorum pars (ait Maldonatus super citatum 17 caput Joan. vers. 3), sed nonnulli etiam antiquiores Patres probant ex illo loco beatitudinem quantum ad essentiam in sola intellectus operatione positam esse. Quamquam et hic postremus auctor reprehensione non miti propterea dignus sit : quia præmissa hujusmodi confessione, adeo in prædictam sententiam invehitur, ut dicat videri affinem novorum hæreticorum errori, qui tenent nos sola fide justificari. Addit vero inferius, se dixisse hæc præter morem. Addere et nos possemus, *et contra debitos mores;* æque enim erravit, atque excessit, dum sententiam receptissimam, et valde plausibilem inter Catholicos, multoque communiorem, quam sit opposita, *affinis hæreticorum errori* nota inussit : non ignorans ejus patronos, quos fassus fuerat, sed debitam tot Catholicis Doctor. maxime vero Angelico Præceptori, universæque ejus scholæ reverentiam, et venerationem. Neque hactenus alicui Theologorum in mentem venit, quod hic auctor imaginatus est, potuisse scilicet ex ea sententia ansam desumere hæreticos ad prædictum errorem de justificatione per solam fidem, vel per alium habitum existentem in intellectu. Quemadmodum neque ex sententia Scoti, qui beatitudinem in operatione solius voluntatis constituit, colligi potest justificationem fieri primario in ipsa voluntate, sive per charitatem, sive per alium habitum. Sed omnes quamlibet circa beatitudinem sententiam sustineant, tenent jam unanimiter, formam de facto justificantem esse habitualem gratiam, quæ non in potentiis operativis, ubi ab universis ponitur beatitudo, sed in ipsa substantia, et essentia animæ immediate existit. Nec mirum, si excessum prædicti auctoris aliquantulum acrius reprehendimus : ille nos coëgit, qui tot Doctorum, et Patrum valde catholicam sententiam prædicta censura notavit.

57. Ad rem vero, quod adducta testimonia alium sensum admittant, non obest :

Cyril. Ambros. Bernard. Basil. Nazianz. Nizet. Nyssen. Hieron. Euseb. Irenæus. Anastasio.

Refutatur.

Maldonatus reprehenditur.

quia, ut est commune inter Theologos, idem Scripturæ locus potest habere plures sensus etiam litterales, omnes ab Spiritu sancto prævisos, et intentos : et ideo ex eo, quod unus admittatur, alii rejici non debent : præsertim cum a Patribus recipiuntur, ut ille, quem nos intendimus, communiter recipitur. Tum etiam, quia quod prædicta testimonia alium sensum admittant, ad summum probat rem hanc non esse dogma fidei, neque oppositum contra fidem esse (quod nec nos asserimus) ea tamen non tollit quominus ex eis magnam firmitatem, et probabilitatem sententiæ nostræ supra oppositam conciliare possimus : sicut est maxime probabile, sensum a nobis intentum in illis locis esse verum, et legitimum. Et quamvis pro opposita sententia adduci etiam soleant Scripturæ, et Patrum testimonia, tamen quæ ad rem conducere possunt, et sunt pauciora numero, et non ita formaliter de beatitudine, et de actu voluntatis cum præcisione ab actu intellectus loquuntur; sicut ea, quæ pro nobis sunt, loquuntur de eadem beatitudine, et de visione beatifica cum præcisione ab actu voluntatis, ut n. 88 ubi prædicta testimonia explicabimus, constabit.

Adde, quod etsi testimonia a nobis adducta, collata cum his, quæ ab adversariis afferuntur, in quibus beatitudo exprimitur per actus voluntatis, non excludant totaliter ab ea hujusmodi actus; a ratione tamen constitutivi saltem virtualiter illos excludunt. Et ratio est, quia in pluribus ex prædictis testimoniis datur intelligi tam visionem beatificam, quam amorem, seu gaudium concurrere : ita tamen, ut visio ordine naturæ præcedat, et amor visionem subsequatur : cum autem essentia in unaquaque re sit primum, quod in ea invenitur, fit, ut prædictus amor ab essentia beatitudinis per testimonia illa saltem virtualiter excludatur, solumque admittatur, ut aliquid concomitans, vel per modum complementi. E contra vero testimonia adversariorum ita suadent beatitudinem importare actum voluntatis, ut nullatenus petant intelligi de ejus essentia, neque excludant formaliter, vel virtualiter a ratione constitutivi actum intellectus, ut qui legerit, facile deprehendet. Et sane semel admisso beatitudinem debere esse unicam operationem, ut admittunt Scotus, et ejus sectatores, contra quos agimus in hoc dub. negari non poterit, Scripturam, et Patres magis ad litteram, et formalius accipi juxta nostram, quam juxta oppositam sententiam.

Adde secundo, sensum Scripturæ, et Patrum optime venari rationibus Theologicis, a quibus ipsi non discordant : et ideo, qui pro sua sententia hujusmodi habuerint efficaciores rationes, ut citati auctores, qui nobiscum in re conveniunt, merito habere existimant, debuissent proculdubio testimonia, quæ de hac re agunt, quamvis non adeo expresse loquantur, in sui favorem assumere; si juxta prædictas rationes intellecta eorum sententiæ favent, ut ipsæ rationes, quas deinceps adducemus, favere aperte monstrabunt.

§ II.

Prima ratio Angelici Doctoris proponitur : et evertitur Scoti solutio.

58. Prima et fundamentalis ratio pro nostra assertione proponitur hic ab Angel. Doct. fere sub hac forma. Beatitudo formalis est formalis adeptio, et assecutio, sive possessio summi boni, quod est beatitudo objectiva : sed solus actus intellectus, qui est clara Dei visio, non vero aliquis actus voluntatis est hujusmodi : ergo essentia beatitudinis in nullo alio, quam in prædicta visione consistit. Major ab omnibus admittitur ; continet enim propriam beatitudinis diffinitionem. Minor quoad priorem partem facile suadetur ; nam cum intellectus sit potentia apprehensiva, et quæ trahit ad se ea, quæ cognoscit, ex propria ratione habet, quod ejus actus sit assecutio, et possessio objecti cogniti juxta modum, quo ab ipso cognoscitur. Et ideo si cognitio fiat non per speciem distinctam, sed per ipsummet objectum secundum *esse*, quod habet in se, sicut fit visio beatifica, debet ex vi talis cognitionis trahi prædictum objectum, etiam secundum suum *esse* reale ad cognoscentem, quod est illud adipisci, et possidere. Quoad posteriorem vero probatur sic a D. Th. Quia actus, quo voluntas tendit ad objectum beatificum, vel est desiderium, vel est delectatio; neuter autem est ejus assecutio : nam desiderium est rei absentis, et nondum possessæ; perfecta vero delectatio supponit assecutionem objecti, de quo est : eo quod delectatio non est nisi de bono jam possesso : ergo nullus ex hujusmodi actibus est ipsa possessio, vel assecutio. Et idem argumentum fieri poterit de quolibet actu a

voluntate

1 ratio

voluntate elicito in Patria; eo quod omnis hujusmodi actus præsupponit visionem beatificam, quæ est adeptio, et possessio objecti beatificantis, ac proinde nequit talis actus habere rationem possessionis.

Solutio Scoti. 59. Huic rationi occurrit Scotus negando minorem quoad 2 partem : quia non solum actu intellectus, sed etiam actu voluntatis adipiscimur beatitudinem objectivam. Et quamvis assecutio per intellectum præcedat ordine generationis; assecutio tamen per voluntatem est prior ordine perfectionis, seu intentionis : primum enim in intentione habet esse posterius in executione. Unde, quia beatitudo formalis non est quæcumque assecutio objecti, sed assecutio perfectissima, et quæ in ordine intentionis sit prior, idcirco non in actu intellectus, sed in actu voluntatis debet consistere. Ad probationem pro hac 2 parte respondet, superesse tertium actum voluntatis præter desiderium, et delectationem, qui potest esse assecutio, nempe amorem amicitiæ, quem ipse *fruitionem* appellat, et D. Thom. mentionem de eo non fecit : qui quidem amor quamvis supponat objectum beatificum possessum per visionem assecutione prima ordine generationis; non tamen assecutione prima ordine intentionis, sed est ipsa assecutio.

Evertitur 1. Verum hæc solutio in multis deficit. Primo, quia possidere, et assequi per proprium actum, omnino est contra rationem voluntatis; et proprium solius potentiæ apprehensivæ, qualis est potentia cognoscitiva : ergo nullus actus voluntatis potest esse assecutio objecti beatifici. Antecedens probatur ex ipsa voluntatis natura, de cujus ratione est, non quidem trahere res amatas ad se, aut facere sibi præsentes : sed trahi, et affici ad ipsas res per amorem, qui nihil aliud est, nisi pondus, et inclinatio, qua voluntas fertur in id, quod amat, juxta illud August. : *Amor meus, pondus meum, eo feror, quocumque feror*. In quo potius voluntas ipsa trahitur, et possidetur a suo objecto, quam illud ad se trahat, vel possideat, ut tract. præc. disp. 2 dub. 5 agentes de amore affectivo explicuimus.

Adde primo, quod trahere rem ad se, est facere illam sibi præsentem : constat vero, quod voluntas non facit res sibi præsentes : sed hoc proprium est solius intellectus : et ideo si res amanda proponitur ab intellectu, ut præsens, fertur voluntas in eam, ut in præsentem : si autem ponitur, ut absens, vel ut abstrahens a præsentia, hoc etiam modo fertur in eam voluntas, sine eo quod ex vi talis actus præsentia, vel absentia rei amatæ ullo modo varietur, aut talis res magis, vel minus amanti approximetur. — Adde secundo possessionem importare quoddam genus dominii supra rem possessam : voluntas autem per proprium actum nullum exercet dominium supra rem, quam amat : sed potius talis res voluntati dominatur, et eam sibi subjicit : ob idque vulgo dicitur, *amore captivare amantem* : quia in amati redigit servitutem.

60. Deficit deinde prædicta solutio : quia si semel Scotus admittit, visionem esse possessionem objecti beatifici, non potest consequenter asserere, amorem subsecutum habere rationem possessionis. Aut enim uterque iste actus esset possessio totalis, et adæquata, aut quilibet esset possessio inadæquata, et partialis? primum dici non potest; nam res, quæ adæquate, et totaliter possidetur, nequit pro tunc ab eodem iterum possideri : supponit enim actio possessiva rem nondum fuisse saltem adæquate possessam. Si vero dicatur secundum, ergo neuter actus constituit adæquate essentiam beatitudinis, quæ debet esse possessio perfecta, et adæquata objecti beatifici. Unde vel dicendum erit possessionem, quæ est de ratione beatitudinis atque adeo beatitudinem ipsam coalescere essentialiter ex utroque actu : quod Scotus constanter negat, et dub. præced. impugnavimus; vel non est asserendum amorem esse possessionem, admisso, quod visio illum præcedens sit possessio. Evertitur.

Dices ex doctrina Scoti, utramque possessionem esse adæquatam : nec tamen repugnare; quia sunt in diverso ordine, intentionis, et generationis. Sed hoc nullius momenti est; nam distinctio, quæ solum est secundum prioritatem, vel posterioritatem, generationis aut intentionis, non est distinctio penes diversos ordines, sed penes majorem, vel minorem perfectionem, quæ reperitur omnino intra idem genus. In quolibet enim ordine, aut genere est aliquid perfectius; et aliquid minus perfectum; et illud appellat Scotus *prius ordine intentionis*, hoc vero, *ordine generationis* : quia cum natura incipiat ab imperfectioribus : solet id quod minus perfectum est, prius executioni mandare. Dicere ergo utramque prædictam possessionem esse adæquatam, aliam ordine generationis, et aliam ordine Effugium. Præcluditur.

intentionis, non est aliud, quam dicere, quod utraque est adæquata in eodem genere, et ordine, sed una minus perfecta, et alia perfectior. Quare impugnatio facta semper manet in sua vi. An vero amor beatificus sit perfectior visione, aut e converso, et quomodo accipiendum sit dictum Phil. quod primum in intentione, est postremum in executione, inferius explicabitur.

Alia evasio. 61. Tertio deficit Scotus recurrendo ad amorem amicitiæ, potius quam ad alium actum voluntatis. Quia magis recedit a ratione possessionis objecti beatifici prædictus amor, quam desiderium, et delectatio, quæ pertinent ad amorem concupiscentiæ : de quibus concedit Scotus non esse possessiones : ergo, etc. Antecedens sic ostenditur : Ille actus recedit magis a possessione alicujus objecti, qui ex propria ratione minus respicit tale objectum per modum possessibilis minusque possessionem ejus concernit : sed amor amicitiæ nec respicit objectum beatificum per modum possessibilis a Beato : neque concernit ex propria ratione possessionem talis objecti, sicut illam concernit desiderium, et delectatio : ergo plus recedit a ratione possessionis. Major, et consequentia constat. Minor vero probatur, tum quia amicitia secundum se abstrahit a præsentialitate objecti : et ideo ejusdem rationis est, sive amicus sit absens, sive sit præsens : ergo etiam abstrahit ab ejus possessione, vel assecutione. Tum etiam quia amor respiciens objectum sub ratione possessibilis, est amor illius, non nisi, ut est bonum proprium amantis : hic autem amor propriissime est concupiscentiæ : amicitia enim, et præcipue charitas, quæ habetur ad Deum, respicit bonum amici, ut est formalissime bonum ipsius, sistendo in ipso amico, et non curando de bono proprio, aut de ejus assecutione ; *non enim quærit, quæ sua sunt,* ut ait Apost., sed quæ Dei ; ergo non respicit objectum sub ratione possessibilis.

Major impugnatio. Atque hinc desumi potest major impugnatio prædictæ solutionis, quatenus ad amorem amicitiæ, qui est purissimus actus charitatis, recurrit in hunc modum : Actus beatitudinis constitutivus debet attingere Deum formalissime sub ratione objecti beatificantis : sed amor amicitiæ non respicit Deum formaliter sub ratione beatificantis : ergo non potest esse beatitudinis constitutivus. Major ab omnibus recipitur, et videtur per se nota. Minor vero sic suadetur : Amor amicitiæ solum respicit Deum ut est summe bonus in seipso, nec curat (saltem per se primo) an sit etiam bonum nostrum, vel a nobis obtinendum : hoc enim ad amorem concupiscentiæ formalissime spectat ; sed Deus non concipitur, ut objectum beans, nisi ut est bonum nostrum, et a nobis obtinendum, vel obtentum : ergo amor amicitiæ non attingit illum formaliter sub ratione beatificantis. Desumiturque hæc impugnatio ex D. Thom. q. præc. ar. 7 ad 2, ubi loquens de beatitudine objectiva, et de objecto beatificante, expresse dicit, quod amor talis objecti non est amicitia, sed concupiscentia : quia amare Deum, ut objectum beatificans, est concupiscere illum sibi, et ideo ex vi talis amoris amatur, ut primum, et maximum concupitum, sed non tanquam amicus super omnia, et super bonum nostrum dilectum. Videantur quæ ibidem adnotavimus.

Ex quo etiam constat Ang. Doct. consulto in sua ratione solum enumerasse delectationem, et desiderium, ut excluderet illa a ratione beatitudinis, nulla facta mentione amoris amicitiæ : non ex oblivione, siquidem 3 con. Gen. c. 26, ubi eamdem rationem latius prosequitur, omnes tres actus, amorem scilicet, desiderium, et delectationem enumerat ; sed propter ea, quæ hactenus diximus, et ut brevitati consuleret ; quia semel exclusis desiderio, et delectatione, quæ magis accedunt ad objectum beatificum sub ratione beatificantis, quæque ex propria ratione possessionem ejus concernunt (desiderium ut futuram : delectatio vero, ut præsentem) a fortiori manebat exclusus quicumque alius amor, qui secundum propriam rationem longius a possessione distat, aut saltem eam minus concernit : et præcipue amor amicitiæ, qui ita sistit in Deo, volendo ipsi infinitum ejus bonum, ut si per impossibile bonum nostrum non esset, nec nos decrevisset beatificare, eodem modo illum diligeret.

62. Deinde impugnatur prædicta solutio : quia amor amicitiæ ad Deum, qui est proprius amor charitatis, ejusdem essentiæ, et speciei est in via, et in Patria : sed in via non est possessio, aut adeptio objecti beatifici : alias in via esset beatitudo, et constitueret *beatum :* ergo neque in Patria habet rationem possessionis. Alia impugnatio.

Hæc impugnatio male torsit Scotum, conatusque est duplici via illam evacuare. Primo enim concessa majori, et minori argumenti, Duplex evasio.

gumenti, negat consequentiam : quia amor charitatis non est possessio objecti beatifici secundum suam essentiam præcise sumptus, sed quatenus habet certum gradum perfectionis, ad quem in via non pertingit. — Secundo respondet negando majorem : quia cum charitas patriæ, et viæ petant oriri ex diversis specie cognitionibus, illa nimirum ex visione clara Dei : hæc vero ex cognitione obscura fidei, debent essentialiter differre.

Sed prima ex his evasionibus etiam ipsi Scoto non satisfacit : impugnaturque ab illo hoc argumento. Perfectio amoris viæ potest ita crescere, ut pertingat ad perfectionem amoris patriæ, supposito, quod sint ejusdem speciei : et tamen quantumcumque amor viæ in perfectione crescat, non erit possessio objecti beatifici : ergo nisi amor patriæ sit alterius speciei, neque ipse erit possessio talis objecti. Hac ratione convincitur Scotus ad deserendam illam solutionem. Immerito proculdubio : quia etsi loquendo de excessu in intensione, nullus sit gradus amoris existentium in patria, ad quem amor viatoris non possit pertingere (sicut de facto amor Virginis Beatissimæ etiam dum erat in via, amorem omnium comprehensorum, præter Christum, longe in intensione superavit) adhuc in amore patriæ remanet aliqua perfectio, ejus scilicet consummatio, ad quam quantumcumque charitas viæ crescat, non pertinget, ut docet D. Thom. 2, 2 q. 24, art. 7 ad 3 et nos, Deo dante, in tractatu de charitate explicabimus.

Impugn. prima. Aliunde ergo impugnari debet prædicta solutio. Quia quod aliqua operatio sit, vel non sit assecutio objecti beatifici, debet ei convenire ratione propriæ essentiæ, et substantiæ, et non ratione solius gradus, aut modi perfectionis; apprehendere enim, et trahere ad se objectum non exprimit modum, sed substantiam actionis, ut patet in visione beatifica, quæ non ex aliquo modo superaddito, sed ex propria specie, et essentia habet, quod sit apprehensio, et possessio objecti beatifici : et ideo etiamsi separaretur ab ea omnis modus, et gradus perfectionis essentiæ superadditus, remaneret in ratione possessionis, et apprehensionis : igitur si amor beatificus esset possessio Dei, ac proinde beatitudo, deberet illi hoc competere ratione propriæ essentiæ, quæ eadem est etiam in via; non ratione gradus perfectionis, quem acquirit in Patria. Adde, amorem Patriæ supra charitatem viæ tantum addere inamissibilitatem, et invariabilitatem, quamdamque consummationem, et terminationem ratione visionis beatificæ, cui conjungitur : hæc autem non solum respectu substantiæ actionis, quæ est possessio, sed etiam respectu illius, ut exercet munus possessionis habent se in ratione modi, et non in ratione constitutivi : modus enim adeptionis est, quod sit inamissibilis, invariabilis, omninoque terminata, et consummata : sine quibus proinde posset concipi ratio possessionis : et forte visio Pauli non habuit prædictum modum essendi : et nihilominus fuit adeptio objecti beatifici. Signum ergo est, quod talis ratio non est dumtaxat modus, sed substantia ipsa, et species beatificæ operationis.

63. Secunda solutio, cui adhæret Scotus, magis displicet : quoniam ex illa sequitur charitatem viæ non remanere in Patria, sed destrui : contra illud Apost. 1 ad Corinth. 13 : *Charitas nunquam excidit*. Ex quo loco probat Angel. Doct. infra q. 97 art. 6 charitatem viæ perseverare in patria, non solum eamdem secundum speciem, sed etiam eamdem numero, sicut perseverat eadem numero gratia. Quod non tantum de habitu, sed etiam de ipso actu charitatis fieri posse, et de facto ita contigisse in Beatissima Virgine, ita ut eumdem numero actum amoris Dei, quem exercebat in via, absque interruptione per mortem continuaverit in Patria, censet graves Theologi : de quo nos alibi dicemus. Impugn. secunda solutio. D.Thom.

Nec refert, si dicas ad locum Apostoli, ideo dixisse, *charitatem nunquam excidere*, quia destructa charitate viæ, succedit ei charitas Patriæ : et ideo nunquam deficit omnis charitas. — Nam contra hoc est, quod eodem modo possemus dicere cognitionem fidei, Prophetiam, Genera Linguarum, etc. non deficere, quia etiam in Patria succedunt his, quæ habemus in via alia cognitio, alia locutio, alia futurorum prævisio, etc. cum tamen idem Apostolus expresse dicat : *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur*. Neque alia differentia assignari poterit inter charitatem, et cognitionem, ut hæc dicatur *deficere*, et illa *non deficere*, nisi quod charitas perseverat eadem numero saltem quantum ad habitum in via, et in Patria; cognitio autem viæ, quæ est per fidem, aut prophetiam, neque quoad actum, neque quoad habitum manet ibi, sed succedit ei altior alia cognitio, quæ est visio Effugium præcluditur.

beatifica. — Propterea charitas viæ, et charitas Patriæ habent omnino idem objectum, et specificativum formale, scilicet Deum, ut est summe bonus in se : ergo non possunt specie distingui. Patet consequentia, quia unitas, et distinctio specifica in actibus, et habitibus ex objectis debet desumi.

Aliud effugium. Dices, distingui prædictum objectum in ratione objecti : nam in Patria terminat charitatem, ut clare visum : in via, ut cognitum obscure per fidem : diversæ autem cognitiones inducunt diversitatem in objecto voluntatis : quia bonum, quod est ejus objectum, non movet, nisi ut cognitum : ob idque dixit D. Thom. 1 p. q. 80 art. 2 quod *differentiæ apprehensi sunt differentiæ appetibilis, unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum sicut secundum propria objecta.*

Impugn. Sed contra, quia, ut optime vidit Ang. Doct. q. 22 de Verit. art. 4 ad 1 et q. 25 art. 1 ad 6, diversæ cognitiones tunc solum inducunt distinctionem formalem in objectum voluntatis, quando per eas applicatur diversa ratio formalis objectiva scilicet diversa bonitas : alias diversitas cognitionum per accidens, et de materiali se habebit : cum autem eadem omnino bonitas Dei, quæ per visionem claram proponitur charitati in Patria, proponatur per fidem in via, nequit distinctio hæc cognitionum diversificare species charitatis.

Replica. 64. Neque obest, si urgeas, quod saltem actus, quo Deum optamus in via, et amor charitatis, quo diligitur a Beatis in Patria, apud omnes distinguuntur specie, et tamen ex parte objecti respiciunt eamdem bonitatem divinam, tantumque est distinctio penes cognitionem claram, vel obscuram : ergo, etc.

Diluitur. Respondetur negando minorem : quia prædicti actus habent distincta objecta formalia, et ex eis potius, quam ex diversitate cognitionum distinguuntur. Et ratio est, quia actus desiderii non utcumque respicit divinam bonitatem : sed ut a nobis possidendam ; pertinet enim ad amorem concupiscentiæ, qui non quærit, nisi quæ sua sunt : unde objectum ejus non est divina bonitas nude sumpta, sed ut associata, et modificata per visionem beatificam, quæ a nobis in Patria possidebitur : ipsaque possessio, et visio ut futura intrat saltem tanquam modus rationem formalem prædicti objecti : quod est Deus non utcumque, sed ut videndus, et possidendus. At vero respectu actus charitatis objectum formale est divina bonitas præcise secundum se, et prout est in se, et sub hac ratione diligitur ab ea tam in via, quam in Patria : cognitio autem hîc obscura, et ibi clara præcise se habent per modum applicationis prædictæ bonitatis : unde ejus distinctio per accidens omnino est ad distinguendam charitatem. Videatur D. Thom. in hac 1, 2, q. 67 art. 6 et quæ docent N. Comp. lib. 2 Physic. disp. 4 q. 6. D.Thom. N. Complut.

§ III.

Refertur, et refellitur duplex alia evasio ad eamdem rationem.

75. Secundo ad eamdem rationem respondet Valent. ubi supra, tam visionem, quam amorem esse possessionem objecti beatifici : quia potentiam possidere objectum, non est aliud, quam attingere illud, et terminari ad ipsum : unde cum tam voluntas, quam intellectus objectum beatificum attingat, utriusque attingentia, et actus potest dici *possessio*. Alia evasio ex Valentia.

Rejicitur. Sed hæc evasio facilius rejicitur : nam ex ea aperte sequitur, non solum amorem amicitiæ, sed etiam delectationem, et amorem concupiscentiæ, et quemcumque alium actum voluntatis terminatum immediate ad Deum esse ejus possessionem, atque pertinere ad essentiam beatitudinis : siquidem per quemlibet ex hujusmodi actibus voluntas terminatur ad objectum beatificum, et attingit illud immediate : et nihil aliud est juxta hanc solutionem possidere ipsum. Quod tamen prædictus author nequaquam admittit, sed de solo amore amicitiæ, et de visione, de quibus D. Thom. et Scoti sententiæ procedunt. Imo sequitur actum spei, quem elicimus in via esse possessionem objecti beatifici ; siquidem voluntas per illum respicit tale objectum, et terminatur immediate ad ipsum.

Effugium. Dices, non quamlibet objecti attingentiam esse possessionem ; sed attingentiam illius ut præsentis.

Præcluditur. — Sed contra, quia delectatio et amor concupiscentiæ in Patria attingunt objectum beatificum ut præsens, sicut attingit amor amicitiæ ; ergo saltem tales actus, nequit juxta prædictam solutionem evitari, quin ad essentiam beatitudinis pertineant, sicut pertinet juxta eam amor amicitiæ. Deinde cum dicitur attingentiam objecti præsentis esse possessionem, vel sensus est quod talis attingentia debet facere objectum præsens ; vel quod

quod sufficit, ut supponat illud præsens ex vi alterius attingentiæ. Hoc secundo modo non tantum amor amicitiæ, sed etiam amor concupiscentiæ et delectatio de Deo ut plene et adæquate possesso est attingentia ejus ut præsentis; et tamen ex ipsis terminis implicare videtur, quod delectatio de Deo ut adæquate possesso habeat rationem possessionis; alias talis delectatio supponeret, sed esset pars talis possessionis. Primo vero modo neque amor amicitiæ neque alius actus voluntatis dici potest attingentia objecti præsentis : siquidem voluntas per nullum sui actum facit objectum esse præsens : sed hoc proprium est solius potentiæ cognoscitivæ : ut n. 59 diximus. Standum ergo est doctrinæ a nobis traditæ, quod scilicet non quælibet attingentia objecti, etiam immediata est possessio et adeptio; sed debet esse attingentia apprehensiva et attractiva. Qui modus attingendi proprius est solius intellectus : nam voluntas et appetitus attingendo objectum potius capitur et trahitur ab ipso, quam illud ad se trahat juxta illud : *Trahit sua quemque voluptas*.

Roboratur impugnatio. 66. Potestque hæc impugnatio roborari ratione, quam tangit D. Th. in 4 dist. cit. eamque expendit in præsenti Curiel § 9. Quia ille modus attingendi requiritur ad possessionem objecti, per quem potentia unitur cum objecto unione reali et quodam reali contactu ipsum attingit : sed hoc solum fit per actum intellectus : voluntatis enim operatio secundum id, quod habet ex se, non unit cum objecto unione reali, sed unione tantum affectiva et metaphorica : ergo sola attingentia, quæ fit per operationem intellectus, habet proprie loquendo rationem possessionis et assecutionis. — Diximus *proprie loquendo* : quia largo modo quælibet actualis attingentia : sive sit rei præsentis, sive absentis, potest dici assecutio : quatenus potentia per illam pervenit aliquo modo ad objectum, quod habet rationem termini. Sed hic modus assecutionis nihil conducit ad præsens cum sit communis actibus fidei et spei, aliisque operationibus viæ, quos perspicuum est non pertinere ad beatitudinem.

Objectio. Dices : Neque operationem intellectus vinxi cum objecto unione reali, sed unione intentionali mediis speciebus intelligibilibus : ergo hæc impugnatio æque procedit contra utriusque potentiæ operationem. Diluitur. Respondetur negando antecedens, nam licet intellectio ex communi ratione solum uniat cum objecto unione intentionali; intellectio tamen perfectissima, qualis est visio beata, habet intra propriam lineam unire unione reali et (ut sic dicamus) physica : quod tamen operationi voluntatis, quantumcumque intra propriam lineam crescat, nequit competere. Et ratio est, quia intellectio ex sua communi ratione habet trahere rem intellectam ad intelligentem et constituere illam intra intellectum, ita ut intellectus per quamdam identitatem fiat ipsa res intellecta, ut explicuimus t. 1 tract. de Scientia Dei disp. 2. Et quamvis res creatæ propter suam minorem immaterialitatem non trahuntur ad intellectum per se ipsas secundum *esse* reale, sed per species intentionales, quibus repræsentantur, ob idque earum intellectio solum uniat in *esse* intentionali; attamen cum intelligitur essentia divina clare, ut est in se, ipsamet secundum totum suum esse physicum et reale (quod in Deo ab esse intelligibili non differt) et non per aliquam speciem illam repræsentantem constituitur intra intellectum beati : ita ut si per impossibile Deus non esset ibi physice præsens ratione illapsus et immensitatis, ratione unionis, qua unitur tanquam objectum cum intellectu Beati media visione, esset in illo realiter et secundum propriam substantiam. Et ideo talis visio dicitur unire et conjungere objectum beatificum unione reali, quia est quidam intimus et immediatissimus contactus prædicti objecti in sua propria substantia et existentia physica, quæ, ut diximus, in Deo ab *esse* intelligibili non differt.

67. Sed objicit Suar. dub. præcedenti citatus, quod etiam per amorem amatum est in amante, sicut per cognitionem cognitum est in cognoscente : quæ est doctrina D. Th. 4 cont. Gent. c. 19; atque hinc nos in tract. de Trin. disp. 6 n. 6 deduximus magnam congruentiam ad explicandum quomodo sicut per cognitionem paternam generatur Verbum, ita per spirationem Patris, et Filii producitur Spiritus sanctus. Ergo sicut per cognitionem trahitur ad cognoscentem res cognita, et ab ea possidetur, ita per amorem trahitur, et possidetur res amata ab amante. Objectio ex Suar.

Respondetur ex his, quæ loco cit. n. 31 diximus, amatum ex vi amoris quantumcumque perfecti, non esse in amante per suam essentiam, aut per aliquam sui Enervatur.

similitudinem, ratione cujus dicatur trahi ad ipsum : sed dicitur esse ibi per affectum, et impulsum quemdam, quo potius trahit, et rapit amantem ad se. Dicitur enim amatum esse in amante eo dumtaxat modo, quo unaquæque res dicitur esse in inclinatione, et impulsu, quo aliud fertur in ipsum : sicut locus deorsum dicitur esse in gravi, et locus sursum in levi propter proportionem, et convenientiam inter illa. Quod recte explicuit Angel. Doct. loco citat. ubi postquam dixit amatum non solum esse in intellectu amantis : sed etiam in ejus voluntate, subjungit : *Aliter tamen, et aliter : in intellectu enim est per similitudinem suæ speciei : in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam, et proportionem, quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem, et convenientiam ad talem locum.* Quocirca Cajetan. optime dixit Cajetanus 1 p. q. 27 art. 3 hanc consequentiam nullam esse : *amatum fit in amante; ergo amatum trahitur ad amantem. Quia autem* (inquit) *non aliter fit in amante, nisi secundum affectionem amantis in amatum; et consequenter ex hoc ipso, quod sic fit, trahitur, transformatur, impellitur amans in amatum objective. Patereque facile poterit hoc ex ipsa amati ratione : amari enim non est trahi, sed trahere amantem : et consequenter fieri, ut amatum, non est fieri, ut tractum, sed ut trahens, ac per hoc si aliquid sit in voluntate, ut amatum, non est ut tractum ad ipsum : sed e contrario ut trahens ipsam.* Hæc Cajet. Ecce qualiter amatum esse in amante non est trahi ad amantem, vel ab eo possideri; sed potius trahere illum ad se, et possidere quodammodo ipsum, ut statim magis explicabimus.

Ult. evasio ex Ægidio. 68. Tertio respondet Ægidius modernus lib. 4 q. 10 ar. 3, potius voluntate, quam intellectu assequi nos objectum assecutione, de qua in præsenti fit sermo, quoniam beatitudo posita est in assecutione, qua objectum beatificum fit assequentis, et ab eo, ut suum possidetur. Sola autem voluntas amore ita rem assequitur, ut eam suam faciat; quia amore amicitiæ amicus fit alter ego. Quare assecutio, quæ fit per amorem, est veluti translatio dominii rei amatæ in amantem, ut eam, tanquam suam possideat. Cui solutioni favere putat D. Th. in præs. q. 4 art. 3 ad 2 ubi dicit, comprehensionem objecti beatifici pertinere ad voluntatem. Et ad idem inducit locum Pauli 1 ad Cor. 9 : *Sic currite ut comprehendatis*, id est possideatis; et Cant. 3 : *Tenui eum, nec dimittam.* tenui (inquam) amore, et ideo non dimittam. Hæc Ægidius. 1 Cor. 9. Cant. 4.

Refellitur. Verum neque ista evasio vim rationis enervat; imo potius eam confirmat : quia cum dicitur, per amorem transferri dominium, et unum amicum fieri alterum, non ita intelligendum est quasi amatum per amorem convertatur in amantem, vel fiat ipse, aut quia dominium illius in hunc transferatur : sed e converso, quia amans fit amatum, et in illud per affectum convertitur, atque ita dominium suum ad ipsum transfert : ratione cujus translationis amatum dominatur amanti, et illum tanquam suum possidet. Neque enim dici solet amorem captivare amatum, sed potius quod captivat amantem in obsequium amati, et in ejus redigit servitutem. Cum ergo per beatitudinem non objectum beatificum Beatum possidere debeat, sed e converso Beatus prædictum objectum possideat, consequens fit, ut prædicta beatitudo nullatenus consistat in amore talis objecti.

69. Adde (ut sic tacita objectio diluatur) quod licet perfecta amicitia, eo, quod utriusque amici mutuum amorem includit, utriusque bona faciat utrique esse communia, mutuoque unius in alterum transferat dominium : non tamen hinc fit ipsam amicitiam esse possessionem beatificantem, aut eam includere. Tum quia amor, quo unus amicus alteri dominatur, non est amor ab eo elicitus, quo ipse amat, sed amor, quo amatur, qui est actus alterius amici : si quæ enim possessio, vel dominatio in amicitia includitur, in *amari* ab alio consistit, non in *amare* aliud; possessio autem, et dominatio (ut sic dicamus) beatitudinis constitutiva debet esse actio elicita ab ipso Beato, qui possidet, et denominatur; non ab eo, quem possidet, ut est per se notum. Tum etiam, quia translatio illa dominii, et possessio, quæ per amicitiam tribuitur amato, non est realis, et propria possessio, vel assecutio rei, sed metaphorica, et valde mystica, tantumque importat unionem affectivam inter amicos, quæ æqualiter esse potest inter absentes, et inter præsentes : sicut non minus unus amicus censetur alter, et bona unius bona alterius,

rius, dum absentes se amant, quam cum præsentes existunt : constat autem, quod beatitudo est propria, et realis possessio, et adeptio objecti beatifici, quæ ejus realem præsentiam necessario importat.

70. Nec D. Thom. prædictæ solutioni ullo modo favet, sed oppositum expresse docet. Tum in hac q. 3 ar. 4 ubi ex professo probat, nullum actum voluntatis esse consecutionem ultimi finis, sed vel ad eam subsequi, vel supponi. Tum etiam q. seq. ubi cit. ab Ægid. expresse enim ibi docet comprehensionem non esse actum voluntatis, sed esse habitudinem ejus ad finem ultimum jam possessum per visionem, media qua dicitur voluntas illum comprehendere, seu tenere : sicut comprehendere dicitur rem sensibilem, quam prius desiderabat, v. g. pecuniam, cum eam manu apprehendit : habet enim se intellectus in ordine ad consequendum finem intelligibilem veluti manus voluntatis : et ideo comprehensio, quæ voluntati tribuitur, non per ejus actum, sed per actum intellectus, veluti per manum fit, prout latius dicemus dis. seq. dub. 3 ubi dotem comprehensionis explicabimus. Et juxta hæc intelligendus est locus Pauli *sic currite, ut comprehendatis.* Et locus Cant. si comprehensioni, aut tentioni Patriæ applicetur. In quo non omnes conveniunt. Nam Greg. Nyssen. satis consone ad contextum intelligit illum de tentione, qua anima dum est in via, Deum tenere, et apprehendere dicitur; non per actum amoris, sed per cognitionem fidei, unde Homil. 6 in Cant. sic ait : *Relicta omni materia, et prætermisso universo, quod intelligitur in creatura, et dimissa omni via, et ratione comprehendi, et inveni eum, qui diligitur, et non amplius dimittam eum, ansa fidei apprehensum, donec fuerit intra meum conclave,* etc. Eamdem interpretationem prosequitur Honorius Augustodunensis, et alii.

§ IV.

Expenditur secunda ratio Angelici Doctoris et Scotistarum responsio præcluditur.

71. Secunda et valde fundamentalis ratio pro nostra assertione tangitur hic a D. Thom. ar. 4 ad 2. Et eam latius prosequitur 3 cont. Gent. cit. c. 26, quodlib. 8 ar. 19, et in 4 dist. 49 quæstiunc. cit. Potestque ad hanc formam reduci. Quilibet actus voluntatis præsupponit aliquod objectum, quod sit primum volitum et primum appetibile : sed primum objectum voluntatis et primum appetibile est beatitudo : ergo hæc præsupponi debet ad omnem ejus actum : atque adeo nequibit in actu ipsius voluntatis consistere : erit igitur actus solius intellectus. Utraque consequentia est perspicua. Et etiam major : nam cum objectum moveat potentiam ad eliciendum actum, non potest intelligi, quod actus procedat ab illa, nisi in ordine ad aliquod objectum præsuppositum, quod sit causa talis actus. Et quamvis voluntas per actum reflexum possit ferri in proprium actum tanquam in objectum; nunquam tamen actus voluntatis erit objectum omnino primum : quia illemet actus et quicumque alius potest reflexe a voluntate attingi, debet præsupponere aliquod objectum prius volitum per talem actum : quippe omnis volitio debet esse alicujus volibilis; et sicut volitio directa prior est quam reflexa, sic objectum illius objectum istius necessario antecedit. Repugnat ergo, quod objectum volitionis reflexæ, ac proinde aliquis actus voluntatis sit primum ejus objectum et primum volitum. Quod in aliis etiam potentiis cernitur; nam primum visibile non potest esse visio, eo quod omnis visio est alicujus visibilis et primum intelligibile non potest esse intellectio : siquidem quælibet intellectio præsupponit objectum intelligibile, etc. Minor autem probatur : qua primum objectum voluntatis et primum ab ea appetibile est ejus ultimus finis, ex cujus amore vult quidquid vult; sed ultimus finis est beatitudo; ergo ipsa est primum volitum et primum objectum voluntatis.

72. Hæc ratio non parum negotii facessit adversariis, conatique sunt multiplici via ei occurrere. Primo ergo respondet Scotus et ejus discipuli : admissa majori distinguendo minorem et concessa de beatitudine objectiva, negat de beatitudine formali, de qua est quæstio; et distinguit similiter primum consequens : negatque absolute secundam consequentiam. Nam si sermo sit de beatitudine objectiva, neque apud nos consistit in actu intellectus, sed in solo Deo, qui est omnino primum volitum : si autem de formali, non excluditur ab ea actus voluntatis, ex eo quod excludatur a ratione primi voliti. Ad probationem distinguit similiter et concedit majorem de ultimo fine sumpto pro re

adepta, qui dicitur communiter *finis objectivus* et ab Scoto *finis extra;* negat tamen de ultimo fine sumpto pro adeptione, qui dici solet *finis formalis* et ab Scoto *finis intra :* Beatitudo autem formalis non est prior ille ultimus finis, sed hic posterior : ideo non sequitur, quod debeat esse primum objectum voluntatis, sed actus, qui primo tendit in tale objectum ; qui proculdubio ad voluntatem pertinet ; actus enim intellectus non nisi mediante actu voluntatis, cujus objectum est finis, illum attingit. Eamdem solutionem tradunt Ægid. modernus ubi supra et Suar. n. 16. Potestque in hunc modum confirmari : quia amor amicitiæ erga Deum supponit suum objectum et aliquod primum volibile ; nec tamen supponit aliquem finem formalem, sed dumtaxat finem objectivum, qui est ipse Deus per illum immediate dilectus ; ergo finis formalis, atque adeo formalis beatitudo non pertinet ad rationem primi voliti, aut primi objecti, nec proinde supponi debet ad omnem actum voluntatis : sed poterit in aliquo ejus actu consistere.

Impugnatur. 73. Verum ista evasio est insufficiens : quia ratio Ang. Doct. si bene expendatur, probat non solum finem objectivum, sed etiam finem adæquate sumptum, prout ex objectivo, et formali coalescit, atque adeo prout includit tam beatitudinem formalem, quam objectivam, habere rationem primi voliti, et primi appetibilis directe a voluntate ; ac proinde totum hoc omnem ejus actum antecedere. Pro cujus intelligentia animadvertendum est primo D. Thom. nomine *primi appetibilis* intelligere totum, quod ex parte primi objecti requiritur, ut sit potens in actu primo proximo ad movendam efficaciter voluntatem : quia certum est totum hoc debere omnem actum voluntatis præcedere : sicut certum est omnem talem actum præsupponere objectum cum sufficienti virtute in actu primo proximo ad causandum illum. Secundo nota, solum finem objectivum non esse sufficientem adhuc in actu primo movere efficaciter voluntatem per modum objecti proximi, usque dum intelligatur associatus fine formali. Et ratio est, quia voluntas non movetur (saltem efficaciter) a bono, ut sic quantumcumque maximo, prout præcise habet rationem *finis cujus gratia*, et præscindit a *fine cui :* sed a bono aliquo modo proprio, et aliquo titulo conjuncto amanti, seu fini *cui*, juxta illud Phil. 8 Ethicc. 2 et 5. : *Amabile bonum, unicumque autem proprium*, et D. Thom. q 6 de Mal. : *Si aliquid bonum* (inquit) *apprehendatur in ratione boni, et non in ratione convenientis* (atque adeo proprii, et conjuncti) *non movebit.* Quare totum, quod requiritur ad hoc, ut bonum constituens finem objectivum fiat conveniens, et proprium amantis, et conjungatur fini *cui*, tenet se ex parte ejus in ratione objecti, et totum id requiritur, ut sit proprie potens ad movendum voluntatem. Fit autem finis objectivus bonum proprium amantis per ejus adeptionem, et possessionem : quia bonum proprium est illius, a quo legitime possidetur : cum ergo finis formalis non sit aliud quam adeptio, et possessio finis objectivi, fit, ut uterque iste finis, et non tantum objectivus ex parte objecti voluntatis se teneat, etiam prout antecedit omnem actum ipsius voluntatis, consideraturque in actu primo proximo potens illam movere. Potestque hoc explicari ex his, quæ diximus in præced. tract. disp. 4 n. 49. Nam cum amor sit inclinatio fundata in aliqua natura, postulat necessario, ut ejus terminus, seu objectum sit bonum, ut proprium talis naturæ, et ut aliqua ratione illi conjunctum : quæ conjunctio fit per ipsius boni possessionem, et adeptionem : unde nisi bonum voluntati proponatur sub prædicta conjunctione, et adeptione, ac proinde sub ratione boni possessi (in quo tam finis formalis, quam objectivus includitur) non erit omnino sufficiens, neque proxime potens ad causandum, et terminandum amorem.

Duplex animadversio. Philo. D.Thom.

Objectio. 74. Dices actus desiderii, et actus spei terminantur ad bonum non possessum : ergo objectum istorum actuum non includit possessionem boni, sed ipsum bonum nude sumptum. — Adde, quod si voluntati proponatur bonum, etiam sine ordine ad possessionem, sed dumtaxat sub ratione boni, alliciet illam, et trahet ad sui amorem, propter proportionem, et coaptationem inter utrumque : ergo possessio boni non requiritur ex parte objecti, ut possit terminare actum voluntatis. Imo communiter dici solet, quod amor proprie dictus abstrahit a præsentia, vel absentia objecti, et per hoc distinguitur a delectatione, et desiderio.

Enodatio. Respondetur negando consequentiam : nam licet objectum spei, et desiderii non includat possessionem boni, ut jam habitam ; includit tamen illam, ut habendam : quia

quia prædictum objectum non est bonum quodcumque, sed bonum, ut possidendum : bonum autem, ut possidendum claudit possessionem, ut futuram, sicut bonum possessum, quod est objectum gaudii, includit possessionem, ut præsentem. Ad id, quod additur, dicunt N. Complut. 2 Phys. disp. 14 n. 3, bonum præcise sub ratione boni propositum tantum posse movere voluntatem ad quamdam complacentiam, et amorem inefficacem propter prædictam coaptationem voluntatis ad bonum : non vero ad amorem efficacem, qui quantum est ex se influit in mediorum executionem. Et rationem tradunt, quia finis *cujus gratia* non movet hoc posteriori modo, nisi in ordine ad finem *cui*, in quo ordine importatur adeptio, et possessio ipsius finis *cujus gratia*. Ratio autem D. Thom. non procedit de quocumque amore, sed de efficaci, et perfecto : nam talis debet esse amor beatitudinis. Posset etiam dici nullo modo bonum movere sine ordine ad sui possessionem, et ad aliquem finem *cui* : quamvis talis ordo respectu amoris inefficacis non proponatur voluntati, ut absolute futurus, sed sub aliqua conditione, quæ proponitur ut futura. Et hoc satis congruere videtur axiomati illi ex Philosopho : *Amabile bonum, unicuique autem proprium.* Quando autem dicitur, amorem abstrahere a præsentia, vel absentia objecti, non sic intelligendum est, quasi non concernat ejus possessionem, vel conjunctionem cum fine *cui*, sed quia non concernit illam determinate, ut præsentem, sicut delectatio : nec determinate, ut futuram sicut desiderium : unde ejus objectum est bonum in ordine ad possessionem, per quam fit aliquo modo proprium, præscindendo ab hoc, quod talis possessio sit præsens etiam habita : aut sit futura, et nondum habita, ut infra magis explicabimus.

75. Tertio notanda est differentia inter amorem concupiscentiæ, et amorem amicitiæ : nam licet objectum utriusque sit bonum una cum possessione ; aliter tamen atque aliter : quia respectu amicitiæ est bonum possessum, vel possidendum non ab amante, sed ab amico, qui reputatur ab amante alter ipse : respectu vero concupiscentiæ est bonum possessum, vel possidendum ab ipso amante. Unde sicut respectu hujus secundi amoris finis objectivus est bonum sibi amatum, et finis formalis possessio propria talis boni, et utrumque ad prædictum amorem præsupponitur ; ita respectu primi, finis objectivus est volitum amico, et finis formalis, possessio talis boni ab ipso amico, et totum hoc debet præsupponi ex parte, ut possit terminare talem amorem. Cujus disparitatis ratio desumi potest ex his, quæ loco cit. diximus : quia videlicet amor concupiscentiæ fundatur in propria natura suppositi amantis, qua ratione propria illius est : et ideo objectum movens ad talem amorem debet esse proprium amanti conjunctum, vel conjungendum per adeptionem talis boni. Amor vero amicitiæ fundatur in natura amici (vel quia eadem natura, quæ est in amico, participatur ab amante, sicut natura divina participatur a nobis per gratiam ; vel quia amans, naturam suam amici, et naturam amici suam reputat, sicut amicum reputat seipsum) et ita objectum amabile amore amicitiæ debet esse bonum conjunctum, vel conjungendum amico media illius possessione ; ut sic in utroque amore terminus principio correspondeat.

Denique observa, amorem terminatum ad objectum beatificum formaliter sub ratione beatificantis non posse esse amicitiæ, sed concupiscentiæ, ut diximus n. 61. Ratioque ibi tradita est : quia Deus non exercet munus objecti beatifici præcise, ut est bonus in se, qua ratione terminat amorem amicitiæ, sed ut est formalissime bonum proprium Beati, atque ab eo possessum, vel possidendum : constat autem, amorem terminatum ad bonum amantis sub ratione boni proprii esse formalissime concupiscentiæ : unde respectu prædicti amoris a fortiori debet supponi simul cum fine objectivo, et extrinseco adeptio propria ejusdem finis, atque adeo finis intrinsecus, et formalis.

76. Ex his facile constabit efficacia rationis D. Thom. quam denuo possumus in hunc modum efformare. Quilibet actus voluntatis præsupponit primum illius objectum secundum totum, quod ex parte ejus requiritur, ut sit proxime potens ad movendam ipsam voluntatem : sed hujusmodi objectum sic sumptum includit non tantum finem objectivum, qui est beatitudo objectiva, sed etiam ejus adeptionem, quæ est finis, et beatitudo formalis : ergo totum hoc, et utraque beatitudo debet quemcumque actum voluntatis præcedere : igitur neque beatitudo objectiva, neque formalis potest in prædicto actu consis-

tere. Hæc secunda consequentia sequitur ex priori, et prior ex utraque præmissa : major vero constat ex dictis in primo notabili : et minor ex his, quæ in secundo diximus manifeste liquet.

Confirmatur ex his, quæ in sensibilibus contingunt : nam actus, quo avarus amat pecuniam non tantum supponit in intentione ipsam pecuniam, quæ est finis objectivus, et extrinsecus, sed ejus adeptionem, vel præsentem, vel futuram, quæ est finis intrinsecus, et formalis : nec pecunia se sola sine ordine ad adeptionem posset movere efficaciter ejus appetitum : ergo etiam respectu amoris, quo aliquis amat finem ultimum, non modo supponi debet res, quæ est finis objectivus, et *extra*, scilicet Deus, sed etiam ejus adeptio, quæ est finis *intra*, et formalis : nec prior ille finis sine ordine ad hunc posteriorem erit sufficiens in actu primo proximo ad movendam voluntatem. Igitur totum hoc, ac proinde beatitudo formalis debet ad omnem actum voluntatis in intentione præsupponi.

Ad illud, quod in confirmationem solutionis Scoti adduximus constat ex dictis in tertio, et quarto notabili : nam licet amor amicitiæ erga Deum non supponat, quantum est ex se, possessionem boni divini a Beato, nec de tali possessione per se primo curet, supponit tamen possessionem ejus ab ipso Deo, qui diligitur ut amicus : et hæc possessio est finis formalis amoris amicitiæ : sicut possessio illius a Beato est finis formalis amoris concupis-

D.Thom. centiæ. *Cum enim* (verba sunt D. Thom. in 3 dist. 27 q. 1 art. 1) *amans amatum assumpserit, quasi idem sibi, oportet, ut quasi personam amati amans gerat in omnibus, quæ ad amatum spectant, et sic quodammodo amans amato inservit, in quantum amati terminis regulatur.* Unde neque alium finem, neque aliud bonum, neque aliud commodum quærit, nisi quod quæret si ipse esset, quem amat. Quare falsum est, quod amor amicitiæ non supponat utrumque finem, ac proinde, quod possit esse finis ultimus formalis.

Replica. 77. Sed dices : quamvis amor amicitiæ supponat finem formalem extrinsecum : quia supponit possessionem boni divini a Deo; non tamen supponit finem formalem intrinsecum : ergo ipse amor erit hujusmodi intrinsecus finis : ac proinde beatitudo formalis : quia beatitudo non est finis extrinsecus, sed intrinsecus.

Diluitur. Respondetur negando consequentiam. Tum, quia respectu amoris amicitiæ erga Deum integer finis *cujus gratia* tam objectivus, quam formalis, est bonum ipsius Dei, ut possessum ab illo, qui est finis ultimus *cui* ; sicut respectu amoris concupiscentiæ integer finis *cujus gratia* est bonum possessum ab amante, qui est finis *cui* talis amoris. Et ideo respectu prædictæ amicitiæ non est assignandus aliquis finis formalis intrinsecus (saltem ultimus) præter possessionem, qua Deus suum bonum possidet, quæ pertinet ad beatitudinem ipsius Dei ; quam amans reputat propriam. Tum etiam, quia esto concedamus amori amicitiæ erga Deum aliquem finem formalem intrinsecum, talis finis non est ultimus, sed supponit alium finem formalem ejusdem amoris, scilicet possessionem boni divini a Deo : unde quia beatitudo non est quicumque finis formalis intrinsecus, sed qui ita est intrinsecus, ut in ratione finis formalis respectu illius amoris, cujus est finis, et in ea coordinatione sit ultimus, ac proinde nullum alium finem formalem ex vi prædicti amoris præsupponat ; idcirco si quis finis formalis intrinsecus consistit in amore amicitiæ, talis finis non potest esse beatitudo. — Tandem, vel maxime, quia finis formalis constituens beatitudinem debet immediate afficere finem objectivum, ita ut nullus alius finis formalis mediet inter utrumque : cum igitur amor amicitiæ ex propria ratione supponat alium finem formalem, quem diximus, non potest immediate afficere finem objectivum, atque adeo, nec beatitudinem constituere.

78. Dices secundo pro Scoto, solum probari ex dictis, quod amicitia non sit finis ultimus formalis respectu suimet ; secus respectu amoris concupiscentiæ, quia respectu istius amoris, tam Deus, quam amor amicitiæ sunt aliquid prius, et ex utroque resultat integrum objectum a Beato concupitum. Unde cum beatitudo non sit quicumque finis formalis, sed respectu amoris concupiscentiæ, fit ut ex ratione D. Thom. hic dumtaxat amor, non vero amor amicitiæ ab ejus constitutione excludatur. Secunda evasio pro Scoto.

Sed in primis hæc evasio non est ad mentem Scoti, qui dum rationem D. Thom. impugnat, non intendit unum actum voluntatis posse esse finem respectu alterius (sicut nec D. Thom. absolute hoc negat) sed respectu suimet. Et propterea contendit, quod licet actus voluntatis supponat Impugnatio.

ponat finem suum objectivum, non tamen necessario supponit suum finem formalem, sed potest esse ipsemet finis : cujus oppositum ratio Ang. Doct. ut a nobis expensa convincit. — Præterea impugnatur : quia etiam respectu amoris concupiscentiæ finis ultimus formalis nequit esse actus voluntatis, puta amor amicitiæ : ergo nec beatitudo potest in tali actu consistere : ratioque Ang. Doct. manet semper inconcussa. Antecedens sic ostenditur. Etenim antecedenter ad quemcumque actum voluntatis, Deus, ut visus est objectum proxime concupiscibile, intelligiturque proxime potens movere voluntatem ad sui desiderium, vel amorem concupiscentiæ : sine eo, quod ex vi talis desiderii, aut amoris prædictum objectum ad amorem amicitiæ ordinetur : sed objectum proxime potens movere voluntatem ad quemcumque amorem includit finem formalem talis amoris, ut ex dictis n. 73 constat : ergo independenter ab amore amicitiæ amor concupiscentiæ erga Deum habet suum finem ultimum formalem : ac proinde hujusmodi finis non potest amorem amicitiæ includere.

Confirmatur. Confirmatur : quicumque amor essentialiter est propter finem ultimum formalem talis amoris, sed amor concupiscentiæ, quo quis amat beari, non necessario est propter amorem amicitiæ, nec curat necessario de tali amore, quamvis possit pro libito operantis ad eum ordinari : ergo assignandus est alius finis ultimus formalis, propter quem amor concupiscentiæ essentialiter, et independenter ab operantis intentione exerceatur. Excludendus est igitur amor amicitiæ a ratione finis ultimi formalis non tantum respectu sui, sed etiam respectu amoris concupiscentiæ.

Alia confirmat. Confirmatur secundo ; nam bonum Divinum ex parte sua sub distincta ratione terminat amorem amicitiæ, et amorem concupiscentiæ : illum enim terminat sub ratione boni possessi a Deo; hunc vero sub ratione boni proprii possessibilis a Beato : ergo amor concupiscentiæ secundum se non respicit Deum mediante amore amicitiæ : igitur neque iste amor habet se, ut finis formalis illius. Hæc secunda consequentia constat ex priori, quia finis objectivus non terminat aliquem amorem, nisi mediante fine formali, unde eo ipso, quod bonum Divinum amorem concupiscentiæ terminet non mediante amore amicitiæ, convincitur hunc non esse finem formalem illius. Prima vero sequitur ex antecedenti : quia si amor concupiscentiæ respiceret bonum divinum non nisi mediante amore amicitiæ, respiceret illud sub eadem ratione, sub qua attingitur per ipsum amorem amicitiæ, scilicet sub ratione boni possessi a Deo; non sub ratione possessibilis a Beato : quippe sub eadem ratione attingit voluntas finem objectivum mediante formali, sub qua ipse finis objectivus terminat formalem. Et propterea assignamus nos, ut finem formalem amoris concupiscentiæ visionem : quia sicut prædictus amor respicit Deum, ut bonum possessibile a beato, sic etiam visio attingit illum sub hac ratione, ut ex dicendis n. 90 constabit.

Confirmatur tertio. Si amor concupiscentiæ haberet pro fine ultimo formali amorem amicitiæ, maxime quatenus per ipsum in Deum ordinatur : sed prout sic ordinatur, non potest esse finis ejus formalis ultimus talis amor, imo neque aliquid creatum : ergo, etc. Major constat, quia nisi amor concupiscentiæ sub illa ordinatione consideretur, nec respicit Deum, ut est bonus in se, nec de ejus amicitia curat, atque adeo nequit hæc considerari ut finis illius. Minor vero probatur : nam quidquid per amorem amicitiæ in Deum ordinatur, habet pro fine ultimo non tantum objectivo, sed etiam formali ipsum Deum, qui est finis formalis talis amoris; non autem ipsummet amorem : sicut quod ordinatur per amorem concupiscentiæ in Deum, ut possidendum, habet pro fine ultimo objectivo simul, et formali ipsum Deum, ut possidendum, qui est finis adæquatus prædicti amoris, et non ipsummet amorem : et generaliter quidquid ordinatur per actum voluntatis ad aliquem finem, non habet pro fine formali actum, per quem ordinatur, sed finem ejusdem actus : non enim medicina, quæ per amorem sanitatis ad eam ordinatur, habet pro fine formali ultimo, adhuc in illa serie, talem amorem; sed sanitas, et ejus assecutio, quæ est finis amoris, est etiam finis objectivus, et formalis medicinæ. Cum igitur finis ultimus tam objectivus, quam formalis amoris amicitiæ sit solus Deus, ut est bonus in se, et non aliquid creatum, consequens est, ut quidquid per hunc amorem ordinatur in Deum, quatenus sic ordinatur, habeat pro fine ultimo tam objectivo, quam formali ipsum Deum; non autem amorem amicitiæ, vel aliud aliquid creatum.

Ult. confirm

Objectio.

79. Objicies : ergo finis formalis amoris concupiscentiæ non est aliquid creatum : igitur neque beatitudo, quæ in prædicto fine consistit. — Respondetur negando absolute secundam consequentiam : et etiam debet negari prima, si sermo sit de amore concupiscentiæ sumpto secundum se. Nam licet, ut stat reduplicative sub ordinatione amoris amicitiæ, habeat pro fine ultimo formali finem illius amoris; secundum se tamen habet pro fine formali ultimo visionem beatificam, qua Deus a Beatis possidetur. Hoc enim primario concupiscimus scilicet Deum videre, et possidere : in hacque possessione sistit omnino amor concupiscentiæ secundum se. Unde quia beatitudo est finis ultimus formalis amoris concupiscentiæ, non ut ordinati reduplicative per amorem amicitiæ, sed sumpti secundum se, consistere debet non in aliquo increato, sed in prædicta possessione, seu visione.

Solutio.

Pro majori impugnatione hujus secundæ evasionis addi possunt, quæ n. 61 dicta sunt. Nam finis ultimus formalis, qui constituit beatitudinem, et terminat primario amorem concupiscentiæ, debet esse talis conditionis, ut beatus per illum objectum beatificum possideat : amor autem amicitiæ non est possessio objecti; sed magis per illum amans ab objecto possidetur, ut ibi ostensum fuit : et ideo quamvis huic amori concedamus aliquam rationem finis formalis, talis finis non erit beatitudo, nec finis formaliter ultimus amoris concupiscentiæ : quia non consistit in eo, quod voluntas possideat, sed in eo, quod attingat objectum potius ab eo possessa, et attracta. Nec recursus ad præcedentem rationem hic esset vitiosus : quia verum vero consonat : et diversæ rationes sæpe mutuo se juvant; itaque quamlibet esse secundum se efficacem, et in ordine ad aliquam impugnationem, vel evasionem evertendam unam alteri vim præbere. Quamvis sine hoc recursu adducta evasio per ea, quæ num. præced. diximus, sufficienter maneat impugnata.

§ V.

Duæ aliæ evasiones ad rationem D. Thomæ, et refutatio utriusque.

Tertia aliorum evasio. Salas. Valent.

80. Alia via enervare nituntur rationem D. Thom., Salas et Valentia supra citati : quia (inquiunt) cum dicitur primum objectum voluntatis esse beatitudinem, vel intelligitur de primo objecto in exercitio attacto? et hoc non : alias propositio illa esset falsa : siquidem multoties voluntas appetit in exercitio alia, priusquam appetat beatitudinem. Et quamvis admitteretur voluntatem in omni actu incipere a beatitudine in communi : non tamen potest admitti, quod semper incipiat a beatitudine in particulari, de qua non agitur. Vel intelligitur prædicta propositio de primo objecto ordine intentionis, et dignitatis : ut sit sensus inter omnia appetibilia perfectius objectum esse beatitudinem? Et ex ea sic intellecta non bene concluditur, beatitudinem non consistere in actu voluntatis : quia non probatur actum voluntatis non posse esse primum appetibile ordine intentionis : stat enim prædictum actum esse intentione primum; et nihilominus supponere aliud objectum prius in exercitio attactum. Eamdem solutionem prosequitur Suar. arguitque in hunc modum contra rationem D. Thom. Sicut beatitudo est primum objectum appetibile, sic etiam primum objectum intelligibile : sed esse primum intelligibile non convenit ei in exercitio : alias non consisteret in actu intellectus, de cujus ratione est supponere in exercitio objectum ipsum cognoscendum : ergo neque esse primum appetibile potest illi hoc modo competere. Utrumque ergo convenit ei solum in ordine intentionis, et dignitatis : quatenus est præstantissimum objectum inter creata, quod intellectus, et voluntas possunt attingere. Quare sicut ob hoc non excluditur ab ejus essentia actus intellectus, sic nec debet excludi actus voluntatis : cum non magis repugnet hunc esse primum appetibile, quam illum primum intelligibile. Suarez.

81. Sed hæc etiam evasio facile rejicitur : quia etsi D. Thom. loquatur (ut re vera loquitur) de objecto, quod est primum in exercitio, propositio ejus est verissima. Pro quo nota beatitudinem esse primum volitum in exercitio tripliciter posse intelligi. Primo actualiter, et respectu omnium volitionum : quasi in qualibet debeat voluntas actu a beatitudine particulari incipere. Et hic sensus neque est verus, neque necessarius ad efficaciam nostræ rationis, ut ex dictis in præc. tract. disp. ult. constat. In quo (ut advertit Curiel q. 6 § 11) decepti sunt auctores prædictæ solutionis; quia existimarunt D. Th. Animadversio pro impugnatione. Curiel.

Th. loqui de hoc genere prioritatis : cum longe sit ab hac expositione. Secundo potest intelligi, quod beatitudo sit prima etiam respectu omnium volitionum, sed *aptitudinaliter* : ita ut quamvis voluntas non semper actu incipiat a beatitudine particulari ; prædicta beatitudo est talis conditionis, ut in qualibet recta volitione possit ab ea incipere; et appetere quidquid ordinate appetit propter ipsam. Et quod hic sensus sit verus, ex eo constat, quia beatitudo est finis ultimus; de ratione vero ultimi finis est, quod omnia saltem possint appeti propter ipsum, et quod cujuslibet volitio possit ab eo incipere : quod est aptitudinaliter appeti in exercitio prius omnibus. Tertio potest intelligi prædicta propositio, ut beatitudo dicatur primum volitum in exercitio *actualiter*, non quidem respectu omnium volitionum, sed respectu illius per quam ipsa beatitudo cum ordine ad aliquod aliud objectum appetitur. Ut sit sensus, quod quoties aliquod objectum una cum beatitudine particulari volendum occurrit, voluntas debet incipere ab ipsa beatitudine, ita ut in ea coordinatione beatitudo sit primum finaliter movens, exindeque volitio ad alia objecta derivetur, volendo ea propter prædict. beatitudinem, et non e converso. Et hic etiam sensus verissimus est ; nam quoties plura volenda occurrunt, et habent inter se aliquem ordinem, ab illo debet voluntas in exercitio incipere, quod est appetibile propter se, et aliis ratio, ut appetantur : cum igitur nullum eorum, quæ occurrere possunt cum beatitudine, sit ei ratio, ut appetatur, sed potius ipsa sit omnibus ratio appetendi, sicut finis ratio est appetendi, quæ sunt ad finem, inde est ut beatitudo debeat esse in exercitio prius volita omni alio appetibile, quod cum ea concurrit. — Eo, vel maxime, quia cum voluntas non possit plura, ut plura appetere, ac proinde ubi multa simul appetenda occurrunt, debeat unum appetere propter aliud, oportet ut si beatitudo particularis simul cum aliquo alio objecto voluntati proponatur, vel beatitudo propter illud, vel ipsum propter beatitudinem actu appetatur : cumque primum dici non possit, quia finis ultimus non est propter aliud appetibilis, dicendum erit secundum : et ita oportebit, quod in simili casu semper voluntas a beatitudine particulari, et non ab alio objecto in exercitio incipiat.

Ex quibus (antequam procedamus ulterius) manifeste colligitur authores, quos impugnamus, non bene distinxisse objectum primo volitum in exercitio ab eo, quod est primum ordine intentionis. Quia voluntas in qualibet coordinatione ubi plura volenda occurrunt, illud prius in exercitio vult, quod magis propter se vult, et quod est ratio volendi alia : et hoc ipsum est, quod primo intendit, adeoque primum in intentione. Unde in ordine ad terminandum amorem, id, quod est in intentione primum, semper in exercitio præcedit. Secus in ordine ad externam executionem, ubi quod est primo intentum, et primo in exercitio volitum, solet posterius executioni mandari. Non stat ergo beatitudinem esse primum appetibile ordine intentionis, et dignitatis, ut citati authores concedunt, et non esse primo in exercitio volitam , saltem in collatione ad ea , quæ simul offeruntur voluntati.

82. Igitur ratio D. Th. intelligi debet juxta secundum, tertiumque dicendi modum : et juxta quemlibet intellecta est efficacissima; juxta secundum autem sic efformanda est. Beatitudo debet esse primum volitum in exercitio saltem aptitudinaliter, ita ut nulla sit volitio recta, quæ non possit ab ea incipere ; sive actu incipiat, sive non : sed impossibile est actum voluntatis esse hoc modo primum volitum : ergo impossibile est illum esse beatiudinem. Major ex dictis constat. Minor vero etiam est perspicua : nam cum quilibet actus voluntatis sit volitio alterius objecti, et omnis volitio a suo objecto incipiat, fieri nequit, ut saltem illa volitio, quæ ab adversariis dicitur esse primum volitum, non incipiat ab alio objecto, quod non sit volitio : ac proinde quod sit in exercitio etiam aptitudinaliter primo volita respectu omnium volitionum : quia saltem respectu sui non habet aptitudinem, ut sit primo volita, neque ut incipiat a se, sed debet necessario incipere a suo objecto. Enucleatur ratio D.Thom.

Confirmatur : impossibile est, quod aliquis ordinate velit objectum, quod est finis actus voluntatis, propter ipsum actum ; cum potius ipse actus essentialiter sit propter objectum : ergo etiam est impossibile, quod ordinata volitio objecti incipiat ab actu : igitur talis actus non potest esse primum volitum in exercitio etiam aptitudinaliter : siquidem non habet habitudi-

nem ad terminandam ordinatam volitionem sui objecti.

Alia via enucleatur. Juxta tertium autem modum debet sic explicari prædicta ratio. Quotiescumque beatitudo particularis cum alio objecto volenda occurrit, voluntas debet in exercitio actualiter incipere a beatitudine, ita ut eam appetat præcise propter se, et ex ejus amore descendat ad volendum alia propter ipsam; non autem e converso : sed repugnat, quod actus voluntatis sit hoc modo primum volitum : ergo, etc. Major constat ex dictis n. præced. Minor autem probatur : nam cum omnis actus voluntatis habeat necessario objectum a se distinctum proxime volibile, ad quod ipse essentialiter ordinatur sicut ad finem magis ultimum, impossibile est, quod dum utrumque volendum proponitur, voluntas (saltem ordinate) tendat in objectum propter actum, ac proinde tendat prius in actum, et ex ejus volitione transeat ad volendum propter illum objectum : ergo etiam est impossibile, quod talis actus sit primum volitum, non modo respectu omnium volitionum, sed adhuc respectu illius, in qua occurrit volendum cum alio objecto.

Replica. 83. Dices, beatitudinem formalem non dici primum volitum in collatione ad suum objectum, siquidem ipsa etiam est volita propter illud; sed in comparatione ad alia, quæ sunt infra ipsum : ergo quod actus voluntatis respectu sui objecti nequeat esse primum volitum, non excludit illum a ratione prædictæ beatitudinis.

Enodatur. Respondetur objectum, sive beatitudinem objectivam, et formalem in ratione appetibilis non ponere in numero, nec constituere duplex objectum voluntatis; sed unum, et idem, quod ex utroque coalescit : nam nec beatitudo formalis per modum talis est appetibilis, nisi ut est assecutio objectivæ, nec beatitudo objectiva, nisi ut associata, et conjuncta cum formali, juxta dicta n. 74. Quare falsum est objectum beatitudinis formalis, qua ratione objectum illius est, appeti priusquam ipsa beatitudo : ac proinde, quod prædicta beatitudo appetatur propter suum objectum, si ly *propter* importet causalitatem finalem. Nullum enim sine altero finalizat, ut dictum est : neque unum eorum proprie finalizat alterum, aut movet ad illud appetendum; sed utrumque per modum unius finalizat primo actum voluntatis, quo amatur : et sic de quolibet eorum verificatur, quod est (quamvis non sine altero) absolute primum appetibile. Cæterum objectum cujuslibet actus voluntatis antecedenter ad illum est proxime volibile, et exercet immediate rationem finis respectu talis actus : et ideo quoties utrumque proponitur voluntati, ut appetendum, proponitur ei duplex objectum unumquodque immediate appetibile, unum propter aliud : scilicet actus propter objectum. Cumque objectum secundum se independenter ab actu sit prius appetibile, nequit actus neque se solo, neque simul cum objecto primum appetibile constituere.

84. Sed urgebis, quod beatitudo formalis ordinatur per actum Charitatis in Deum, ut est summe bonus in se super omnia prius dilectum : ergo ipsa non est primum volitum, nec primum appetibile. Respondetur concesso antecedenti, distinguendo primum consequens : *ergo non est primum volitum* amore amicitiæ concedimus; amore concupiscentiæ, negandum est, et hoc sufficit ad intentum. Nam cum dicimus beatitudinem debere esse primum volitum, intelligendum est respectu hujus posterioris amoris, qui est proprius amor beatitudinis, ut n. 75 et 79 diximus : et est sensus, quod debet esse primum ab homine concupitum, et propter quod cætera sibi appetibilia concupiscit. Cum quo stat, quod per alium amorem superioris rationis, qualis est amicitia Charitatis, ordinetur in Deum prius super omnia dilectum. Sicut etiam ipsa beatitudo objectiva, de qua non negant adversarii debere esse primum appetibile, solum habet hoc respectu prædicti amoris concupiscentiæ : siquidem ut beatitudo objectiva est, dirigitur tanquam bonum proprium amantis : quod bonum simul cum ejus possessione ordinatur rursus in Deum ut est summe bonus in se, per amorem charitatis. Actus autem voluntatis respectu neutrius amoris potest esse primum volitum quia supponit objectum prius appetibile per utrumque, ut ex dictis n. 77 et 78 constat. — Replica. Enervatur.

Illud vero, quod ex Suar. adduximus, nullius momenti est : nam quod beatitudo sit primum appetibile etiam in exercitio, modo explicato, ex ipsa beatitudinis ratione convincitur : quod autem debeat esse primum intelligibile sicut quod primum intelligibile, et primum proxime appetibile convertantur : gratis dicitur, neque est unde probetur, siquidem intelligibilitas rei præscindit ab appetibilitate, et antecedit illam, ac proinde aliquid potest requiri, ut res sit

proxime

proxime appetibilis, quod non requiritur, ut sit proxime intelligibilis. Et ita contingit in præsenti : Deus enim, qui est objectum beatificum, per se ipsum absque ordine ad sui assecutionem est proxime intelligibilis; sine quo tamen ordine non est proxime amabilis a Beato tanquam bonum proprium ipsius; atque adeo tanquam beatitudo. Stat igitur visionem beatificam non esse, sed supponere primum intelligibile, quia supponit proprium objectum; et non supponere, sed constituere simul cum prædicto objecto primum appetibile.

Ultima evasio. 85. Tertio Ægidius modernus citato artic. 7 numer. 17 (non ea veneratione, ut par erat, de ratione D. Thom. loquens) inquit, quod etiamsi concedatur beatitudinem, tam objectivam, quam formalem debere esse primo volitum, adhuc consequentia illa Angel. Doct. : *ergo non potest poni in actu voluntatis*, est assylogistica, et inutilis. Quia ex vi antecedentis solum probatur volitionem, qua in via primo diligimus beatitudinem, non esse ipsam beatitudinem, eo quod talis volitio cum sit prima, nequit esse primum voluntatis objectum : at quid prohibet hanc viæ volitionem primo terminari ad actum beatificum, qui futurus in Patria ab intellectu voluntati proponatur etiamsi talis actus eliciendus sit ab ipsa voluntate? nihil profecto inquit ille.

Impugnatur. Sed profecto sicut ratio D. Thom. efficacissima est, et consequentia ejus valde legitima, sic evasio hujus authoris nugatoria est, et inutilis. Quod ex dictis potest facile ostendi : enim beatitudo prout includit tam objectivam, quam formalem, in quolibet statu sive viæ, sive Patriæ, debet esse (modo num. 81 explicato) primo volita amore concupiscentiæ : cum neque in via, neque in Patria assignari possit aliud prius concupiscibile, propter quod ametur : at in Patria non negat, nec negare potuit Ægid. actum voluntatis non posse esse primum volitum, etiam amore concupiscentiæ : siquidem quicumque talis actus assignetur, erit posterius concupitum a Beato, quam objectum ejusdem actus : ipseque actus, facta collatione ad objectum, amabitur propter illud, et non e converso. Et hoc satis erat ad efficaciam nostræ rationis, quidquid sit de volitione viæ, ut intuenti constabit. Sed adhuc respectu volitionis viæ probatur actum voluntatis non posse esse primum volitum. Nam si voluntati viatoris proponatur actus ab ea futurus in Patria, et objectum talis actus, debet, si ordinate volenda sunt, prius velle objectum, quam actum : siquidem objectum non est volibile propter actum; hic autem volibilis est propter objectum, et illud prius diligitur, quod est ratio diligendi alterum.

86. Adde vix posse intelligi, quod ego velim amorem alicujus objecti, nisi ex prævio ejusdem objecti amore, atque adeo volendo prius ipsum objectum : qui enim desiderat diligere aliquam rem, profecto jam eam, utcumque diligit; nec aliter amorem illius quæreret, nisi bonitas ejus placeret, sicque placens, et dilecta ad prædictum amorem excitaret. Quod vero multoties experimur in nobis desiderium amandi objectum, cujus nondum percipimus immediatum amorem, provenit ex eo quod amor præexistens non est adeo fervidus, et sensibilis, sicut prædictum desiderium, neque ita expresse percipitur : et ideo videmur nobis nondum amare, sed habere dumtaxat desiderium amandi. Quare non ob id negare debemus talem amorem; cujus existentiam minus sensibilem per desiderium sensibilius ferventioris amoris explicamus. Et huic principio innititur propositio illa a D. Thoma multoties repetita, quod primum appetibile, et primum volitum non potest esse aliqua volitio : quia fieri non potest, ut amor noster a volitione objecti non voliti incipiat; sicut fieri non potest, ut incipiat a medio, et non a fine.

Dices, quid prohibet, ut volitionem possibilem alicujus objecti appetamus, non appetendo ipsum objectum : siquidem talis volitio etiam prout ab objecto distincta habet propriam bonitatem, et appetibilitatem? Respondetur posse quidem appeti volitionem, non appetendo objectum desiderio proprie dicto : secus tamen non volendo illud simplici amore, vel complacentia. Replica. Solutio.

Ad quod suadendum sufficeret ipsamet experientia : omnes namque experimur non desiderare amorem illarum rerum, ad quas non aliquo modo afficimur, vel quæ nullo modo placent : sicut nec illarum, quæ displicent : Persam enim, aut Indum, quos nos hactenus nullo modo diliximus, neque etiam amare desideravimus; sicut e converso res, quæ placent, aut nullo modo displicent, nullus odio prosequi desiderat. Quod si placent, ipsa complacentia jam amantur : quemadmodum si displicent, ipsa displicentia aliqualiter odio habentur. Sed probatur ratione; quia qui desiderat

amare aliquod objectum, desiderat ei per affectum conjungi, et uniri, et fieri unum cum ipso : siquidem amor transformat amantem in rem amatam : nullus autem desiderat fieri id, quod non amat, aut conjungi, nisi ei, quod amat. Et sicut ab eo, quod execrantur omnes cupiunt fugere : sic ad illud, quod nullo modo amant, nullus cupit accedere. — Et confirmatur, nam quod aliquis potius desideret amare hoc objectum, quam illud, non potest aliunde ortum ducere, nisi quia affectus est ad hoc, et non ad illud : sive quia aliquo modo amat hoc, et non amat illud : ergo semper supponi debet affectus, et amor objecti ad desiderium amoris.

Nec refert, quod amor sit intrinsece bonus, et appetibilis. Quia tota bonitas, et appetibilitas est essentialiter respectiva dependens a bonitate, et appetibilitate objecti : si enim objectum non esset appetibile, nec amor illius posset appeti. Unde sicut ob hanc rationem bonitas, et appetibilitas objecti debet in aliquo signo præcedere, et causare bonitatem, et appetibilitatem amoris : sic actualis appetitus, vel volitio objecti antecedere debet volitionem amoris. Quemadmodum licet conclusio habeat intrinsecam cognoscibilitatem distinctam a cognoscibilitate principiorum; quia tamen illa ab hac dependet, nequit conclusio, ut talis cognosci, nisi præcognitis principiis. Et ratio est fere eadem utrobique : nam sicut conclusio, ut talis non est cognoscibilis, nisi quatenus deducitur ex principiis, et ob id debent præcognosci principia, ita amor non est appetibilis nisi quatenus tendit, et ducit in objectum, quod in ordine ad voluntatem habet rationem principii.

Aliis etiam rationibus posset probari nostra sententia, quas adducit D. Thom. locis citatis, præsertim 3 cont. Gent. c. 26; nos autem, more consueto, selegimus, et expendimus tantum principaliores, quibus adversarii præ aliis obviare conati sunt : quia majus semper illis negotium facessere solent.

§ VI.

Opinio Scoti : primum pro ea fundamentum ex authoritate petitum.

87. Oppositam sententiam, nimirum formalem beatitudinem non consistere in actu intellectus, sed in actu voluntatis, totis viribus defendit Scotus in 4 dist. 49 q. 4 et 5, quem sequuntur unanimiter ejus discipuli, et eam tribuunt Aureolo, Sotus, et Medina : quamvis Capreolus, qui Aureoli sententias referre solet, nullam ejus mentionem faciat. Citantur etiam Hugo de S. Victore in 7 cap. Dionysii de Cælesti Hier., Alensis 3 p. q. 80, Ægid. Romanus quodlib. 13 q. 19, D. Bonav. in 2 dist. 38 art. 1 q. 2, Richard. in 4 dist. 49 art. 1 q. 7, Supplem. Gabr. ibid. q. 2 art. 2, Major. q. 2, et alii : quatenus respectu beatitudinis videntur amorem cognitioni præferre : quia tamen neutrum de ejus essentia excludunt, dubium est an huic sententiæ, vel potius illi, quam dubio præced. impugnavimus, suffragentur. Circa actum voluntatis constituentem beatitudinem differunt Scotus, et Aureolus : nam ille putat esse amorem amicitiæ, quem (minus apte, ut infra videbimus) appellat *fruitionem;* hic vero (ut citati authores referunt) existimat esse delectationem de Deo viso, quæ pertinet ad amorem concupiscentiæ. Quo etiam dissidio laborant inter se, qui essentiam beatitudinis in actu utriusque potentiæ constituunt : nam licet quoad intellectum conveniant omnes esse visionem beatificam; quoad voluntatem tamen plures assignant amorem amicitiæ; nonnulli gaudium, sive delectationem, aut fruitionem, ut dubio præcedenti tetigimus.

Scotus. Aureol. Hugo de S. Victor. Alensis. Ægid. Rom. D. Bonav. Ricard. Suppl. Major.

Probatur prædicta sententia : quia in sacra Scriptura beatitudo significatur per actus voluntatis juxta illud Matt. 25 : *Intra in gaudium Domini tui.* Joan. 15 : *Gaudium vestrum sit plenum,* et c. 16 : *Gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Item Psal. 35 : *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ, et torrente voluptatis tuæ potabis eos;* et Luc. 22 : *Dispono vobis regnum, ut edatis, et bibatis supra mensam meam in Regno meo.* Apoc. 2 : *Vincenti dabo manna absconditum,* etc. *Vincenti dabo edere de ligno vitæ :* et similia alibi frequenter. Constat autem omnia hæc ad voluntatem, et spiritualem gustum pertinere.

Primum argum. Matt. 25. Joan. 15 et 16. Psal. 35. Luc. 22. Apoc. 2.

Confirmatur ex D. August. lib. 10 confess. c. 21, ubi ait : *Omnes ipsum gaudium vitam beatam vocant,* et c. 23 : *Beata vita est gaudium de veritate :* et 13 de Trinit. c. 5 : *Beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil mali vult,* et 8 de Civit. Dei c. 9 : *Nemo beatus est* (inquit) *qui eo quod amat, non fruitur.* et lib. 19, c. 10 et c. 11. expresse dicit, quod *beatitudo hominis in pace consistit :* pax autem est actus voluntatis a charitate

charitate elicitus juxta doctr. D. Thomæ 2, 2, q. 29 ar. 4.

Confirmatur secundo ex D. Thoma in hac 1, 2, q. 11 ar. 3 ad 3, ubi inquit, quod *Deus est ultimus finis, sicut res, quæ ultimo quæritur, fruitio autem sicut adeptio hujus ultimi finis :* sed beatitudo formalis nihil aliud est, quam adeptio ultimi finis : ergo, etc. Unde concludit prædictam solutionem dicens : *Eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione : et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.* Et inferius q. 34 ar. 3, fruitionem, quæ importat delectationem in ultimo fine dicit esse finem ultimum, si finis ultimus pro adeptione, et possessione sumatur. Atque hinc concludit contra Platonem, aliquam delectationem posse dici optimum inter bona humana. Constat autem inter omnia bona creata optimum esse beatitudinem. Imo in hac ipsa q. 3 ar. 1, pro eodem sumit fruitionem finis ultimi, et adeptionem, et quia hæc est operatio creata in homine existens, infert beatitudinem, quantum ad essentiam, esse aliquid creatum. Et q. 4 seq. art. 8 ad 3 sic ait : *Dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei.* Quid clarius? Non minus expresse loquitur in primo dist. 1, q. 1 a. 1 : *Fruitio* (inquit) *consistit in optima operatione hominis, cum fruitio sit ultima felicitas hominis.* Et in fine corporis concludit, quod *fruitio est actus voluntatis secundum habitum charitatis.* Denique 2, 2, q. 27 art. 6 ad 3, sic dicit : *Interior actus charitatis habet rationem finis : quia ultimum bonum hominis consistit in hoc, quod anima Deo inhæreat.* Cum ergo ultimum bonum, et finis hominis sit beatitudo, videtur hæc ex sententia D. Thomæ in actu voluntatis consistere.

88. Respondetur ex omnibus his testimoniis nihil aliud concludi, nisi quod ad perfectionem, et complementum beatitudinis necessarius est una cum actu intellectus actus voluntatis : sicut ad perfectionem hominis requiritur una cum rationalitate virtus intellectiva, volitiva, risibilitas, etc. Quod vero ipse actus voluntatis, sive sit amor, sive gaudium, et fruitio essentiam beatitudinis constituat, nec dicitur in prædictis testimoniis, neque ex illis potest deduci. Et quidem testimonia, in quibus beatitudo per modum convivii, vel cibi significatur nobis potius favent : siquidem in corporalibus gustus, qui percipit immediate saporem, non est ipse appetitus, sed virtus apprehensiva, et cognoscitiva : sicut tactus, et odoratus : unde sequendo istam metaphoram, spiritualis gustus cœleste illud manna immediate percipiens, non erit voluntas, sed intellectus. Alia vero testimonia Scripturæ, et loca D. Aug. etiam ab Scoto explicari debent : siquidem ipse non asserit essentiam beatitudinis consistere in gaudio, quod est idem, ac delectatio, sed in amore amicitiæ : et tamen prædicta testimonia non de hoc amore, sed de gaudio loquuntur.

Dicitur ergo beatitudinem non esse gaudium, non quia ejus essentia in gaudio consistat, sed quia per ipsum gaudium consummatur, et perficitur; sicut generatio diffinitur ab Arist. per *mutationem de non esse ad esse :* non quia revera ejus essentia in mutatione consistat (ut alibi ostenditur), sed quia mutatio per se ad generationem consequitur. Ita exponit Aug. D. Thom. D. Aug.
in præsenti in fine corporis, ubi ait : *Sic* D.Thom.
igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit : sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens : secundum quod August. dicit 10 *Confessionum, quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.* Secundum ejusdem Aug. testimonium explicat in solut. ad 5 : *Dicendum, quod ille, qui habet omnia, quæ vult, ex hoc est beatus, quod habet ea, quæ vult* (non ex eo, quod vult); *quod quidem est per aliud, quam per actum voluntatis;* scilicet per actum intellectus, quo habetur a Beato bonum, quod voluntas vult. — Ad illud, quod dicitur de pace respondetur in solut. ad 1 : *Dicendum, quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo; sed quia antecedenter, et consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem in quantum jam sunt remota omnia perturbantia, sed impedientia ab ultimo fine. Consequenter vero, in quantum homo adepto ultimo fine remanet pacatus, desiderio quietato.* Et juxta hæc intelligi debent si qua sint alia testimonia, in quibus beatitudo *gaudium,* vel *fruitio* nominetur. Adde, quod multoties Scriptura, et Patres nomina actuum objectis attribuunt : ut idem sit gaudium, ac gaudii objectum. Et propterea D. Thom. infra q. 11 art. 1 D.Thom.
ad 1, ipsam visionem beatificam, quæ est objectum fruitionis, *fruitionem* appellat. *Ipsa igitur Visio Dei* (inquit) *in quantum est visio, est actus intellectus ; in quantum au-*

tem est bonum, et finis, est voluntatis objectum : et hoc modo est ejus fruitio. Vide sup. n. 57, ubi animadvertimus non posse adversarios testimoniis adductis pro nostra sententia ita apte occurrere.

89. De mente Angel. Doct. non est ambigendi locus : cum ipse pro nostra sententia non modo se explicuerit, sed eam ex professo multis in locis probaverit. Et præter rationes, quibus utitur in hoc art., adducit 3 cont. Gent. c. 26 septem alias, quibus illam efficacissime demonstrat, estque adeo constans in prædicta sententia, ut ipsi etiam adversarii fateantur ubique eam tenere, et verba ejus id semper resonare, ut dub. præc. n. 51 vidimus. Quare ad primum, et secundum testimonium dicendum est, ibi sumi fruitionem non pro solo actu voluntatis, sed prout includit Visionem, media qua voluntas fruitur Deo : et conjunctum ex utroque appellat nomine *adeptionis*, nomine *finis quo*, sive *formalis*, et nomine *beatitudinis* : quia in hac ratione, non ponunt in numero : sed fruitio habet se tanquam complementum visionis. Et propterea id quod est visionis proprium attribuit D. Thom. quasi redductive et per concomitantiam fruitioni. Neque ad ejus intentum in his locis opus erat unam ab altera condistinguere, ut intuenti constabit. Quamvis secundum ex his testimoniis aliter etiam explicat ipse D. Thom. in 4 dist. 49 art. 4 quæstiunc. 3 ubi eamdem quæst. versat, an scilicet delectatio sit optimum ? Et postquam ostendit. quod delectatio non est finis, sed ordinatur ad operationem, quæ est finis, concludit : *Sic ergo proprie loquendo delectatio aliqua non est optimum, sed aliquid optimi, scilicet felicitatis.* Juxta hæc igitur intelligendus est q. 34 citata cum dicit : *Aliquam delectationem esse finem ultimum, et esse optimum*; id est, *aliquid finis ultimi, et optimi*, quia est ejus complementum.

D.Thom.

Per quod patet ad locum ex hac q. 3 et addi potest non sumpsisse pro eodem adeptionem, et fruitionem (quas certo sciebat distingui) sed posuisse sub disjunctione utramque, ut abstraheret ab hac difficultate, quæ paulo inferius, scilicet art. 4 examinanda erat. — Ad aliud ex q. 4 respondetur dilectionem Dei esse essentialem beatitudini, non formaliter, sed radicaliter : quia de ejus essentia est, ut sit radix talis dilectionis. Nisi mavis dicere beatitudinem non sumi ibi a D. Thom. pro forma constitutiva, sed pro statu beatifico, secundum quod importat complementum totius perfectionis absolute debitæ, et ad hujusmodi complementum est essentialis prædicta dilectio : quamvis non per modum essentiæ, sed per modum consummationis, et perfectionis superadditæ. Et hæc explicatio magis congruit; quoniam Ang. Doct. in illa solutione voluit condistinguere dilectionem amicorum a dilectione Dei, in eo, quod hæc est aliquomodo essentialis beatitudini, saltem sumptæ pro statu ; illa vero neque hoc modo est essentialis : siquidem etiamsi nullus esset amicus, sed una dumtaxat anima rationalis a Deo esset creata, et beatificata, haberet totam perfectionem, quæ statui beatifico debetur. Et ideo in corp. artic. reddens rationem, quare prædicta amicorum dilectio non requiritur de necessitate ad beatitudinem, non modo curavit excludere illam ab essentia, vel forma constitutiva, sed etiam a plenitudine perfectionis illius status. Sic enim ait : *Si loquamur de prædicta beatitudine, quæ erit in Patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo.* En quomodo loquitur de beatitudine, non præcise quantum ad essentiam, sed quantum ad plenitudinem, et statum perfectionis.

Locus vero ex 1 senten. si integre legatur, erit pro nobis. Nam post verba cit. sic subjungitur : *Optima autem operatio hominis est operatio altissimæ potentiæ ad nobilissimum objectum quod est Deus : unde ipsa visio divinitatis ponitur tota substantia nostræ beatitudinis.* In quo autem sensu fruitio, quæ est actus voluntatis nominetur *felicitas*, explicat ibid. dicens : *Ad unionem autem maxime convenientis, sequitur delectatio summa et in hoc perficitur nostra felicitas, quam fruitio nominat ex parte sui complementi.* Quia enim visio, quæ est essentialiter beatitudo, perficitur et completur per fruitionem, ipsa fruitio dicitur beatitudo completive. Eodemque modo in solutione ad primum et secundum exponit, qua ratione dicatur operatio optima, quia scilicet est quædam accidentalis perfectio superveniens et complens optimam operationem beati. Ad ultimum respondetur actum charitatis appellari a D. Th. finem ultimum non absolute, sed pro hac vita ; quia est majus bonum et major unio cum Deo, quam in via possumus acquirere : cum quo stat, quod absolute

Idem.

lute maximum bonum nostrum et finis ultimus sit visio beatifica, per quam homo unitur Deo possessive et ad quam omnis alius actus etiam perfectissimus charitatis tanquam ad finem ordinatur.

§ VII.

Secundum ejusdem sententiæ fundamentum ex ratione desumptum.

Secundum argumentum. 90. Secundo probatur prædicta sententia ratione; quoniam illa operatio est formalis beatitudo, quæ attingit objectum beatificum sub ratione beatificantis; sed hujusmodi est sola operatio voluntatis; ergo, etc. Major liquet, nam eo ipso, quod prædictum objectum attingatur sub illa ratione, exercet media ista attingentia munus beatificandi : cum autem non beatificet, nisi media beatitudine formali, consequens est, ut hujusmodi beatitudo, non sit aliud, quam prædicta attingentia. Minor vero probatur : quia esse objectum beatificum convenit Deo quatenus est summum bonum, finisque ultimus beati perfecte satians totum ejus appetitum : sed Deus sub hac ratione attingitur per se primo a voluntate, cujus objectum est bonum et finis : ergo. — Ad hæc Deus per actum intellectus non attingitur, nisi sub ratione veri : ergo si beatificat sub ratione boni, non beatificat mediante tali actu.

Confirmatur. Confirmatur; tunc Deus exercet munus objecti beatificantis, quando nobis perfecte conjungitur : sed perfectius conjungitur per amorem, de cujus ratione est unire amantem cum re amata, quam per solam cognitionem : ergo in illo constituenda est beatitudo.

Diluitur argum. Animadversio. Respondetur concessa majori : negando minorem. Et ad probationem, ut occurramus, animadvertendum est, quod in Deo, ut est objectum beatitudinis, alia est ratio *quæ* beatificans : et alia est ratio *sub qua* formalissime beatificat. Ratio *quæ* est ratio summi boni : quia hæc sola potest perfecte explere hominis appetitum. At vero ratio *sub qua* est per quam tale bonum habet, quod fiat proprium et (ut sic dicamus) possibile et acquisibile a beato. Non enim Deus beatificat, ut est præcise bonus in se, possidetque nos per amorem nostrum amicitiæ erga ipsum; sed ut est bonum nostrum a nobis possessum et terminus amoris concupiscentiæ, ut dictum est n. 61. Cum autem bonum sub ratione boni non possideatur, sed magis possideat et trahat appetitum ad se (non enim boni sub hac ratione est trahi, sed trahere, ut sæpe diximus) fit, ut ratio *sub qua* formalissime beatificat, non possit esse ratio boni : sed debet esse ratio veri et cognoscibilis : quæ est proprie ratio attrahibilis et possessibilis, ac proinde apti beatificare : siquidem cognosci est formalissime apprehendi : et apprehendi est trahi : et trahi possideri : et possideri summum bonum a Beato est ipsum beatificare. Ergo ad prædictam probationem distinguenda est major : *esse objectum beatificum convenit Deo quatenus est summum bonum, etc.* si ly *quatenus* reduplicet rationem *quæ* beatificantem, concedimus : si reduplicet rationem *sub qua*, negandum est. Quia sicut illa est ratio summi boni, sic ista est ratio summi veri : sive (quod idem est) ratio cognoscibilitatis et apprehensibilitatis talis boni ut est in seipso : et integrum objectum ex utraque coalescens est summum bonum, ut possibile et apprehensibile prout est in se, atque adeo summum bonum, ut attingibile sub ratione veri. Deinde transeat minor : vel eodem proportionali modo distinguatur et negetur absolute consequentia. Nam etsi bonum sub ratione boni sit objectum solius voluntatis, tamen sub ratione veri solum attingitur ab intellectu. Per quod patet etiam ad illud, quod ibi additur. Unde hoc argumentum retorqueri debet in adversarios : siquidem species actus, per quem attingitur aliquod objectum sub ratione talis, non ex ratione *quæ* attacta, sed magis ex ratione *sub qua* venari debet.

91. Dices : prius est in bono ratio boni, quam ratio veri : ergo prius debet sub illa, quam sub ista attingi. — Præterea. Deus, ut objectum beatificum exercet causalitatem ultimi finis : sed causalitas finis primario respicit voluntatem, imo et in actu ejus consistit : ergo voluntas est, quæ primario attingit Deum sub ratione objecti beatificantis. Replica.

Respondetur (quidquid sit de veritate antecedentis) negando consequentiam : nam cum voluntas non attingat suum objectum, nisi ab intellectu propositum, nihil enim volitum, quin præcognitum, ipsamet ratio boni, quæ est objectum voluntatis, debet prius esse in intellectu, quam voluntatem ad se moveat : cumque in illo sit sub ratione veri, voluntatem Enodatur.

vero moveat sub ratione boni, consequens est, ut prius sub illa ratione, quam sub ista attingatur. Ad secundum hujus replicæ distinguatur antecedens : *exercet causalitatem finis* immediate et respectu beatitudinis formalis, qua sub ratione objecti beatifici attingitur, negamus : *exercet mediate*, id est media ipsa beatitudine formali, ac proinde respectu actuum, qui ad beatitudinem ordinantur, transeat. Sed neganda est consequentia. Etenim, ut n. 73 animadvertimus, beatitudo objectiva prout antecedit formalem, non intelligitur, ut proxime potens ad movendam voluntatem, atque adeo neque ad exercendam causalitatem finis, usquedum per ipsam formalem beatitudinem associatur et modificatur; nec nisi ex utraque consurgit primum movens proxime et primum finalizans. Quare neque beatitudo objectiva (proprie loquendo) finalizat formalem; nec formalis proprie est propter objectivam, ut dictum est n. 83, quia prima causalitas illius finis utramque supponit et non nisi utriusque potest esse causalitas.

Diximus *proprie loquendo*; quia non negamus esse ordinem ex natura rei inter beatitudinem formalem, et objectivam; sicut est inter quemcumque actum, et suum objectum. Sed hic ordo non est proprie sicut ad finem; sed magis sicut ad causam formalem intrinsecam; qualis est ordo visionis ad visum, et cujuslibet tendentiæ ad suum terminum. Et ita intelli-

D.Thom. gendus est D. Thom. in 4 dist. 49, q. 1, art. 1 quæstiunc. 2, dum ait : *Quod quando res habet finem extra se, oportet, quod finis interior* (scilicet formalis) *ad exteriora* (nempe objectivum) *ordinetur : ut sic finis exterior, sit quasi finis ultimus : et finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus.* Non enim loquitur de ordinatione, quæ terminetur ad finem, formaliter, ut exercet causalitatem finis, sed de ordinatione ad finem latius sumpta, prout comprehendit quemcumque respectum ad objectum, sive intellectus, sive voluntatis.

Solvitur confirm. 92. Ad confirmationem argumenti respondet Angel. Doct. loco nuper citato ad 5 : *Dicendum, quod per affectum homo perfectius Deo conjungitur, quam per intellectum in quantum conjunctio, quæ est per affectum supervenit perfectæ conjunctioni, quæ est per intellectum perficiens, et decorans eam.* Si autem de prædictis unionibus cum præcisione fiat sermo, perfectior unio est tam in esse rei, quam in ratione conjunctionis visio beatifica, quæ est unio realis, et trahit ad nos Deum secundum suum *esse* reale, quacumque conjunctione facta per amorem; quia amor quantum est ex se, solum unit affective. — Adde, unionem constitutivam beatitudinis debere esse per modum possessionis objecti beatifici : quia hujusmodi objectum (ut sæpe diximus) non exercet munus beatificandi, nisi sub ratione possessibilis; amor autem quantumque perfectus non est possessio, sed hoc proprium est solius cognitionis, ut dictum est.

Nec refert, si objicias dictum Hug. de S. Victore super c. 7 Dionysii de Cœlest. Hierarc. ad illa verba, *calidum, et acutum*, ubi ait : *Dilectio supereminet scientiæ, et major est intelligentia : plus enim diligitur, quam intelligitur ; et intrat dilectio, et appropinquat ubi scientia foris stat;* ergo intimius conjungit nos Deo et nobis Deum amor quam cognitio. — Tum etiam quia juxta doctrinam D. Bernard. ep. 18. Non solum intellectu, sed etiam amore veluti duobus animæ brachiis Deum complectimur. Et D. Thom. sup. q. 1 art. 8 sic ait : *Rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo, et amando Deum :* ergo non sola cognitio, sed etiam amor unit per modum possessionis, et adeptionis. Object. Hug. de S. Victore. D. Bernard. D.Thom.

93. Respondetur cum Cap. ubi supra ad argumenta tertio loco recitata, in solution. ad 4. Dictum Hugon. intelligendum esse pro statu viæ ubi scientia Dei foris stare dicitur, quia non cognoscitur immediate, ut est in se, sed invisibilia ejus veluti in ænigmate per ea, quæ extra sunt facta conspiciuntur : amor vero intus est, quia etiam dum sumus in via, divinam bonitatem per species creaturarum cognitam propter se ipsam immediate diligimus : ibique incipit dilectio, ubi terminatur cognitio, ut eleganter explicat D. Thom. in 3 dist. 27 q. 3 ar. 1. Hic etiam dilectio supereminet scientiæ, et est major quam intelligentia : non ita quod ex parte objecti plus diligat voluntas, quam esse diligendum intellectus cognoscat : sed quia plus amor quam ænigmatica cognitio Deo appropinquat : aut forte quia cum minore intensione cognitionis ex parte actus, potest esse intensior volitio sicut respectu minoris boni intensior cognitio infert minus intensam dilectionem. Videatur Capreolus. Cæterum in patria intimior est cognitio Dei, quam amor : quia videbimus eum intime sicuti est in se : et talis visio Diluitur.

ponit

ponit intra nos Deum secundum suum *esse* reale : quod amor, nisi ratione visionis non præstat. Nec ibi Deus plus, aut intensius amabitur, quam cognoscetur. Sed juxta intensionem cognitionis erit intensio amoris. Nec dilectio scientiæ supereminet. Sed magis e converso visio beatifica perfectior est qualibet volitione.

Duplex modus complexus. Ad aliud ex divo Bernado respondetur dupliciter aliquem alterum complecti ; uno modo apprehendendo, et trahendo ad se, sibique acquirendo ; et hoc est possidere, et adipisci. Alio modo se illi exhibendo, et trahendo, ut cum externis amplexibus amicum prosequimur, quibus affectum nostrum erga illum, et cordialem traditionem in sui obsequium significamus. Deum igitur utroque isto modo veluti duobus animæ brachiis complectimur, ut Bernardus ait ; sed primo per solam visionem, media qua illum ad nos trahimus ; secundo per dilectionem, qua nosmetipsos in ejus obsequium exhibemus. Et ita est, loquendo de amore amicitiæ : nam amore concupiscentiæ eatenus dicimur Deum complecti, quatenus ejus assecutionem, et complexum per visionem futuram optamus, aut de illis existentibus gaudemus. Ex quo sequitur, quod sola visio unit per modum possessionis. Ad locum divi Thomæ dicendum est creaturas rationales consequi suum finem etiam amando : non tamen immediate, quasi amor sit assecutio : sed mediate : quia per amorem in via meremur consecutionem, quæ fiet per visionem in patria. Vel secundo dicas, consecutionem prout ibi attribuitur voluntati, non sumi rigorose, ut est idem, quod *adipisci*, vel *possidere :* sed large, et minus proprie : qua ratione quælibet attingentia objecti in se sive sit in via, sive in patria, potest dici consecutio.

§ VIII.

Tertium, et principale Scoti fundamentum.

Argum. 3. 94. Tertio probatur argumento, quo convincitur Scotus. Ille actus est beatitudo, qui inter objecta creata est maxime volendus : sed hic est actus voluntatis, ergo, etc. Minor, in qua consistit difficultas, probatur : tum quia inter ea, quæ sunt ad finem *extra*, illud est magis volendum, quod magis illi appropinquat, immediatiusque ipsum attingit : sed magis appropinquat prædicto fini actus voluntatis, qui ratione sui tendit in illum, quam actus intellectus, qui non respicit finem nisi ratione voluntatis ; ergo, etc. — Deinde illud est magis volendum inter bona intrinseca, quod est magis proprium, et intimius potentiæ volitivæ, scilicet voluntati, secundum illud *amabile bonum unicuique proprium :* sed intimior est voluntati proprius actus, quam actus intellectus : ergo est magis volendus. Præterea illud magis appetit voluntas appetitu elicito, quod magis appetit innato, in quo elicitus fundatur : sed appetitus innatus voluntatis magis est ad proprium actum, quam ad actum intellectus ; imo ad hunc non datur in ea talis appetitus : ergo, etc. — Denique voluntas potest ordinate appetere utrumque actum, et unum propter alium : sed non potest ordinate appetere actum proprium propter actum intellectus ; quia juxta doctrinam D. Anselm. lib. 2 Cur Deus homo ? cap. 1 : *Perversus ordo est amare ut intelligas ; rectus vero intelligere ut ames :* ergo appetet actum intellectus propter actum proprium, ac proinde magis appetet ipsum actum proprium : nam propter quod unumquodque tale, etc. D. Anselm.

Confirmatur : illud est prius, et maxime volendum, quod propter nihil aliud, sed propter se præcise desideratur : sed hujusmodi est delectatio, quæ supervenit beatificæ visioni ; stultum enim esse quærere ab aliquo, ob quid vellet delectari : ergo, etc. Confirmatur.

Confirmatur secundo : illud est magis, et prius volendum, quod est simpliciter perfectius : sed perfectior est actus voluntatis, nempe amor beatificus, quocumque actu intellectus juxta illud 1 Corinth. 13 : *Major horum est charitas :* sicut et ipsa voluntas perfectior est intellectu : ergo, etc. Alia confirm. 1 Cor. 13.

Respondetur ad argumentum concessa majori, negando minorem. Et ad primam probationem admissa majori intellecta de eo, quod est ad finem *extra* formaliter, ut est objectum beatificum, et bonum proprium beati (aliter enim non est unde probetur prædicta propositio), neganda est minor : quia cum finis ultimus *extra*, scilicet Deus non exerceat rationem objecti beatifici, nisi sub ratione possessibilis, et apprehensibilis, ut num. 90 dicebamus, nihil magis ad illum secundum hanc rationem accedit, quam ipsa apprehensio, et possessio : quæ in visione, non in amore consistit. Adde, prædictum Solut. argum.

objectum non exercere rationem finis (saltem respectu amoris concupiscentiæ, qui est proprius amor beatitudinis) nisi ut affectum, et modificatum per visionem, ut ostensum est numero 73. Unde ipsa visio, utpote ex parte talis finis se tenens, et illum quasi constituens, magis ei appropinquat, quam actus voluntatis, cujus objectum est prædictus finis, ut visus, et possessus.

Replica. 95. Dices, hoc esse verum loquendo de amore concupiscentiæ, qui terminatur ad Deum sub ratione visi, et possessi : at vero amor amicitiæ terminatur ad illum immediate, ut est in se ipso, absque modificatione per visionem creatam. Et quamvis debeat semper præcedere aliqua cognitio, quia amor non est nisi cogniti, hæc non se tenet ex parte objecti, ut modus, vel determinatio ipsius, sed habet se, ut conditio applicans divinam bonitatem, quæ est ratio omnino proxima movens ad prædictum amorem. Respondetur, quod, ut sæpe diximus, actus constituens beatitudinem debet terminari ad objectum beatificum formaliter sub ratione beatifici, atque adeo sub ratione possessibilis a beato : amor autem amicitiæ non terminatur ad Deum sub hac ratione : imo etiamsi per impossibile Deus non esset objectum nostræ beatitudinis, charitas, si esset, eum amicabiliter diligeret : unde talis amor esto attingeret immediatius Deum, quam attingit visio, non potest pertinere ad essentiam beatitudinis. Diximus, *esto attingeret immediatius Deum, etc.* quia revera visio immediatius attingit Deum quocumque amore etiam amicitiæ. Hic enim solum attingit unione affectiva, quæ potest esse inter absentes : visio autem attingit unione, et contactu reali, constituendo divinam essentiam secundum suum *esse* substantiale intra videntem.

Ad secundam probationem negatur minor : nam cum voluntas non tam sit appetitus suimet, quam suppositi, non idcirco aliquid magis appetit, quia eidem voluntati sit intimius, sed quia majus bonum, et magis intimum respectu suppositi. De quo, non vero de ipsa potentia volitiva intelligendum est, cum dicitur *amabile bonum, etc.* Cum igitur suppositi majus bonum, et magis intimum sit visio beatifica, per quam assequitur, et possidet immediate Deum, quam quicumque actus voluntatis : inde est, ut voluntas magis ad illam, quam ad hunc inclinetur. Ad tertium debet etiam negari major : et ratio est, quia appetitus innatus non est appetitus totius suppositi : sed illius partis, in qua residet ; et ideo quælibet pars habet proprium innatum appetitum : nec una appetit bonum, quod est alterius partis. Cæterum appetitus elicitus est per se primo appetitus suppositi, et deinde omnium partium. Unde sicut ex eo, quod est suppositi, appetit per se primo bonum principalius suppositi : sic ex eo, quod est appetitus omnium partium prius, et principalius appetit bonum partis principalioris. Cum autem principalior pars hominis sit intellectus, quam voluntas, ipsa voluntas appetitu elicito principalius appetit actum, qui est bonum intellectus. Ad ultimam transeat major, et neganda est minor loquendo de actu intellectus, qui est visio beatifica. Nam si quis ordo inter illam, et actus voluntatis in genere causæ finalis constituendus est, prædicti actus debent amari propter visionem , et non e converso. Anselmus vero loquitur de cognitione practica viæ : hæc enim est, quæ ex natura rei ordinatur ad amorem. Atque hinc probat divus Thomas in præsenti articulo quinto, beatitudinem non consistere in prædicta cognitione : *quia actus intellectus practici* (inquit) *non quæritur propter se ipsum, sed propter actionem.* D.Thom.

96. Diximus, *si quis ordo in genere causæ finalis*, etc. quia revera inter amorem amicitiæ elicitum a beato in patria, et visionem, non datur quantum est ex intentione ipsius beati, talis ordo ; nec enim visio elicitur ab eo propter amorem, nec amor propter visionem. Nam visio, ut tractatu præcedenti, disput. 2 num. 13, vidimus, sicut non est proprie actus humanus, sic nec proprie est propter aliquem finem. Amor vero, quamvis sit actus humanus (modo ibidem num. 12 explicato), atque adeo propter finem, non tamen finis, propter quem beatus ex amicitia Deum amat, est ejus visio, vel ipse, ut visus, sed præcise Deus secundum se : visio autem habet se tanquam conditio applicans, et proponens divinam bonitatem, sicut in via se habet fides. Cum hoc tamen stat, quod ex intentione Dei visio sit finis amoris, quia per amorem disponitur beatus ad visionem, et gratiam consummatam. Quod si sermo esset de amore concupiscentiæ, ad quem pertinet delectatio, quam habet beatus de Deo viso, talis amor etiam prout a

a beato, est propter visionem, quia objectum ejus non est præcise Deus secundum esse, sed Deus, ut visus, et possessus : nec visio respectu hujus amoris habet se præcise, ut conditio applicans, sed tenet se ex parte objecti tanquam modus illius, ut alibi explicabitur.

Replica. Dices, veri Dei amatores magis appetunt amare illum, quam videre, imo ut alii ipsum diligant, eligunt sæpe carere divina visione : ut videre est in Paulo ad Rom. 9 : *Optabam* (inquit) *anathema esse a Christo pro fratribus meis;* ergo magis diligunt prædictum amorem, quam visionem. — Confirmatur, quia amore perfectæ amicitiæ magis est diligendum minimum bonum Dei, quocumque bono nostro, sed amor diligitur, ut bonum proprium Dei : per illum enim possidet, et trahit ipse ad se amantes : visio vero, ut bonum nostrum, quia per illam possidemus, et trahimus Deum ad nos; ergo, etc.

Ad Rom. 9.

Diluitur. 97. Respondetur, quod licet veri amatores magis diligant Deum, quam ejus visionem (nam Deum diligunt super omnia, visionem autem et quodcumque aliud bonum creatum diligunt propter Deum) non tamen neque amore amicitiæ, neque concupiscentiæ diligunt magis amorem, etiam amicitiæ Dei, quam ejus visionem. Pro quo nota, amorem et visionem posse considerari tripliciter : vel secundum quod utrumque est propria perfectio, et bonum amantis, et videntis (quamvis enim Deus amicabiliter dilectus non consideretur tanquam bonum amantis; ipse tamen amor potest sic considerari, et appeti : quia re ipsa magna perfectio, et bonum creaturæ est Deum amicabiliter diligere), vel secundum quod utrumque est bonum extrinsecum Dei extensivum, et diffusivum suæ bonitatis, qua ratione bona omnia creata ab ipso Deo diliguntur, ut explicuimus tract. præc. disp. 2 dub. 5. Vel denique considerari possunt secundum quod amor est bonum proprium Dei (modo explicato) et visio bonum proprium videntis. Primo ergo ex his modis sine controversia visio præferenda est amori amicitiæ : quia ut sic utrumque amatur amore concupiscentiæ, et sub ratione boni proprii, majus autem bonum beati est visio, per quam possidet Deum, quam quicumque amor, per quem potius ab illo possidetur. Et similiter secundo modo præferenda est visio : quia illud est magis ex amicitia Dei, et tanquam bonum ipsius diligibile, quod divinam bonitatem magis manifestat, et in quo ejus perfectio magis splendet : nam et hoc ab ipso Deo magis diligitur, qui omnes creaturas amat sub ratione extensionis, et diffusionis, et manifestationis perfectionis divinæ, ut citato dub. explicuimus : sed divina perfectio magis manifestatur in visione Dei, quam in ejus amore : sicut visio tam in Deo, quam in nobis est major perfectio, quam amor; ergo etiam amorem amicitiæ debet illa huic præferri. Tertio modo amor præfertur visioni ; quia minimum bonum Dei sub hac ratione præferendum est maximo bono nostro. Unde si opus esset beato dimittere visionem, aut fruitionem divinam, ut minimum peccatum veniale vitaret, hoc bonum secundum se ita modicum, illi adeo maximo præferret.

Animadversio.

Et hoc modo desiderabat Paulus anathema esse a Christo pro fratribus suis Judæis : *Id est* (exponit ibidem D. Thomas lection. 1) *separatus a gloria, vel simpliciter, vel ad tempus propter honorem Christi, qui est ex conversione Judæorum : secundum illud Proverb.* 14 *in multitudine populi dignitas Regis. Ita enim* (loquitur Chrysostom. apud ipsum D. Thom.) *totum ejus mentem devicit amor, ut etiam eo, quod præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursum id ipsum, quod ita placeret Christo, contemneret, sed et cœlorum regna quod videbatur laborum esse remuneratio, pro Christo nihilominus cedere pateretur.* Adde finem illius electionis (supposito, quod ortum habuerit ex charitate) non tam fuisse amorem Dei eliciendum a Judæis justificatis, quam eorum beatificam visionem, propter quam in perpetuum duraturam eligebat Apostolus ad tempus simili visione carere : idque eligeret in perpetuum, si Deo ita placuisset propter ejus gloriam, quam super omnia creata diligebat. — Diximus (supposito quod habuerit ortum est charitate). Quia juxta aliam glossam, quam refert Angelicus Doctor, Apostolus non commemorat prædictam electionem quasi approbans; sed dolens potius, quod aliquando nimirum tempore infidelitatis optaverit, propter legem Judæorum a Christo et ejus evangelio separatum manere. Unde non dixit *opto* quasi pro tunc, sed *optabam*, nimirum tempore infidelitatis, de quo præmisi *quoniam tristitia mihi magna est, et continuus dolor cordi meo, optabam enim, etc.* Quasi hujus electionis dolor semper cordi esset.

Locus Pauli exponitur.

D. Chrysost.

98. Ad confirmationem hujus replicæ constat quomodo etiam visio potest considerari, ut bonum extrinsecum Dei, et sic considerata præeminet amori amicitiæ secundum quamcumque rationem sumatur; quia non majus: imo minus bonum extrinsecum Dei est possidere nos, eo modo, quo fit per amorem, quam a nobis possideri, sicut fit per visionem. Non enim aliquod eorum *bonum Dei* dicitur, quasi sit ei utile, vel quasi Deus illo indigeat. Sed præcise quia extendit, et diffundit divinam perfectionem, quæ magis extenditur, et cognoscitur per visionem, quam per amorem. Addendum tamen est, quod sicut objectum beatificum sub ratione beatificantis, non est absolute primum, et maxime diligibile, sed dumtaxat respectu amoris concupiscentiæ: ita beatitudo formalis, quæ est assecutio prædicti objecti non oportet (quantum ex hoc capite) quod sit absolute actus maxime diligibilis inter bona creata, sed dumtaxat respectu prædicti amoris concupiscentiæ. Unde etiamsi admitteremus diligibilius quid esse respectu amoris amicitiæ ipsum amorem, quam visionem, non probaretur beatitudinem in illo consistere: quia amore concupiscentiæ adhuc esset appetibilius videre Deum, quam amare.

Solvitur 1 confirm. D. Thom. Ad primam confirmationem principalis argumenti respondet D. Thomas 3 contra Gentes capite 26 his verbis: *Nec autem, quod delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter ipsam, est sufficiens signum, quod delectatio sit ultimus finis: nam delectatio etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans; cum ex adeptione finis delectatio consurgat.* Quia enim delectatio est quoddam accidens complens, et concomitans operationem constitutivam ultimi finis, non reputatur aliud appetibile ab ipsa: et ideo quod propter illam appetatur, non censetur appeti omnino propter aliud: quamvis revera operatio sit finis delectationis, et non e converso. Vide tractatu præcedenti, disputatione secunda, numero trigesimo primo. Cur autem stulta sit illa quæstio, *ob quid vis delectari?* etiamsi delectatio non sit finis, sed propter finem: explicat idem divus Thomas citata distinct. 49, quæstione tertia, articulo quarto, quæstiuncula tertia ad tertium: *Dicendum, quod de illis ordinatis ad finem consuevimus quærere propter quem fiunt? Quia fini non sunt conjuncta: de his vero, quæ fini conjunguntur talis quæstio non fit, quia statim apparet ea esse appetibilia: et quia delectatio est conjuncta operationi perfectæ, quæ est finis; ideo non consuevit quæri propter quid aliquis velit delectari. Et prætcrea delectatio dicit quietationem appetitus in aliquo, unde quærere quare aliquis velit delectari, est idem, quod quærere quare velit appetitum suum quietari; quod idem est ac si quæreretur quare aliquis velit finem voluntatis consequi* (non quod quies sit formaliter consecutio, sed quia non est sine consecutione,) *licet autem operatio aliqua sit finis, tamen operatio de suo nomine non importat rationem finis, vel quietationem in fine; et inde est, quod magis quærimus propter quid vis operari? quam propter quid vis delectari?*

Replic. 99. Dices: plures appetunt operationes propter delectationes, quæ illis adjunguntur; ergo non operatio finis est delectationis; sed potius delectatio operationis. — Enervatur Angel. Doct. Sed hanc replicam optime solvit divus Thomas quæstione sequenti, articulo secundo, ad secundum, ubi sic ait: *Dicendum, quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare, quod est delectabile; et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem; sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio, unde principalius intendit bonum, quam delectationem: et inde est, quod divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.*

Solvitur ult. confirm. Pro solutione secundæ confirmationis examinanda esset difficultas illa, quam plures versant, an scilicet intellectus simpliciter sit perfectior voluntate? Sed quia de hoc fuse tractant N. Complut. in libris de Anima disputatione 21, quæstione ultima, ubi partem affirmativam, quæ est communis Thomistarum sententia, efficaciter demonstrant, supersedendo pro nunc prædictæ difficultati respondetur, concessa majori, negando minorem: nam sicut intellectus revera est simpliciter perfectior, quam voluntas, ita nobilissimus illius actus, qui est visio beatifica, debet esse perfectior perfectissimo actu voluntatis. Quoties vero Scriptura, aut Patres charitatem, et ejus actus intellectui præferunt,

ferunt, loquuntur pro statu viæ : ubi res, quæ sunt supra nos, non cognoscimus prout sunt in se, amare vero possumus ut in se : atque ita perfectius attinguntur amore, quam cognitione : non autem fit comparatio ad lumen gloriæ, neque ad visionem Patriæ, quæ intimius, et immediatius quam quicumque amor Deum in se ipso attingunt.

§ IX.

Reliqua ejusdem sententiæ argumenta enodantur.

Argum. 4. 100. Quanto arguitur ex doctrina divi Thomæ in præsenti. Beatitudo debet esse ultima beati actualitas, sed posterior est actualitas amoris, quam visionis : siquidem visio præcedit, et amor subsequitur : ergo non in illa, sed in hoc consistit.

1 confirm. Confirmatur : Beatitudo debet esse operatio ultimo perfecta ; si enim adhuc esset perfectibilis, ordinaretur ad aliud, et ita non haberet rationem finis ultimi ; sed ultima perfectio visionis beatificæ est delectatio : *Perficit enim* (ait Philosophus 10 Ethicorum, cap. 4) *delectatio operationem, sicut decor juventutem :* ergo ipsa potius, quam visio est finis, et beatitudo. Aristot.

2 confirm. Confirmatur secundo ; quod est posterius in executione, est primum in intentione, ac proinde finis ultimus : sed postremum, quod advenit beato est amor, sive delectatio de Deo viso : ergo talis amor erit primus in intentione, ac proinde, etc.

Diluitur argum. Respondetur ad argumentum, beatitudinem non esse ultimam actualitatem ordine executionis, sed actuationis, ut explicuimus n. 25 ; hoc autem modo neque amor neque delectatio est posterior visione : quia cum omnes sint actus secundi, nullus per alium actuatur. Unde hæc ratio optima est ad excludendum a ratione beatitudinis habitus, et potentias, quæ ulterius per actus secundos actuantur : pro quo num. citato ea usi fuimus : non tamen ex vi illius concludi potest, quinam ex prædictis actibus secundis beatitudinem constituat, nisi aliquid addatur : nimirum, quod prædicta actualitas ita sit ultima in actuando, ut omnes aliæ actualitates ad illam ordinentur. Quare quia non visio ordinatur ad delectationem supervenientem, sed potius hæc ad visionem exornandam, et complendam ; sicut pulchritudo superveniens juventuti ordinatur ad juvenem decorandum, et perficiendum, et non e converso ; inde est, ut beatitudo non in actualitate delectationis, quantumcumque in executione ultima, et ob eamdem rationem, nec in actualitate amoris, vel fruitionis ; sed in sola actualitate visionis constitui debeat.

101. Ad primam confirmationem occurrit eleganter D. Thomas loco citato ex 3 cont. Gent. cujus verba, quia ad præsens satis conducunt, ad longum referemus : *Neque etiam oportet* (inquit) *quod omne id, quo res quocumque modo perficitur, sit finis illius rei, sicut secunda ratio procedit. Est enim aliquid perfectio alicujus dupliciter. Uno modo, ut habentis jam speciem : alio modo, ut ad speciem habendam. Sicut perfectio domus est id, ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio : perfectio vero ad speciem domus est, tam id, quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius, quam id, quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut apodiacula, quæ fiunt ad sustentationem domus, quam etiam illa, quæ faciunt ad hoc, quod usus domus sit convenientior. Illud igitur, quod est perfectio rei, secundum quod jam habet speciem est finis ipsius. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt fines rei. Imo res est finis ipsorum : materia enim, et forma sunt propter speciem : similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas, et vis nutritiva licet perficiant animal, non tamen sunt fines animalis ; sed magis e converso. Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed est similis perfectioni, quæ ordinatur ad speciem rei : nam propter delectationem attentius, et decentius operationi insistimus, in qua delectamur. Unde in 10 Ethicorum, Philosophus dicit, quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem ; qui quidem est propter eum, cui inest juventus, et non e converso.* Ex quo manifeste constat, quod delectatio superveniens visioni, et eam perficiens, non est finis visionis ; sed potius ordinatur ad eam, tanquam ad finem : sicut nullus dicet, quod juvenilis decor est finis juvenis, aut exornantia domus, finis ipsius. Diluitur 1 confirm. D.Thom.

Et per hoc patet etiam ad secundam confirmationem : non enim universaliter verum est, omne posterius in executione esse prius in intentione : sicut cernitur in exemplis a D. Thoma adductis, et in generatione substantiali videmus, quod acci- Diluitur 2.

dentia, et proprietates sunt posteriora ordine executionis, quam forma substantialis, et tamen non sunt priora ordine intentionis, nec finis prædictæ formæ; sed magis forma habet esse illorum finis. Quare quod communiter dicitur, quod *primum in executione est ultimum in intentione*, intelligendum est, saltem cum illud, quod in executione est prius habet se per modum medii, aut per modum potentiæ, vel materiæ respectu posterioris : quando vero se habet, ut radix, et efficiens adæquatum, prædictum axioma non tenet : nam eo ipso, quod est hoc modo in executione prius, potest esse simpliciter perfectius; ac proinde etiam prius in intentione. Et hoc modo forma substantialis est prior in executione suis proprietatibus, et visio beatifica amore, et delectatione, unde utraque etiam est prior in intentione.

Replica. 102. Sed urgebis, quod visio perficitur per delectationem, ac proinde habet se ad illam sicut perfectibile ad perfectivum, et sicut materiale ad formale : ergo tenet inter illas axioma. — Respondetur, visionem non perfici per delectationem intrinsece, et ratione sui, quasi ipsa in se recipiat delectationem, vel ea informetur : sed dicitur perfici quasi extrinsece, ratione subjecti. Unde non sequitur, quod visio habeat se tanquam potentia, vel materia perfectibilis; sed quod ejus subjectum, non reduplicative, ut est informatum per visionem, quæ est in intellectu, sed secundum aliam rationem, nempe ratione voluntatis adhuc sit in potentia, et perfectibile per delectationem. Et hoc dumtaxat modo delectatio dicitur perfectio, et complementum visionis, quia perficit, et complet subjectum, in quo est : non quia illam in se informet, vel afficiat. Addendum vero est, prædictum argumentum, et utramque ejus confirmationem, et replicam eodem modo solvendo esse a Scoto : quia amor amicitiæ, in quo ille constituit beatitudinem, etiam est prior in executione, quam delectatio, et dicitur non minus, quam visio per eam compleri : et tamen non concedit Scotus, quod delectatio sit prior in intentione : alias debuisset in illa, et non in prædicto amore beatitudinem constituere.

(Solvitur.)

Argum. 5. 103. Quinto probatur : quia ejusdem potentiæ est moveri ad finem, consequi illum, et in eo quiescere : sicut ex eadem virtute habet lapis moveri ad centrum, et illud possidere : sed motus ad finem, et quies in illo pertinet ad voluntatem : ergo etiam assecutio.

Confirmatur. Confirmatur : finis inclinationis lapidis ad centrum est quies in ipso centro : ob idque motus lapidis quiete illa terminatur : ergo finis voluntatis tendentis ad Deum erit requiescere in ipso Deo : quiescit autem per delectationem; nihil enim aliud est delectatio, nisi quies appetitus in bono possesso : ergo talis delectatio erit ultimus finis voluntatis, proindeque beatitudo.

Solut. argument. Respondetur, negando majorem : nam, ut ait D. Thom. in præs. in solutione ad tertium, sicut priusquam voluntas moveatur imperfecte ad finem, scilicet per actum desiderii, debet apprehendi, ut futurus ab intellectu per fidem : ita priusquam eadem voluntas per delectationem in illo quiescat, debet intellectus perfecte apprehendere, et consequi ipsum per visionem ; sicut ergo ad voluntatem pertinent primus motus, et ultima quies, sic ad intellectum imperfecta apprehensio, et possessio perfecta. Potestque hoc explicari, tum in appetitu sensitivo, cujus est primo moveri ad cibum, vel saporem appetendo ejus assecutionem : et tamen neque cibum, neque saporem assequimur immediate per appetitum, sed per gustum, qui est potentia cognoscitiva : et idem est de aliis finibus sensibilibus, quos manu, vel sensu apprehendimus : desideramus vero non nisi per appetitum. Tum etiam in exemplo contra nos adducto in argumento, quod potius est pro nobis : Lapis enim movetur ad centrum ratione gravitatis : non autem consequitur illud per gravitatem, sed per realem contactum, qui fit ratione quantitatis.

Ad confirm. Ad confirmationem negandum est antecedens : nam primarius finis inclinationis lapidis non est quies in centro, sed possessio illius, ex qua intelligimus quasi resultare quietem. Unde consequenter loquendo, finis nostræ voluntatis non erit quies, aut delectatio in Deo, sed visio, et possessio illius, ex qua prædicta delectatio resultat. Quod optime explicat Ang. Doct. c. 26 sæpe citato ratione octava, ubi sic inquit : *Delectatio nihil aliud esse videtur, quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti : sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum : sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem, et quietatur in illo; ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines*

fines proprios, quæ quidem quietantur fine jam adepto; ridiculum autem est dicere, quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis, qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet, ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam, ut per hoc in locum proprium tendat, quo consecuto quasi fine sequitur inclinationis quietatio: et sic quietatio talis inclinationis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis actus voluntatis est felicitas.

6 argum. 104. Sexto arguitur: meritum correspondet præmio, et ideo debet esse in eadem potentia: sed meritum est per se primo actus voluntatis: ergo etiam beatitudo, quæ habet rationem præmii.

1 confirm. Confirmatur: in illa potentia debet esse præmium beatorum, in qua est damnatorum pœna: sed hæc est in voluntate, ubi est dolor, et tristitia: ergo, etc.

2 confirm. Confirmatur secundo: nam quod directe correspondet dolori, et tristitiæ non est visio, sed delectatio, et gaudium: ergo sicut dolor habet rationem pœnæ, ita gaudium rationem præmii, ac proinde beatitudinis.

Solut. argum. D. Thom. Ad argumentum respondet Ang. Doct. quodlib. 8 art. 19: *Dicendum, quod meritum consistit in agendo, præmium autem in recipiendo: actio autem primo pertinet ad voluntatem, sed receptio pertinet ad intellectum: Unde præmium perprius intellectui, meritum autem voluntati*: neganda est igitur major argumenti quoad secundam partem.

Ad confirm. Ad primam confirmationem conceditur major intellecta de pœna essentiali, quæ correspondet essentiæ beatitudinis; sed negatur minor: tum, quia talis pœna non est pœna sensus, ad quam pertinent dolor, et tristitia, sed pœna damni, quæ consistit in carentia beatificæ visionis, ac proinde subjectatur in intellectu. Quare potius hinc sumitur argumentum pro nostra sententia: quia sicut pœna damni, quæ est præcipua, et essentialis subjectatur in intellectu, et non in voluntate, sic præmium essentiale, quod est beatitudo, non in actu voluntatis, sed intellectus debet primario consistere. Tum etiam, quia adhuc loquendo de pœna sensus non consistit per se primo in actu voluntatis, puta in dolore, aut tristitia, sed in eo, ex quo affectiones istæ oriuntur. Dolent enim damnati, et tristantur ob malum pœnæ, quod patiuntur; ipsa vero pœna, et malum (saltem prout pertinent ad animam) primario consistunt in apprehensione objecti disconvenientis, et tristantis; dolor autem, et tristitia habent se, ut complementum illius pœnæ, et reducuntur ad eam sicut delectatio, et gaudium reducuntur ad beatitudinem. Per quod patet ad secundam confirmationem. Vide tract. seq. disp. 1, n. 15.

105. Ultimo probatur prædicta sententia; quia si videns Deum non amaret, eo ipso non esset beatus: nullus enim se reputat beatum videndo, aut possidendo bonum, quod non amat, quantumcumque maximum; ergo essentia beatitudinis non in visione, sed in amore consistit. Patet consequentia, quia ubicumque est essentia beatitudinis, necessario reddet beatum; atque adeo si visio absque amore non reddit beatum, signum est non constituere prædictam essentiam. Argum. ult.

Confirmatur, nam si videns Deum non delectaretur, posset dolere, et tristari de illo; ergo eo ipso non esset beatus; siquidem vera beatitudo omnem tristitiam, et dolorem excludit. Confirmatur.

Respondetur idem argumentum fieri posse contra adversarios: quia etiam amans Deum, si videret illum, non esset beatus; et tamen ipsi dicunt, quod beatitudo consistit in solo amore. Distinguendum est igitur antecedens: *videns, et non amans non esset beatus*, essentialiter negamus: *non esset beatus* completive, transeat: et neganda est consequentia. Etenim sicut habens animam rationalem, et carens voluntate, aut intellectu esset substantialiter homo, quia haberet formam constitutivam essentiæ hominis; non tamen esset homo perfectus, quia deficeret ei perfectio, et complementum accidentale, quod ex natura rei exigebat; ita qui haberet claram Dei visionem, quæ est forma beatitudinis constitutiva, etiamsi non haberet amorem, neque delectationem actualem (radicaliter enim carere non posset) esset quoad substantiam beatus; deficeret tamen ei complementum accidentale ex natura rei debitum beatitudini. Ad probationem in antecedente inclusam respondetur, ad substantiam beatitudinis sufficere, quod bonum possessum, sit bonum summum, et proprium beati, ac proinde maxime ab eo expetibile, quamvis actualis amor per accidens suspendatur. Unde quicumque haberet prædictum bonum, judicaret se sub- Enodatur.

stantialiter beatum, et felicem; siquidem haberet in se quidquid boni posset appetere, licet de facto non exerceret amorem erga illud.

Et si inquiras an in tali casu absolute dicendus esset homo *simpliciter beatus,* vel solum *secundum quid?* Respondetur, quod etsi juxta rigorem scholasticum posset dici *beatus simpliciter*, quia ad hoc sufficit habere formam, quæ est simpliciter ipsa beatitudo, quamvis careat perfectione pertinente ad statum : sicut puer simpliciter est homo, licet non habeat complementum, et statum hominis : absolute tamen non sic appellaretur : quia communis usus loquendi illum *simpliciter beatum* appellat, qui habet statum, et perfectionem beati, non qui præcise habet essentiam : sicut *hominem simpliciter* non appellat, nisi qui habet statum hominis; pueros vero ab hominibus vulgus distinguit. Nec propterea deberet dici *beatus secundum quid;* quia hæc locutio denotaret non esse in illo id, quod est simpliciter essentia beatitudinis : sed utendum esset distinctione data, *simpliciter beatus essentialiter;* non *simpliciter beatus completive.*

Ad confirm. Ad confirmationem negandum est antecedens ; nam quamvis videns Deum per divinam potentiam posset suspendere delectationem : non posset de illo tristari; quia nihil in Deo apprehenderet, quod esset objectum tristitiæ. Sciendum tamen est, quod etsi beatitudo ex natura rei omnem tristitiam excludat, et tristitiam de Deo nullatenus admittat; at tristitia de aliis objectis non repugnat de potentia absoluta esse cum illa, etiamsi adsit summa delectatio de Deo viso : sicut in Christo, qui fuit quantum ad animam perfecte beatus, absque interruptione summæ delectationis de Deo viso, adfuit ex divina dispensatione tristitia de sua morte, et dolor

Matt. 26. de nostris peccatis, secundum illud Matth. 26 : *Tristis est anima mea usque ad mortem.*

Replica. Sed dices de ratione beatitudinis est, ut satiet hominis appetitum : seclusa autem delectatione, vel posita aliqua tristitia

Diluitur. non satiaretur appetitus : ergo, etc. — Respondetur ad essentiam beatitudinis non pertinere satiare actu, et formaliter appetitum, sed tantum radicaliter : sicut pertinet ad illam congregatio omnium bonorum : quia debet esse radix talis congregationis. Quamvis autem actualis delectatio posset a visione beatifica separari, non tamen separari potest etiam de potentia absoluta, quod sit radix quantum est ex se prædictæ delectationis.

DUBIUM APPENDIX

In quo actu beatitudo supernaturalis hujus vitæ consistat?

Hoc dubium veluti præcedentis appendicem instituimus : quia beatitudo supernaturalis possibilis haberi in hac vita non potest esse, nisi quædam participatio, et inchoatio futuræ, ex ordine ad quam venari proinde, et investigari debet. Supponimus vero prædictam beatitudinem esse actum secundum, propter ea, quæ de beatitudine patriæ dub. 2 diximus : quæ (proportione servata) in quolibet statu militant. Cumque talis actus debeat esse, vel intellectus, vel voluntatis, sensus propositi dubii est ad quam ex his potentiis pertineat? In cujus discussione præter consuetum ordinem proponemus primo duas sententias prima facie adversas ; et illas auctoritatibus, ac rationibus urgere conabimur : deservientque utriusque probationes pro ea, quam ex D. Thoma adducemus.

§ I.

Duplex sententia, et fundamenta utriusque.

106. Prima ergo sententia constituit supernaturalem vitæ hujus beatitudinem in actu charitatis, quo Deus super omnia diligitur. Ita docere videntur Canus lib. 9 de Locis c. 9, Alvar. hic disp. 23 concl. 2, Vasq. disp. 12 cap. 3, Gregor. Martinez in hoc articul. 4 dub. 4, et alii. Probatur primo, quia in sacra Scriptura, cum sermo sit de beatitudine hujus vitæ, attribuitur actibus virtutum, quibus lex divina impletur, et futura Beatitudo promeretur. Ut patet Psal. 1 : *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum, etc. sed in lege Domini voluntas ejus, etc.*, et Psal 118 *: Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini, etc.* Joan. 13 : *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea.* Matthæi 5 : *Beati pauperes spiritu : Beati mundo corde, etc.* et Ecclesiastes ultimo : *Deum time, et mandata ejus observa, hoc est enim omnis homo.* Idest hæc est felicitas, ad quam pervenire est in hac vita. Cum ergo inter opera virtutum præcipuus sit actus charitatis; tam in ordine ad meritum,

1 sententia. Canus. Alvarez. Vazq. Gregor. Mart. 1 argum. ex auctor. Psal. 1. Psal. 118 Joan. 13. Matt. 5. Eccl. ult.

meritum, quam ad legis adimpletionem, consequens est ut juxta sacram Scripturam beatitudo viæ in illo consistat. — Quod etiam indicant sancti Patres Ambrosius lib. de officiis c. 2, Hilarius super citatum Psal. 118, Augustin. lib. 19 de Civitate Dei cap 10 et 21, D. Thom. hic quæstione 4 art. 6 ubi inquit : Beatitudinem, quæ in hac vita haberi potest, consistere in operatione virtutis perfectæ : non est autem alia perfectior operatio, quam charitatis. Et infra quæstione 69 articul. 1 ait : Justos in hac vita dici *beatos* propter spem beatitudinis futuræ, secundum illud Roman. 8 : *Spe salvi facti sumus* ; quæ quidem spes fundatur in operibus meritoriis, et præcipue in charitate, a qua est omnis ratio meriti.

Ambros. Hilar. Aug. D.Thom.

107. Probatur deinde ratione : nam beatitudo in quolibet statu debet esse perfectissima operatio : sed perfectissima operatio viæ est charitas, ut docet sæpe D. Thomas, et desumitur ex Paulo 1 ad Corinth. 13 : *Major horum est charitas* ; ergo in illa debet consistere.

2 ex ratione. 1 Cor.23.

Confirmatur : beatitudo importat rationem ultimi finis, ut habetur ex tota hac disputatione ; et ideo in eo statu, respectu cujus dicitur beatitudo, non debet ad aliud ordinari : imo debent omnia ordinari in illam, sed pro statu viæ omnes alii actus ordinantur ad charitatem, ut divus Thomas secunda secundæ quæstione 44 artic. 1 probat ex eodem Apostolo 1 ad Timoth. 1 ubi dicitur : *Finis præcepti est charitas.* Et propterea Anselmus loquens de actibus viæ appellat perversum ordinem, in quo amor ordinatur ad cognitionem : rectum vero, in quo cognitio ordinatur ad amorem, ut vidimus n. 94 et 96 : ergo, etc.

Confirmatur.

108. Tertio probatur ; quia beatitudo in quolibet statu debet esse talis conditionis, ut non compatiatur secum maximam miseriam, quæ est peccatum mortale ; sed in via solus actus charitatis est hujusmodi ; non vero actus intellectus ; ergo non in hoc, sed in illo consistit. Minor quoad secundam partem probatur : nam perfectissimus actus intellectus in via est actus fidei ; fidem autem certum est compati secum prædictum peccatum.

Argum. 3.

Dices hoc solum esse verum de fide informi ; nam fides formata nequit esse cum peccato mortali : et ita ejus actus poterit esse beatitudo. — Sed contra, quia quod fides sit formata, ac proinde, quod expellat peccatum, non convenit ei secundum se, sed ratione charitatis, quæ est forma omnium virtutum : et ideo si aliquomodo ad beatitudinem viæ pertineat, erit ex participatione charitatis : ergo ipsa charitas est, quæ per se primo prædictam beatitudinem constituit.

Solutio. Impugnatur.

Confirmatur : quia si ob aliquam rationem prædicta beatitudo deberet consistere in actu intellectus, potius, quam in actu voluntatis, maxime, quia beatitudo debet esse possessio, et assecutio ; quod non convenit amori, sed cognitioni : hoc enim est præcipuum fundamentum sententiæ oppositæ : sed hæc ratio est nulla : ergo, etc. Minor probatur : nam beatitudo hujus vitæ utpote imperfecta, et vialis in quocumque actu ponatur, non debet esse possessio in re : sic enim nullo actu Deum in via possidemus : sed tantum in spe, ut dicebamus ex D. Thoma : possessio vero in spe pertinet ad voluntatem, in qua spes ipsa subjectatur, et a qua sunt merita, quæ illam fundant : ergo, etc.

Confirmatur.

Confirmatur secundo ; beatitudo viæ nihil aliud est, quam via ad beatitudinem patriæ : sed hæc via præcipue consistit in charitate juxta illud Corint. 12 : *Excellentiorem viam vobis demonstro, sequimini charitatem.* Et ad Eph. 5 : *Ambulate in dilectione, etc.* Quod si per fidem etiam ambulamus, ut habetur 2 ad Corinth. 5, intelligendum est de fide viva, et formata per charitatem : et sic tota ratio perveniendi ad beatitudinem patriæ reducitur ad charitatem.

Alia confirm. 1 Cor.12. Ad Eph. 5.

109. Secunda sententia collocat prædictam beatitudinem per se primo in actu intellectus : in actibus vero voluntatis non non nisi ex consequenti : ut de beatitudine patriæ dub. præc. diximus. Hanc tenent Montes. in præsenti disp. 6, Alvarez ubi supra concl. 1, Sapientiss. N. Petrus Cornejo in commentariis manuscriptis ad 1 lib. Ethic. Arist. q. 2 art. 8, et alii ex Thomistis, quos suppresso nomine referunt Authores pro priori sententia citati. Favet Cajet. art. 6 hujus q. et Dionysius Carth. Matth. 5 ad illa verba : *Beati mundo corde*, quamvis pro opposita immerito ab aliquibus referatur. Probatur etiam hæc sententia ex sacra Scriptura. Nam Matth. 16 Petrus appellatur *beatus* propter cognitionem divinitatis Christi ex revelatione Patris : *Beatus es, Simon Bar-jona, quia caro, et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus*, et Joan. 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum*

1 sententia. Mont. Alvar. N. Corn. Cajetan. Dionys. Carth. Probatur ex sacra Script. Matt. 16. Joan. 17.

Christum. Qui locus juxta expositionem nostri Cyrilli, et aliquorum Patrum intelligitur de cognitione per fidem, ac proinde de beatitudine præsentis vitæ.

Ex Patribus. August. Confirmatur ex Patribus, nam ita docere videntur August. in illud Luc. 7 : *Optimam partem elegit sibi Maria*, et lib. 1 de Trinit. c. 8, necnon in lib. de quantit. animæ c. 33 ubi ait : *Ultimum gaudium animæ, ad quod pervenire est in hac vita esse in contemplatione veritatis.* Greg. homil. 14 in Ezech., Ambros. lib. 2 de officiis citato c. 2, et alii. Estque satis expressa sententia divi Thomæ in præsenti articul. 5 ubi sic ait : *Beatitudo imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem, et principaliter consistit in contemplatione* (id est in cognitione intellectus speculativi, ut apparet ex contextu) *secunda ratio vero in operatione practici intellectus*, et quæstione sequenti articul. 5 : *Duplex est* (inquit) *beatitudo ; una imperfecta, quæ habetur in hac vita ; et alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quod ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus, vel speculativi, vel practici.* Artic. vero 7 sic dicit : *In hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa, quam activa : utpote etiam Deo similior.* Cum erga beatitudo in hac vita dicatur per accessum, et assimilationem ad beatitudinem Patriæ, consequens est, ut juxta D. Thom. potius in contemplatione, et operatione intellectus, quam in actibus voluntatis consistat. Idque magis explicuit S. Doctor 2, 2, q. 180 art. 4, ubi ita inquit : *Hujusmodi contemplatio* (scilicet divinæ veritatis) *est finis totius humanæ vitæ. Unde August. dicit in 1 de Trinit. quod contemplatio Dei promittitur nobis ut actionum omnium finis ; atque æterna perfectio gaudiorum : quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem ; unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum, et in ænigmate ; unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit, ut in futuro continuetur, etc.*

(Margin: Greg. Mart. Ambros. D. Thom.)

Exposit. Vazq. 110. Unde non refert, quod ait Vasq. D. Thom. posuisse prædictam beatitudinem in contemplatione, non quia revera in illa consistat, sed quia inter actus viæ contemplatio magis assimilatur beatitudini Patriæ. — Nam si contemplatio magis assimilatur beatitudini Patriæ, quam alius actus viæ, eo ipso convincitur beatitudinem viæ in illa consistere : siquidem talis beatitudo, nihil aliud est, quam inchoatio, participatio, et similitudo beatitudinis Patriæ. Quod si D. Thom. putaret hujusmodi similitudinem non sufficere ad beatitudinem viæ, nequaquam propter illam posuisset prædictam beatitudinem in contemplatione. Quare, qui hoc modo interpretatur S. Doct. concedit posuisse beatitudinem viæ absque sufficienti ratione in eo actu, in quo poni non debet, potiusque illum accusat, quam exponit.

(Margin: Rejicitur.)

Alia exposit. Alvar. impugnatur. Neque etiam satisfacit, quod ait Alvar. scilicet loqui de beatitudine naturali, quam Arist. ponit in contemplatione. — Nam esto sic esset, adhuc haberetur intentum : quia eadem debet esse ratio, quoad hoc de utraque beatitudine viæ, ut tenet ipse Alvar. supra disp. 14 et omnes beatitudinem naturalem admittunt. — Diximus *esto sic esset ;* quia ultimum testimonium expresse loquitur de beatitudine viæ, quæ est participatio beatitudinis supernaturalis. Alia vero possent quantum est ex vi verborum de utraque beatitudine hujus vitæ exponi. Sed cum loquantur de facto, et beatitudo naturalis absque supernaturali in nullo reperiatur (ut disp. ultima dicemus) gratis ad illam restringuntur, et sine fundamento hæc excluditur a prædictis testimoniis.

3 expositio non satisfacit Greg. Mart. Tertio respondet Greg. Mart. nomine *contemplationis* intelligi amorem charitatis : quia hic amor pertinet ad vitam contemplativam. — Sed neque hoc satisfacit. Nam extra controversiam est contemplationem importare per se primo actum solius intellectus, ut tradit Ang. Doct. citata q. 180 art. 1 ibid. : *Vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis pertinet ad intellectum*, et art. 6 : *Operatione intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, etc.* : ergo non recte exponitur de actu voluntatis. Et quamvis contemplativa vita aliquo modo hujusmodi actum amplectatur, aut per modum principii, aut per modum complementi, ut explicat S. Doct. prædicto art. 1 ; tamen cum dicitur *contemplatio veritatis*, perspicuum est significari per se primo actum intellectus.

(Margin: Angel. Doctor)

Suadetur ratione. 111. Probatur ratione ex his testimoniis desumpta. Beatitudo supernaturalis hujus vitæ nihil aliud est nisi participatio, et inchoatio beatitudinis Patriæ ; et ita in illo actu collocari debet, qui magis ei assimilatur :

assimilatur : sed magis assimilatur beatitudini Patriæ actus intellectus, quam voluntatis, cum illa in cognitione, non vero in amore consistat : ergo, etc.

Confirmatur. Confirmatur ; nam potissima ratio beatitudinis sita est in possessione, et assecutione summi boni, ut dub. præced. vidimus : et ideo ubi talis possessio fuerit perfecta, erit perfecta beatitudo : ubi vero imperfecta, et secundum quid, erit beatitudo imperfecta : et ubi nulla fuerit possessio, nulla dabitur beatitudo, sed actus voluntatis nihil habet possessionis ; potius enim per ipsum voluntas possidetur, ut ostensum est n. 59 ; actus vero intellectus etiam in via, vere est possessio, quamvis secundum quid, et imperfecta, quia cognoscendo utcumque Deum, illum ad nos trahimus, et juxta modum cognitionis possidemus : ergo hujusmodi actus erit beatitudo imperfecta, quæ est beatitudo viæ ; actus vero voluntatis nihil beatitudinis habebit.

Alia confirm. Confirmatur secundo beatitudo viæ debet saltem analogice convenire, cum beatitudine Patriæ in illa ratione, ex qua beatitudinis appellatio desumitur, quæ est ratio possessionis, et assecutionis : sed actus voluntatis nullo modo convenit in prædicta ratione cum beatitudine Patriæ : sicut nullo modo habet esse possessio : actus vero intellectus ubicumque sit ex suo genere dicit rationem possessionis, et apprehensionis : ergo etc.

Probatio ultima. Ultimo probatur : beatitudo naturalis hujus vitæ consistit in cognitione, ut Aristoteles ubique proclamat, et cum eo D. Thomas, ut videbimus disp. ultima : sed nulla apparet quantum ad hoc disparitatis ratio inter eam, et beatitudinem supernaturalem ; ergo etiam ista ponenda est in cognitione.

§ II.

Judicium utriusque sententiæ, et veritatis explicatio.

Animadversio. 112. Certe inter has duas sententias (adeo sunt probabiles, et probatæ) difficile est ferre judicium : nisi dicamus utramque verum concludere, et distinctione, ac explicatione opus esse. Pro quo animadvertendum est, nullam ex operationibus hujus vitæ posse esse, aut dici *beatitudinem* simpliciter, et univoce cum beatitudine Patriæ : cum eo ipso, quod sit in via, non possit satiare appetitum, ut nihil amplius quærat, quod est de ratione beatitudinis : et debeat ordinari ad operationes Patriæ tanquam ad finem magis ultimum ; quod beatitudini simpliciter dictæ repugnat. Solum ergo potest dici *beatitudo* secundum quid, et imperfecte per analogiam ad beatitudinem patriæ, in qua ratio beatitudinis simpliciter reperitur : quatenus participat aliquid ejus, et ad eam appropinquat. Unde in tali operatione non sunt quærendæ omnes conditiones, quæ sunt de ratione propriæ, et rigorosæ beatitudinis, et quæ inveniuntur in beatitudine patriæ : sed satis est, si habeat aliquam, vel aliquas ; quamvis aliæ deficiant. Quod si prædictæ conditiones in diversis actibus partitæ inveniantur, singulis concedenda erit aliqualis beatitudinis ratio, juxta conditionem, quam participant. Nam etsi beatitudo simpliciter dicta debeat esse unica propter ea, quæ dub. 3 diximus ; beatitudinem tamen secundum quid non inconvenit dici multipliciter : sicut non est inconveniens conditiones, quæ in uno actu patriæ adunantur, in pluribus viæ reperiri dispersas. Hinc Matth. 5 numerantur octo beatitudines pertinentes etiam ad statum viæ, ut explicat D. Thom. infra q. 69, quia tot sunt actus, in quibus aliquid beatitudinis futuræ participatur.

Non tamen ita late beatitudinem viæ Theologi hic accipiunt, sed proprius, et strictius pro quodam, aut quibusdam actibus, qui maxime ad beatitudinem patriæ accedunt, et quod est in ea præcipuum excellentiori modo participant : ad quos proinde cæteri, qui id magis diminute participant, reducuntur. Et juxta hanc acceptionem quærimus pro quo actu stet beatitudo supernaturalis viæ, vel an supponat pro pluribus.

113. Secundo nota (id, quod bene observat Montes. ex D. Thoma citata quæst. 69 articulo 2) quod beatitudo patriæ potest dupliciter in via participari. Alia observatio. Uno modo per modum dispositionis, seu inclinationis tendentis ad illam ; sicut dicimus centrum participari in gravibus, et locum sursum in levibus : quia datur in eis dispositio inclinans, et tendens ad prædicta loca. Et quia hujusmodi tendentia ad beatitudinem patriæ fit per merita, quæ sunt via ad illam, appellatur a divo Thoma *participatio per modum meriti* : et potest non incongrue appellari

beatitudo moralis, sive *virtualis*; quia consistit, non in eo, quod merita habeant formaliter in se ipsis adhuc analogice, quod est formale in vera beatitudine, sed in eo quod residet in eis jus, et virtus perveniendi ad illam. Alio modo participatur per modum inchoationis, quæ est participatio formalis, et physica, licet inadæquata : quia id, quod est formale, et proprium beatitudinis patriæ, puta, quod sit possessio, vel assecutio Dei actu, et formaliter, quamvis imperfecte in participante reperitur, et de eo prædicatur. Quod optime explicat Angelicus doctor, exemplo arboris cum primo florescit, et cum incipit jam fructus germinare : cum enim florescit, solum potest dici habere fructum virtualiter, quatenus est in via, et præparatione ad illum; cum vero primo pomicula apparent, formaliter habent fructum, licet immaturum, et imperfectum comparatione illius, qui postmodum adveniet. Sic ergo in hac vita potest aliquis dici *beatus virtualiter*, et *moraliter*, propter merita, in quibus fundatur jus, et spes beatitudinis futuræ; et potest dici *beatus formaliter inchoative*, propter formalem participationem, per modum inchoationis prædictæ beatitudinis.

Concordantur prædictæ sententiæ. 114. Hoc supposito, facile utraque sententia ad concordiam reducitur. Si enim loquamur de beatitudine morali viæ, dicendum est consistere primario in actu charitatis, a quo est tota ratio meriti, et virtus perveniendi ad beatitudinem patriæ : et secundario in aliis actibus, qui a charitate imperantur, et per ejus informationem meritorii redduntur. Cæterum loquendo de beatitudine viæ, quæ est per modum inchoationis formalis, consistit in actu intellectus, sive fidei, sive alterius virtutis, aut doni, ut postea explicabitur. Primam ex his assertionibus convincunt argumenta prioris sententiæ : contra quam sic intellectam non militant authoritates, quæ pro secunda adduximus : quia intelliguntur juxta sensum secundæ assertionis de beatitudine viæ per modum inchoationis, de qua etiam procedit secundum argumentum.

Satisfit argum. 2 sentent. Ad primam confirmationem, quæ magis videtur urgere, respondetur actum charitatis eodem modo esse possessionem sicut beatitudinem scilicet moraliter, et virtualiter, quatenus præbet jus ad perfectam possessionem patriæ, et continet illam virtualiter, ac in radice. Neque hoc genus possessionis repugnat voluntati : imo est proprium illius : quia tradendo se Deo per amorem, meretur, et viam parat ad realem ejus possessionem, ac proinde possidet virtualiter, et in jure. — Per quod patet ad secundam confirmationem : nam potest dici, quod actus charitatis convenit cum beatitudine patriæ, non formaliter, sed virtualiter tanquam via ad illam : sicut gravitas lapidis convenit cum centro, ad quod tendit, et via cum termino, ad quem ducit : et sicut dispositio cum forma, ad quam disponit. Tertium argumentum non indiget solutione ; quia eadem distinctione, proportione servata, philosophari potest de beatitudine naturali viæ, ac philosophamur nunc de supernaturali. Nisi mavis dicere beatitudinem naturalem alterius vitæ non acquiri per beatitudinem naturalem præsentis vitæ tanquam per merita; eo quod seclusa gratia, et constituta natura in puris, non est proprium, et rigorosum meritum : ac proinde beatitudo, quæ tunc daretur in hac vita, tantum esset per modum inchoationis formalis, et physicæ, quæ non in amore, sed in cognitione consistit.

115. Secunda assertio convincitur testimoniis, et rationibus adductis pro secunda sententia ; nec opus est pro ejus firmitate aliquid addere. Authoritates vero, quæ pro prima afferuntur, intelliguntur de beatitudine morali, quæ est per modum viæ, et meriti, et ita non militant contra hanc assertionem. Ad secundam rationem dicendum est, procedere de beatitudine simpliciter dicta, qualis est sola beatitudo patriæ, in qua coincidunt, quod sit perfectissima operatio in esse entis, et quod sit possessio : si tamen primum illud deficeret, et secundum remaneret, adhuc salvaretur conceptus beatitudinis; quia ad hanc magis per se spectat ratio possessionis, quam perfectio entitativa. Et ideo in beatitudine viæ sufficit, quod participetur prædicta ratio possessionis, sicut participatur per cognitionem, quamvis non participetur tanta perfectio in esse entis. Et similiter dicendum est ad confirmationem : quia etiam *ultimo finalizare* est conditio pro beatitudine perfecta, et non est necesse, quod in beatitudine imperfecta per modum inchoationis observetur. — Diximus *in beatitudine imperfecta per modum inchoationis*, etc. : quia in beatitudine morali utraque ista conditio observari debet. Nam cum meritum

Occurritur argum. 1.

meritum fundetur in bonitate, operatio maxime meritoria, qualis est beatitudo moralis, debet esse maxime perfecta, et eo ipso debet esse finis omnium aliarum operationum viæ, quia finis semper est perfectior iis, quæ sunt ad finem. Sed sicut actus charitatis propter has duas conditiones dicitur *beatitudo moralis*, quamvis proprie, et formaliter non sit possessio; sic cognitio dicitur *beatitudo per modum inchoationis*, ratione possessionis, et assecutionis summi boni, quamvis aliquæ aliæ conditiones ei deficiant.

Ad tertium aliqui existimant cognitionem beatificantem in via esse actum doni intellectus, vel sapientiæ: quæ dona nequeunt esse simul cum peccato mortali, ut docet divus Thomas secunda secundæ quæstione 8 articul. 5 et quæstione 45 articul. 4; sed quia juxta doctrinam ipsius Angelici Doctoris in hac prima secundæ quæstione 68 articul. 8, virtutes theologicæ perfectiores sunt donis: ac proinde perfectissima operatio intellectus in via est actus fidei, melius ab aliis in hujusmodi actu prædicta beatitudo collocatur. Ad probationem bene respondetur ibidem, et ad replicam dicendum est prædictum actum non constituere beatitudinem, de qua loquimur ratione formationis per charitatem, sed hanc esse conditionem tantum, ut ipsa fidei cognitio munus beatificandi exerceat. Sicut dicemus infra de beatitudine naturali, quæ in quocumque actu ponatur, non habet secundum se expellere peccatum mortale, sed connotata hac expulsione, ipse actus naturalis constituit talem beatitudinem; ea vero non connotata, relinquit subjectum absolute miserum, nec in eo manet sub munere beatificandi, sed dumtaxat in esse rei. Sic ergo cognitio fidei connotando formationem charitatis, et expulsionem peccati per gratiam, se ipsa efficit subjectum beatum beatitudine viæ; illa vero non connotata, quamvis secundum substantiam maneat eadem fides, non tribuit prædictam denominationem.

116. Dices: fides est valde obscura; cognitio vero doni intellectus, aut sapientiæ est magis clara: ergo non illa, sed in hac debet beatitudo constitui. — Respondetur negando consequentiam: nam cognitio fidei quantumvis obscura, est cognitio Dei secundum se, et pertingit ad ipsum, quod Deus est: cognitio vero doni intellectus, vel sapientiæ eo modo, quo potest esse clara, non ita se habet, sed disponit ad actum fidei, vel manifestando objecti credulitatem, vel recte judicando de creditis secundum veritatem divinam: de quo videri potest D. Thom. locis citatis ex secunda secundæ, Cajetan. prædict. q. 45 art. 1 et quæ dicemus tract. 12 in arbore prædicam. § 3 et 4. Cognitio autem constitutiva beatitudinis debet Deum secundum se attingere: alias non erit ejus possessio, nec erit cognitio optimi intelligibilis, quam etiam Philosophi ad beatitudinem naturalem requirebant.

Ad confirmationem respondetur, beatitudinem viæ moralem possidere Deum solum in spe: beatitudinem vero per modum inchoationis possidere etiam suo modo in re. Nam cognoscens Deum non solum sperat in futuro possidere, sed de facto media tali cognitione illum ad se trahit, quamvis imperfecte, et secundum quid: quia non per propriam speciem, sed per speculum, et in ænigmate. Hoc autem sufficit, ut in ratione possessionis, ac proinde in ratione beatitudinis per modum inchoationis talis cognitio excedat actum charitatis quamvis alias in esse rei, et in ratione beatitudinis moralis ab eo excedatur. — Ad secundam confirmationem patet ex dictis.

117. Et si inquiras quis sit aptior modus loquendi cum absolute agitur de beatitudine supernaturali viæ, esto quoad rem ipsam utraque sententia modo explicato sit vera? Respondetur, proprius loqui juxta secundum, ut constat ex D. Thoma, qui fere ubique sic fatetur. Et ratio est, quia de cognitione, adhuc in via prædicatur cum proprietate, et formaliter, quamvis diminute, et analogice, id quod propriissimum est in beatitudine simpliciter dicta, nempe, quod sit possessio, et assecutio: de amore vero non nisi valde metaphorice; locutio autem absoluta nisi aliud explicetur, stat pro formali: atque adeo melius loquuntur, qui absolute dicunt beatitudinem viæ consistere in cognitione, quam qui absolute asserunt consistere in amore. Verum cum rem habeamus, quæstio de modo loquendi hîc parum refert.

Sed contra utramque sententiam, et assertionem objicies, falso supponi posse aliquam operationem viæ denominari *beatitudinem*; nam de ratione beatitudinis est perpetuitas, et consistentia, juxta diffinitionem Boëtii, *quod est status bonorum omnium*, etc. Constat autem nullam esse in

[Margin notes: Thom. — D. Thom. Cajet. — Quis sit aptior modus loquendi. — plica. — servatur. — Objectio.]

via operationem, quæ non cito transeat, aut multoties interrumpatur : ergo, etc.

Diluitur. 118. Respondetur hanc etiam esse conditionem beatitudinis perfectæ, qualis est beatitudo patriæ, aut etiam beatitudinis naturalis alterius vitæ. Ad beatitudinem vero adeo imperfectam sicut ponimus in via, sufficit, quod participet ea, quæ diximus : et quod ad continuitatem accedat quantum status viæ patitur : quamvis a permanentia beatitudinis alterius vitæ satis deficiat, sicut deficit a ratione perfectæ beatitudinis. Unde cæteris paribus illa operatio plus habebit de ratione beatitudinis, quæ minus recedit a continuitate. Et quia hæc est operatio intellectus speculativi, aut etiam amor, non immerito hujusmodi operationibus proportione servata nomen beatitudinis attribuitur. Quod recte explicuit Angelicus Doctor in præsenti q. art. 2 ad 4, ubi sic ait : *In hominibus secundum statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur Deo : sed hæc operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercissione multiplicatur : et propter hoc in statu præsenti vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosoph. in 1 Ethic. ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam esse imperfectam, post multa concludens : Beatos autem dicimus ut homines. Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando erimus sicut Angeli in cœlo, sicut dicitur Matth. 22. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio, quia unica, et continua, et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur. Sed in præsenti vita quantum deficimus ab unitate, et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione : est tamen aliqua participatio beatitudinis : et quanto operatio potest esse magis continua, et una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, id est circa veritatis contemplationem. Etsi aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam, semper potest operari. Et quia etiam ipsam cessationem puta ratione somni vel occupationis alicujus naturalis ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.*

(Margin: D.Thom.)

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi an practici?

Sic ad quintum proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cujuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum; sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cujus scientia accipitur a rebus ; ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quam speculativi.

2. Præterea. Beatitudo est perfectum bonum hominis; sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quam speculativus, qui ordinatur ad verum : Unde et secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus : sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes : ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici, quam speculativi.

3. Præterea. Beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis : sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea, quæ sunt extra hominem : practicus autem intellectus occupatur circa quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes, et passiones ejus; ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quam intellectus speculativi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in 1 de Trinitate, quod contemplatio promittitur nobis, actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum.

Respondeo dicendum, quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus, quam practici; quod patet ex tribus. Primo quidem ex hoc, quod si beatitudo hominis est operatio, oportet, quod sit optima operatio hominis; optima autem operatio hominis est, quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti, optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum, quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum maxime consistit beatitudo; et quia unusquisque videtur esse id, quod est optimum in eo, ut dicitur in 9 et 10 Ethicor. ideo talis operatio est maxime propria homini, et maxime delectabilis. Secundo apparet idem ex hoc, quod contemplatio maxime quæritur propter se ipsam, actus autem intellectus practici non quæritur propter se ipsum, sed propter actionem : ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem : unde manifestum est, quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum. Tertio idem apparet ex hoc, quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo, et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his, quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte. Et ideo ultima, et perfecta beatitudo quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione; beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem, et principaliter consistit in contemplatione practici intellectus ordinantis actiones, et passiones humanas : ut dicitur in 10 Ethicorum.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo prædicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem; quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem, vel informationem, quæ est multo major assimilatio : et tamen dici potest, quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus practicus habet bonum, quod est extra ipsum, sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis : etsi illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, et fit bonus, quod quidem intellectus practicus non habet : sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis : Tunc enim consideratio, et ordinatio actuum; et passionum ejus esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud

aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit, quam in operatione intellectus practici.

Prima conclusio : Ultima, et perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione.

Secunda conclusio : Beatitudo imperfecta qualis in hac vita haberi potest primo quidem, et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus.

Notatio circa hunc Articulum.

Ostenso beatitudinem formalem quantum ad essentiam in sola intellectus operatione consistere, progreditur ulterius D. Thom. determinans speciem, et objectum. Et quia actus intellectus dividitur universaliter in practicum, et speculativum, ostendit primo in hoc articulo ad quod ex his generibus cognitio beatifica pertineat : et deinceps in reliquis quod sit ejus objectum. Circa primam conclusionem nota in ea non negari perfectæ beatitudini omnimodam rationem practicæ (ut putat Vasq.) alias non adderet D. Thomas particulam illam *principaliter ;* sed dixisset absolute totam consistere in contemplatione. Intendit ergo quod etsi visio beatifica ob sui eminentiam possit ad operationem, quæ sit praxis, extendi, et sic rationem practicæ utrumque admittat ; non tamen, ut sit beatitudo dependet adhuc secundario ab hac extensione, aut praxi. Quia etiam si nulla esset operatio practica, quam dirigeret, ex eo dumtaxat, quod est perfectissima contemplatio summi boni, rationem beatitudinis obtineret ; secus autem beatitudo possibilis haberi in hac vita, quæ licet de principali importet cognitionem speculativam, petit simul, quamvis minus principaliter cognitionem practicam, quæ sit actionum, et passionum humanarum directiva : et quia deficiente hac cognitione practica, sola speculativa non haberet rationem beatitudinis, merito consistere dicitur in utraque, quamvis in speculativa principalius.

Ratio vero, ob quam speculativa viæ, ut sit beatitudo petat necessario cognitionem practicam, a qua tamen beatitudo patriæ non dependet, facile reddi potest : quia beatitudo in quocumque statu non est compossibilis cum summa miseria ejusdem status ; cognitio autem speculativa viæ, nisi adsit cognitio practica dirigens actiones humanas, et rectificans voluntatem compatitur secum miseriam, qua nulla major esse potest, scilicet peccatum mortale : repugnat ergo, ut deficiente prædicta cognitione practica rationem beatitudinis obtineat. Cæterum cognitio speculativa patriæ se sola excludit omne genus peccati, et omnes voluntatis inordinationes, ut disp. 4 ostendemus : ac proinde nihil cum ea conjungi potest, quod essentiæ beatitudinis repugnet.

Dices : D. Thom. distinguit prædictas beatitudines quantum ad rationem practici : sed beatitudini hujus vitæ solum tribuit hujusmodi rationem secundario : ergo adhuc secundario non tribuit eam beatitudini patriæ. — Respondetur negando consequentiam : quia cum intra lineam secundarii sit latitudo, etiamsi utraque beatitudo secundario sit practica, possunt quoad hoc sufficienter distingui per id quod diximus. Utrum vero esse practicam secundario conveniat beatificæ visioni formaliter, vel eminenter, proxime, vel solum radicaliter ? Facile constabit ex his quæ circa fidem, et Theologiam tradunt Discipuli divi Thomæ 1 p. q. 1, ubi videri possunt Cajet., Bannez, Navarrete, Cursus Theolog. Joannis a S. Thoma, et alii. Circa illam propositionem, quæ habetur in corpore articuli : *Actus intellectus practici non quæritur propter se ipsum, sed propter actionem,* etc. videantur quæ diximus in 2 dub. disp. 1 a n. 34. Cajetan. Bannez. Navarr. Joann. a S. Thoma.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum ?

Ad sextum, sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in lib. 10 Ethicorum, quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem : et distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, scientiam, sapientiam, et intellectum, quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum : ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter se ipsum, sed hujusmodi est consideratio speculativarum scientiarum : quia, ut dicitur in 1 Metaph. Omnes homines natura, scire desiderant : et post pauca subditur, quod speculativæ scientiæ propter se ipsas quæruntur : ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Præterea. Beatitudo est ultima hominis perfectio; unumquodque autem perficitur, secundum quod reducitur de potentia in actum : intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum : ergo videtur, quod in hujusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed contra est, quod dicitur Hier. 9 : Non glorietur sapiens in sapientia sua, et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum : non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est,

duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem : beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem, sicut est perfecta prudentia in homine, ad quem est ratio rerum agibilium ; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis : in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ : perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod consideratio speculativa non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ, quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta : ut patet per Philosophum in principio Metaphysicorum, et in fine Poster. Unde tota consideratio speculativarum non potest ultra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima ejus perfectio ; non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem, quod forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis, est inferior homine ; unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. Omne autem, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se ; unde oportet, quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei, quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem, quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum ; unde relinquitur, quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum, ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ, et perfectæ beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur in lib. Ethicor. de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo, vel participatio ipsius.

Ad tertium dicendum, quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum : non autem in ultimum, et completum.

Prima conclusio : Perfecta beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest.

Secunda conclusio : Consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ, et perfectæ beatitudinis.

Pro littera hujus articuli videndus est commentarius Cajetani, et præcipue circa illam propositionem, quæ habetur in corpore : *Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori.* — Ex secunda conclusione non obscure habetur beatitudinem saltem naturalem, quæ haberi potest in hac vita, constituendam esse in consideratione scientiarum speculativarum : siquidem talis beatitudo non est aliud, quam participatio beatitudinis perfectæ, sed de hoc dicemus disp. ultima.

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est Angelorum. Dicit enim Greg. in quadam homilia : Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum ; per quod finalem beatitudinem designat : sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem : ergo videtur, quod in contemplatione Angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea. Ultima perfectio uniuscujusque rei est, ut conjungatur suo principio : unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium, et finem : sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur; ut dicit Dionys. 4 c. de cœlest. hierar. : ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione Angelorum.

3. Præterea, unaquæque natura perfecta est, quando conjungitur superiori naturæ, sicut ultima perfectio corporis est ut conjungatur naturæ spirituali : sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt Angeli : ergo ultima perfectio humani intellectus est, ut conjungatur per contemplationem ipsis Angelis.

Sed contra est, quod dicitur Hieronymi 9 : In hoc glorietur, qui gloriatur, scire, et nosse me : ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, perfecta hominis beatitudo non consistit in eo, quod est perfectio intellectus, secundum alicujus participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem, quod unumquodque in tantum est perfectio alicujus potentiæ, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ ; proprium autem objectum intellectus est verum : quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione : cum autem eadem sit dispositio rerum in esse sicut in veritate, ut dicitur in secundo Metaphysicorum, quæcumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in primo ostensum est : unde relinquitur, quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod ejus contemplatio faciat perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione Angelorum : et etiam altiorem, quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum dicendum, quod festis Angelorum intererimus, non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos, qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur, quod beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium : sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est. Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animæ, et illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est. Unde suo ministerio adjuvat hominem, ut ad beatitudinem perveniat, non autem est humanæ beatitudinis objectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo secundum gradum potentiæ participantis, et sic ultima perfectio hominis erit in hoc, quod homo attinget ad contemplandum sicut Angeli contemplantur. Alio modo, sicut objectum attingitur a potentia : et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ est, ut attingat ad id, in quo plene invenitur ratio sui objecti.

Conclusio : Est negativa, loquendo de beatitudine perfecta. Ejus vero ratio desumitur ex doctrina præcedentis quæstionis art. 7 et 8 : vide, si placet, quæ adnotavimus.

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinæ essentiæ : dicit enim Dionysius in 1 cap. mystic. Theolog. quod per id, quod est supremum intellectus, homo Deo conjungitur, sicut omnino ignoto : sed id, quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum ; ergo ultima intellectus perfectio,

perfectio, seu beatitudo, non consistit in hoc, quod Deus per essentiam videtur.

2. Præterea, altioris naturæ perfectio altior est; sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat : ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit : sed infra subsistit.

Sed contra est, quod dicitur 1 Joan. 3 : *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est ipse.*

Respondeo dicendum, quod ultima, et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus quando restat sibi aliquid desiderandum, et quærendum. Secundum est, quod uniuscujusque potentiæ perfectio attenditur secundum rationem sui objecti. Objectum autem intellectus est, quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in 3 de anima. Unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus per quam non possit cognosc essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa quid est : non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphysicæ. Puta, si aliquis cognoscens eclipsim Solis, considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit; nec ista inquisitio quiescit quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati, non cognoscit de Deo nisi an est; nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam. Sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ : et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum, sicut ad objectum, in quo sola beatitudo hominis consistit : ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione eorum, qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, finis potest accipi dupliciter, uno modo quantum ad rem ipsam, quæ desideratur : et hoc modo idem est finis, et superioris, et inferioris naturæ, imo omnium rerum : ut supra dictum est. Alio modo quantum ad consecutionem hujus rei : et sic diversus est finis superioris, et inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad rem talem; sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis, vel Angeli videntis, et non comprehendentis.

Conclusio est affirmativa.

Exponitur brevis difficultas circa conclusionem.

1. Ratio hujus articuli, quam D. Thomas multoties alibi proponit, non modicam ingerit difficultatem : quia videtur naturali medio concludere possibilitatem beatificæ visionis, scilicet ex appetitu videndi causam, visis effectibus. Sed de hoc aliqua diximus tract. de visione Dei disput. 1 dum explicuimus, quo pacto respectu prædictæ visionis possit esse in nobis naturalis appetitus. Ubi etiam plura, quæ hic circa objectum beatificæ visionis ab aliquibus tractantur, discussimus. Specialiter vero huc confert disp. 7 in qua ostensum fuit dub. 1 et 2, neque essentiam divinam absque attributis, neque attributa, aut essentiam sine personis, neque unam personam sine alia visionem beatificam terminare posse; atque adeo, quod omnia, quæ in Deo formaliter, et necessario sunt, indispensabiliter a quolibet beato debent simul videri.

2. Quod si fiat suppositio (apud nos prorsus impossibilis) ut videretur essentia absque attributis, vel personis, aut una persona sine alia; et quæratur an talis visio simpliciter esset beatitudo? Respondendum est huic difficultati negative. Tum quia ad essentiam beatitudinis oportet videre Deum sicut est in se, ut dicitur 1 Joan. 3 : *Similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est* : si autem essentia divina videretur, non visis attributis, et omnibus personis, non videretur sicuti in se est, nam Deus in se formalissime est totum hoc, *essentia*, *attributa*, *et personæ.* Tum etiam quia visio constitutiva essentiæ beatitudinis debet esse visio summi boni, seu omnis boni juxta illud Exod. c. 33 : *Ego ostendam tibi omne bonum* : in data vero hypothesi non videretur Deus, ut summum, et omne bonum, siquidem non videretur infinita perfectio, quæ convenit illi ratione attributorum, vel ratione subsistendi in tribus personis ; qua non visa, quæcumque alia videatur, non videtur, ut summa : sicut neque esset summa si de facto ea, quæ non videtur, sibi deesset. Tum denique, quia talis visio non posset satiare totum hominis appetitum; qui enim videret essentiam non visis personis, aut unam personam sine alia, desideraret adhuc videre attributa, et omnes tres personas : maneretque famelicus iste appetitus, donec cuncta videret : constat autem, quod vera beatitudo debet esset talis conditionis, ut satiet (saltem ex parte objecti, et quantum est ex se) totum hominis appetitum. Joan. 3.

3. Dices, totam perfectionem, quæ est in attributis, et personis, contineri in essentia : et ideo hac visa videri perfectionem summam, et sufficienter satiari appetitum. — Sed contra, nam, vel sermo est de continentia formali propter transcendentiam omnium divinarum perfectionum in qualibet ex illis juxta dicta (in tractatu de voluntate Dei disp. 4 a num. 17 et disp. 7 dub. 8 et 9 et in tract. de Trin. disp. 5 dub. 3). Vel de continentia dumtaxat radicali, ad eum modum, quo proprietates in natura continentur? Loquendo de prima, tollitur suppositio per locum ab intrinseco : Replica. Enervatur.

quia videre essentiam, ut continentem formaliter attributa, est videre formaliter ipsa attributa. Secundo vero modo non sufficit : quia attributa formaliter sumpta addunt supra perfectionem essentiæ, ut continentis illa præcise radicaliter : et ideo, qui solum videret prædictam essentiam, ut continentem radicaliter attributa, desideraret adhuc videre ipsa attributa, ut sunt in se, et in ipsa essentia formaliter : nec aliter appetitus ejus quiesceret.

Alia evasio. Dices secundo, saltem personas nullam addere perfectionem supra essentiam, quia constituuntur per relationes, et relatio ex suo formali conceptu non exprimit perfectionem : ut ostendimus in tract. de Trin. disp. 6 dub. 2. Sed nec hæc evasio alicujus momenti est; nam esto relationes divinæ præcise ex suo conceptu *ad* non addant perfectionem supra essentiam, negari tamen non potest, quod in ipsa essentia divina sit magna, et infinita perfectio communicari tribus personis, et in eis subsistere. Unde quemadmodum si divinæ naturæ trina subsistentia deesset, deficeret illi infinita perfectio; ita dum illa non videtur, latet infinita perfectio videntem.

Elidítur.

Objectio. 4. Sed objicies primo, quod nullus beatus de facto videt Deum quantum potest videre, ac proinde neque habet totum, quod potest desiderare : alias unus non esset beatior alio : contra illud Joan. 14 : *In domo Patris mei mansiones multæ sint* : ergo non requiritur ad beatitudinem, quod satiet prædicto modo appetitum respectu omnis boni. — Confirmatur; nam cum beatitudo nostra tantum sit participatio divinæ, et eam non adæquet, potest admittere, sine eo, quod ejus essentia tollatur, aliquam imperfectionem : ergo non est inconveniens, quod non videantur omnia, quæ in Deo sunt, et quæ Deus in seipso videt.

Joan. 14.

Confirmatur.

Diluitur objectio. D. Thom. Respondetur ex D. Thoma infra q. 5 art. 2 ad 3 ubi sic ait : *Dicendum, quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est bonum omnis boni, ut Augustinus dicit : sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione : additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem : unde Augustinus dicit in 5 Confes. : Qui te, et alia novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.* — Ad confirmationem respondet art. 3 ad 2 his verbis : *Dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur : et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum; sed imperfecte per respectum, ad modum, quo Deus seipso fruitur : et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia cum beatitudo sit operatio quædam (ut supra dictum est) vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.*

Ad confirm.

5. Objicies secundo, quod Pater æternus prius origine, quam producat Filium, aut Spiritum sanctum, intelligitur perfecte beatus : siquidem beatitudo pertinet ad essentialia, et absoluta Dei, quæ antecedunt personarum productiones : sed in illo priori nondum concipitur, ut videns Filium, nec Spiritum sanctum : ergo visio harum personarum non est necessaria ad beatitudinem. Huic objectioni occurrimus in tract. de visione Dei disp. citat. n. 22; videantur quæ ibi diximus. 2 object.

Tertio objicies, quod nec divina attributa, nec relationes pertinent ad objectum omnino primarium beatificæ visionis; sed sola divina essentia, sicut sola illa unitur nobis in ratione speciei intelligibilis : ergo etiamsi hæc sola videretur, salvaretur in illa visione conceptus essentialis beatitudinis. Tertia.

6. Respondetur distinguendo antecedens : non pertinet ad objectum primarium primario, et omnino formaliter, transeat : non pertinet indispensabiliter per modum objecti quodammodo secundarii negandum est. Vel aliter : non pertinet ad objectum primarium beatitudinis, ut præcise est visio, transeat : ut est formaliter beatitudo, negamus : quia objectum beatitudinis non est Deus utcumque, sed ut summum bonum, et satiativum appetitus : in ratione autem summi boni intrant formaliter non solum essentia, sed etiam attributa secundum eam perfectionem, quam addunt supra essentiam : et etiam personæ : aut ratio communicabilis ipsis personis : quæ ratio neque in patria, neque in via intelligi potest non intellectis personis. Sed circa hæc videantur dicta loco citato numer. 23 et in tract. de Scient. Dei disp. 3 dub. 2 explicuimus qualiter attributa, et personæ ad objectum specificativum divinæ intellectionis pertineant. Diluitur.

Denique

Ultima objectio. Denique objicies, quod si Deus non subsisteret, nisi in unica persona, qui videret illum sic subsistentem, esset perfecte beatus : ergo qui modo videret subsistentem in una persona, et non in aliis haberet perfectam beatitudinem : patet consequentia, quia non minus videret nunc, cum Deus habet tres personas in una dumtaxat, quam videret si non haberet nisi unicam.

Diluitur. Respondetur, transeat antecedens, et negatur consequentia : nam sicut in illo casu non esset Deus, qui modo est, nec haberet perfectionem infinitam, quam modo habet ratione communicabilitatis ad tres personas, ita nec beatitudo, quæ in ejus visione prout est in se consistit, esset beatitudo, quæ modo est, neque haberet eamdem essentiam. Unde quod ad beatitudinem in illa hypothesi possibilem sufficeret, modo non sufficit : quia beatitudo, quæ de facto datur, sicut est alterius essentiæ, sic postulat longe majorem perfectionem, et distinctum objectum.

QUÆSTIO IV

De his quæ ad beatitudinem exiguntur.

Deinde considerandum est de his, quæ exiguntur ad beatitudinem, et circa hoc quæruntur octo.

Hæc quæstio complectitur quæcumque ad beatitudinis statum requiruntur, et sunt extra essentiam : sive talem essentiam aliquo modo antecedant, ut dicemus de dotibus : sive comitentur, aut consequantur. Ejus vero ordinem ad præcedentes, superius exposuimus.

ARTICULUS I.

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem?

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim August. in 1 de Trinitate, quod visio est tota merces fidei; sed id, quod est præmium, vel merces virtutis est beatitudo : ut patet per Philosophum in 1 Ethicor. : ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem, nisi sola visio.

2. Præterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit 1 Ethicor. quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens : cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est : videtur, quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea, operationem felicitatis, seu beatitudinis oportet esse non impeditam : ut dicitur in 10 Ethic. sed delectatio impedit actionem intellectus : corrumpit enim æstimationem prudentiæ, ut dicitur in 6 Ethic. : ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 10 Confess quod beatitudo est gaudium de veritate.

Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud, uno modo, sicut præambulum, vel præparatorium ad ipsum; sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid : sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadjuvans extrinsecus : sicut anima requiritur ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid concomitans : ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem, et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem : delectatio enim causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto : unde cum beatiutdo nihil aliud sit, quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso, quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari; unde in ipsa ratione mercis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio : unde ille. qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam; sed magis eam confortat, ut dicitur in 10 Ethicorum; ea enim, quæ delectabiliter facimus, attentius, et perseverantius operamur; delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis distractione, quia sicut dictum est, ad ea, quibus delectamur, magis intenti sumus : et dum uni vehementer intendimus, necesse est, quod ab alio intentio retrahatur : quandoque autem etiam ex contrarietate : sicut delectatio sensus contraria ratione impedit æstimationem speculativi intellectus.

Conclusio : Delectatio ad beatitudinem requiritur non sicut perficiens essentialiter, vel tanquam dans speciem, sed ut concomitans beatitudinis essentiam.

Observationes pro isto articulo.

1. Essentiam beatitudinis constitutam per visionem diversi voluntatis affectus concomitantur, videlicet *amor*, *delectatio*, *gaudium*, *seu fruitio* De quibus agit inferius quæstione undecima, quæ est de fruitione, et quæstione vigesima sexta, vigesima septima, et vigesima octava, quæ sunt de amore : necnon quæstione trigesima prima, et sequentibus, ubi agit de delectatione, tam secundum se, quam in collatione ad gaudium. De hoc vero secundum quod est effectus charitatis tractat magis ex

professo, Secunda secundæ, quæstione vigesima octava. Nunc autem breviter explicabimus, qualiter effectus isti, prout in beatitudine reperiuntur, inter se, et ad illam comparentur. Pro quo sciendum est primo, quod nomen *amoris* solet sumi, vel generaliter, pro quovis affectu voluntatis ad bonum terminato, sive per illum bonum nondum habitum desideremus, vel speremus, sive de eo jam habito delectemur : vel magis in particulari, pro quodam speciali affectu tendente in bonum, diversa ratione, ac spes, desiderium, aut gaudium. Consistitque diversus hic tendendi modus in hoc, quod desiderium, et spes respiciunt bonum determinate absens : gaudium vero, sicut etiam delectatio supponit ejus præsentiam : quia nihil aliud est delectatio, aut gaudium, nisi quies in bono jam possesso; amor autem nihil horum determinat, sed respicit bonum absolute, sive sit habitum, sive non habitum, sed abstrahens ab utraque ista ratione. Quod non ita intelligendum est quasi prædictus amor nullo modo concernat adeptionem boni amabilis ab eo cui amatur, quippe cum nullum bonum possit proxime movere voluntatem, nisi in ordine ad sui alialem possessionem, ut disp. præced. n. 73 ostendimus; sed dicitur abstrahere a ratione *habiti*, aut *non habiti*, quia nec determinate concernit possessionem boni amati, ut jam præsentem, sicut delectatio : nec determinate, ut absentem, sicut spes, et desiderium : sed præcise bonum ipsum sub ratione convenientis ei cui amatur, ac proinde sub ratione apti ab eo possideri, sive, de facto possessum sit, sive non : in quo ipso includitur jam ipsa possessio absolute tanquam aliquid ex parte ejusdem boni se tenens : tantumque fit præcisio a præsentia, vel absentia possessionis.

Duplex acceptio amoris.

2. Ex quo fit, quod amor in quocumque statu objecti amati perseverat, sicut perseverat ratio absoluta talis boni : at vero desiderium, et spes adveniente præsentia boni sperati evacuantur : *nam quod videt quis, quid sperat?* Rom. 8; sicut e converso delectatio, gaudium, seu fruitio non nisi in aliqua præsentia boni consistunt. Unde ex omnibus voluntatis affectibus erga bonum, solum spes, et desiderium a beatitudine excluduntur.

Amor ubicumque perseverat.

Rom. 8.

3. Secundo nota, quod sicut in via est duplex amor erga Deum, alter amicitiæ, per quem primario volumus ei propter seipsum bonum, quod in se habet : alter concupiscentiæ, per quem volumus nobis bonum, quod est Deus : ita in patria uterque iste amor perseverat. Neuter tamen est omnino proprius illius status, sed communis statui viæ. Et ideo idemmet specie amor sive amicitiæ, sive concupiscentiæ, qui est in via, remanet in patria : et posset manere idem num. ut alibi dicetur. Imo fieri potest, ut in diversis suppositis non sit ita intensus in Patria, sicut in via : quamvis ibi etiam habeat aliquam perfectionem ratione visionis, ad quam hic dum perseverat fides, nequit pertingere.

Duplex amor erga Deum.

4. Tertio observa, quod utriusque amori correspondet proprium gaudium, sive delectatio, aliter tamen, et aliter; nam gaudium correspondens amori amicitiæ idem est in via, et in patria. Quod vero correspondet amori concupiscentiæ solum completur in patria; in via autem, vel non datur, vel est valde diminutum, et alterius speciei ab illo, quod est in patria. Et ratio est, quia omne gaudium est, quod tale simpliciter supponit bonum amatum esse præsens ei, cui amatur : unde si sit gaudium concupiscentiæ, omnino requirit, quod bonum, de quo consurgit, sit præsens ipsi, qui gaudet : nam sicut amor, cui correspondet, respicit bonum sub ratione proprii amantis, ita prædictum gaudium respicit illud sub ratione præsentis eidem amanti. Cæterum gaudium amicitiæ non attendit præsentiam boni respectu amantis, sed respectu amici : sicut amor cui correspondet respicit idem bonum sub ratione boni amici, et non sub ratione boni proprii. Quia igitur bonum, quod Deo per amicitiam volumus, scilicet ejus infinita perfectio, semper est sibi præsens, semper de illo possumus amicabiliter gaudere : et sicut non minus credimus per fidem bonum illud plenissime a Deo possideri, quam videbimus per speciem, ita non minus in via, quam in patria de possessione illius boni ab ipso Deo possumus delectari, et congaudere. Quia vero bonum nostrum dum sumus in via, est absens : et in patria erit præsens, hic solum desideramus, et speramus ejus præsentiam ; ibi autem, evacuata spe, et desiderio, consurget gaudium, et delectatio, præsentia adveniente. Atque hinc etiam fit gaudium amicitiæ non magis esse proprium beatitudinis, nec minus commune statui viæ, quam amor : gaudium vero concupiscentiæ (saltem perfectum) omnino est cum beatitudine connexum,

nexum, quia nec beatitudo sine illo, nec ipsum absque beatitudine consistet.

Delectatio gaudium et fruitio quomodo inter se comparentur.

5. Quarto animadvertendum est, quod hæc tria nomina, *delectatio*, *gaudium*, *fruitio* non omnino significant diversos actus voluntatis, sed habent se, ut superius et inferius : et ideo ubi simul inveniuntur, pro eodem usurpantur. Nam delectatio (ut docet D. Thom. cit. q. 31 art. 3) significat universaliter quamcumque delectationem, sive animalem, et corpoream, sive intellectualem : *Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione, quæ consequitur rationem : unde gaudium non attribuitur brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Et ideo* (prosequitur D. Thomas) *quandoque aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet*; *et secundum hoc patet, quod delectatio est in plus, quam gaudium.* Quod si 1 cont. Gent. cap. 90 delectationem sub gaudio constituere videtur, dicens quod delectatio est tantum de bono conjuncto secundum rationem ; gaudium vero extenditur etiam ad bonum separatum, non ideo sibi contradicit : nam ut recte explicat Ferrara, non sumpsit delectationem in toto suo ambitu, sed determinate prout invenitur in natura rationali : et adhuc ibi non in tota latitudine, qua sumi potest ; quia prout sic convertitur cum gaudio : sed determinate pro quadam specie delectationis, in qua immaterialitas, quæ videtur esse de ratione gaudii, minus splendeat, scilicet pro delectatione, quæ est de bono conjuncto. Nam quantum est ex hoc capite, hæc delectatio magis convenit cum delectationibus materialibus, quam illa, quæ est de bono externo; et ideo potuit D. Thomas nomen generis speciei quodammodo imperfectiori applicare. Cum quo stat, ut absolute loquendo delectatio se extendat ad totum ad quod gaudium; et insuper ad delectationes materiales, quæ sub gaudio non comprehenduntur ; ac proinde, quod delectatio absolute sit in plus, quam gaudium ; et quod hoc non sit aliud, nisi quædam species delectationis, in eo consistens, ut sit delectatio consequens rationem ; sicque delectatio, et gaudium ubi concurrunt, non sunt distincti actus. Ad eum modum, quo suppositum in plus est, quam persona, et persona est veluti species suppositi, scilicet suppositum in natura rationali : et propterea quamvis suppositum in natura rationali non sit persona, in natura tamen rationali omnino coincidunt.

Quid sit fruitio. Domin. Sotus.

6. Major difficultas posset esse de fruitione; de qua non desunt, qui putent esse actum elicitum ab intellectu, et ita videtur sensisse Dominicus Sotus in 4 dist. 49 q. 1 art. 4 conclus. 2 et 3, quamvis id expresse non afferat; sed opposita sententia est communis, quam tradit D. Thomas hic 1, 2, q. 11 art. 1 ibi : *Manifestum est, quod fruitio est actus appetitivæ potentiæ;* et quamvis Scotus dist. cit. q. 15 contendat fruitionem non esse delectationem, sed actum primarium amoris amicitiæ : oppositum est omnino verum : quoniam fruitio supponit essentialiter præsentiam boni : non enim fruimur perfecte bono, quod non habemus : amor autem secundum suam rationem præscindit a præsentia objecti : non igitur fruitio creata potest esse species amoris. An vero sit alia species a delectatione, et gaudio, non satis constat. Verius tamen judicamus non omnino ab eis distingui, sed habere se ex additione ad gaudium, et esse quasi ejus speciem, sicut gaudium est species delectationis; unde sicut gaudium essentialiter est delectatio, et ubi concurrunt, non sunt distincti actus ; sed habent se sicut superius et inferius ; ita fruitio essentialiter est gaudium, et delectatio, et ubi simul inveniuntur, idem numero actus est *delectatio*, *gaudium*, *fruitio*. Tantumque addit fruitio simpliciter dicta, quod sit de fine ultimo, desumpta metaphora ex fructu naturali, qui est ultimum, quod ex arbore expectatur, et cum suavitate percipitur, quæ est doctrina D. Thomæ cit. q. 11 art. 1 in corpore, et ad 3 et art. 3 ad 1 et in 1 dist. 1 q. 1 aliisque in locis. Idque aperte confirmat, quod agens in tota hac quæstione de his, quæ exiguntur ad beatitudinem, pro nullo alio actu voluntatis instituit specialem articulum, nisi pro delectatione : cumque perspicuum sit non minus propria esse beatitudinis fruitionem, et gaudium, credendum non est, quod fuissent ab Angel. Doct. prætermissa, si a delectatione distinguerentur. Propterea autem de illis mentionem non fecit, quia judicavit hanc ipsam delectationem, pro qua præsentem, et sequentem articulum instituit, esse etiam fruitionem, et gaudium. Maneat igitur fruitionem consequentem beatitudinem eumdem actum esse cum gaudio, et delectatione. Quare sicut ibi est duplex gaudium, alterum pertinens ad amorem amicitiæ,

et alterum ad amorem concupiscentiæ, sic duplex est delectatio, et fruitio : atque adeo remanent ibi quatuor dumtaxat actus voluntatis distincti erga Deum, videlicet amor amicitiæ, et amor concupiscentiæ, delectatio illius, et delectatio istius, quæ simul sunt fruitio, et gaudium.

Difficultas. 7. Sed dices, in Deo non differunt adhuc virtualiter amor sui stricte dictus, et gaudium, ut ostensum fuit in tractatu de voluntate Dei disp. 4 num. 44, et rationem tradidimus, quia non est distincta ratio objecti bonum divinum secundum se, et ut a Deo possessum. Hæc autem ratio etiam convincit, quod nec in beatis amor, et gaudium specie differant : siquidem ubi est eadem ratio formalis objecti, nequit esse distinctio specifica ex parte actus.

Absolvitur. Respondetur, ita dici posse quantum ad amorem amicitiæ : nam cum hic sit formalis participatio divini amoris, respiciatque bonum divinum sub eadem ratione, non est inconveniens asserere, quod identificet, propter sui eminentiam gaudium correspondens tali amori. Sicuti est valde probabile, eumdem actum amoris elicitum a beatis in patria identificare rationem liberi, et necessarii : eo quod est participatio amoris divini, qui simul est necessarius, et liber. Diximus, *non esse inconveniens hoc asserere :* quia oppositum etiam non est minus probabile. Stat enim in Deo non distingui adhuc virtualiter gaudium, et amorem, propter rationes, quas citato loco tradidimus : et distingui in nobis realiter : nam quæ in superioribus sunt unita, in inferioribus ob majorem limitationem solent esse dispersa : sicut voluntas, et amor in Deo nec virtualiter distinguuntur : in nobis vero distinguuntur entitative, et realiter. Cæterum loquendo de amore, et gaudio concupiscentiæ, absolute tenendum est, esse actus realiter distinctos. Tum, quia amor idem specie est in via, qui perseverat in patria ; gaudium autem simpliciter dictum non habet locum in via, sed succedit desiderio, et spei evacuans illorum imperfectionem. Tum etiam, quia amor, et gaudium concupiscentiæ attingunt Deum sub diversa formaliter ratione : ille sub ratione boni nostri absolute, hoc vero sub ratione boni a nobis possessi : sicut spes attingit illum sub ratione ardui consequi possibilis : unde sicut ob hanc rationem spes distinguitur ab amore, sic distingui debet gaudium.

Illatio. 8. Ex quibus inferre licet, quare Angelicus Doctor in hac quæstione, ubi sermo est de requisitis ad beatitudinem, quantum ad actus voluntatis solum agit ex professo de delectatione, et nullum neque pro amore amicitiæ, aut concupiscentiæ, neque pro fruitione, vel gaudio specialem articulum instituat : cum omnes isti actus revera in beatitudine inveniantur. Nam quod attinet ad fruitionem, et gaudium, propterea de illis seorsum non egit, quia ibi non differunt a delectatione, sed delectatio consequens Deum, ut visum, et possessum, est formalissime gaudium, et fruitio : neque aliud per ista tria nomina significatur, nisi quies voluntatis in Deo possesso. Quod vero attinet ad amorem (et idem est de gaudio amicitiæ) idcirco mentionem de illis non fecit, quia non sunt actus omnino proprii beatitudinis, sed communes statui viæ, et inpræsentiarum sermo est de his, quæ sunt propria illius dumtaxat status. Quare de amore concupiscentiæ potius dicendum erit Secunda secundæ in tractatu de spe, quæ est proprius actus concupiscentiæ erga Deum ; et de amore amicitiæ, necnon de gaudio illi correspondente eadem Secunda secundæ in tractatu de Charitate.

9. Remanet igitur, ut propria hujus quæstionis delectatio correspondens amori concupiscentiæ, quæ est idem ac gaudium, et fruitio de Deo possesso. De qua tria possent disputari. Primum, a quo principio eliciatur, an ab habitu charitatis, vel ab aliquo alio habitu, seu auxilio ? Secundum, quod sit ejus objectum, an scilicet Deus præcise secundum se, vel formaliter ut visus : et consequenter an visio Dei habeat se dumtaxat per modum conditionis applicantis objectum, sicut fides se habet in via ; an vero teneat se ex parte objecti ; ita quod delectatio non tantum sit de Deo viso, sed etiam de ipsa visione : et ad hoc reducitur, an alia sit delectatio de visione, et alia de Deo viso.

Tertium denique an prædicta delectatio necessario, et ex natura rei consequatur ad visionem, ita quod non sit in potestate beati illam suspendere : et rursus, an esto ex natura rei necessario sequatur de potentia absoluta possit non sequi ? Sed nos hæc omnia in præsenti omittimus, quia in aliis hujus nostri cursus tractatibus commodius poterunt examinari. Primum in tract. de spe, occasione illius quæstionis, *An spes maneat in beatis?* Et secundum in eodem

eodem tractatu dum investigabitur proprium objectum spei; siquidem idem objectum est, quod in via speramus, et de quo in patria gaudebimus. Et denique tertium in tractatu de charitate, ubi videndum est, num Deus in patria necessario ametur : nam eadem ratio est de amore, ac de delectatione, seu gaudio.

ARTICULUS II.

Utrum in beatitudine sit principalius visio, quam delectatio?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod delectatio sit principalius in beatitudine, quam visio, delectatio enim, ut dicitur in 10 Ethic., est perfectio operis : sed perfectio est potior perfectibili; ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

2. Præterea illud, propter quod aliquid est appetibile est potius; sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum : unde et natura in operationibus necessariis ad conservationem individui, et speciei, delectationem apposuit, ut hujusmodi operationes ab animalibus non negligantur : ergo delectatio est potior in beatitudine, quam operatio intellectus, quæ est visio.

3. Præterea visio respondet fidei, delectatio autem, sive fruitio charitati; sed charitas est major fide, ut dicit Apostolus primæ ad Corinth. 13 : ergo delectatio, sive fruitio est potior visione.

Sed contra, causa est potior effectu : sed visio est causa delectationis : ergo visio est potior, quam delectatio.

Respondeo dicendum, quod istam quæstionem movet Philosophus 10 Ethicor. et eam insolutam dimittit : sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet, quod operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis : quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est, nisi propter bonitatem ejus, in quo quietatur : si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis; nec voluntas quærit bonum propter quietationem : siquidem ipse actus voluntatis esset finis : quod est contra præmissa; sed ideo quærit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus; unde manifestum est, quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas; quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosophus ibidem dicit, delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem, qui est ad juventutem consequens : unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem; non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum, quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare, quod est delectabile : et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem : sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio, unde principalius intendit bonum, quam delectationem : et inde est, quod divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus; sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

Ad tertium dicendum, quod charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem; sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto quod amat, et sic delectatio non respondet ei, ut finis; sed magis visio, per quam primo finis fit ei præsens.

Conclusio : Actus intellectus, qui est visio, potior est in beatitudine quam delectatio.

Quamvis resolutio hujus articuli ex articulo quarto præcedentis quæstionis manifeste habeatur, voluit divus Thomas illud instituere, ut quæstionem motam a Philosopho 10 Ethicorum capite sexto, septimo, et octavo, et ibi non solutam, omnino determinaret. Posset autem circa propositam conclusionem inquiri, utrum delectatio consequens visionem sit propter ipsam visionem tanquam propter finem, an e converso visio propter delectationem? Sed hujus quæstionis decisio sufficienter habetur ex dictis disputatione præcedenti numer. 98 et 101, et ita non est quare hic detineamur.

ARTICULUS III.

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio?

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio; dicit enim August. ad Paulinum de videndo Deum : Attingere mente Deum magna est beatitudo; comprehendere autem est impossibile; ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem; in qua non sunt aliæ potentiæ, quam intellectus, et voluntas, ut in 1 dictum est, sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso : ergo non requiritur comprehensio tanquam aliquod tertium.

3. Præterea, beatitudo in operatione consistit; operationes autem determinantur secundum objecta, objecta autem generalia sunt duo, verum, et bonum : verum correspondet visioni, et bonum correspondet delectationi : ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est, quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 9 : Sic currite, ut comprehendatis : sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem; unde ipse dicit 3 ad Timoth. ult. : Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi : in reliquo reposita est mihi corona justitiæ; ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea, quæ requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem : ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem : per intellectum quidem in quantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid : secundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum, quæ quidem potest esse triplex : quandoque enim amatum est præsens amanti, et tunc jam non quæritur : quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quæritur : quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit, et hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem : et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine; nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ. Præsentia vero ipsius finis respondet habitudini spei. Sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est; et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis, comprehensionem, quæ importat præsentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne, quod comprehenditur a finito, est finitum : unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam tentionem alicujus rei, quæ jam præsentialiter habeatur; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum : et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinet spes, et amor : quia ejusdem est amare aliquid, et tendere in illum non habitum : ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio, et delectatio : quia ejusdem est habere aliquid, et quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quædam habitudo ad finem jam habitum : unde etiam ipsa visio, aut res visa, quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.

Conclusio : Necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quæ importat præsentiam finis ; delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem amantis in amato.

Hæc ultima verba, in quibus D. Thom. promiscue accipit delectationem, et fruitionem, satis confirmant, quæ in primo articulo circa illarum indistinctionem dicebamus.

DISPUTATIO II.

De dotibus animæ beatæ.

Inter ea, quæ ad beatitudinem exiguntur, præcipuum locum tenent dotes, quibus anima beata ornatur, et disponitur ad unionem perfecti conjugii, et matrimonii cum Deo, seu cum Christo ; quæ quidem unio, sive matrimonium fit immediate per ipsam beatitudinem ; et quamvis corporibus beatis dentur etiam dotes pro corporali ornatu, ipsis corporibus proportionatæ, de his dicemus disp. 5, præsentem vero pro illis dumtaxat, quæ ad animam pertinent, instituimus.

DUBIUM I.

Quot, et quæ sint dotes animæ beatæ.

Ut numerum dotium exornantium animam beatam, et uniuscujusque speciem facilius assignemus , oportet nomen, et rem per illud significatam prius aliqualiter explicare.

§ I.

In quo consistat ratio dotis.

Duplex acceptio dotis. Sciendum est ergo primo nomen *dotis* quandoque sumi large pro quolibet dono alicui collato a gratia, aut a natura, sive ad animam spectet, sive ad corpus. Dicimus enim pollentem ingenio, virtute, prudentia, robore, pulchritudine, etc. his esse dotatum vel a gratia, vel a natura. Et hinc cecinit Ovidius 3 de Trist. 11 :

Nam tibi cum facilis mores natura pudicos,
Et raras dotes, ingeniumque dedit.

Deinde sumitur magis stricte : et sic proprie dicitur de pretio, quod cum uxore datur marito ad sublevanda onera matrimonii, uxoremque, et filios alendos. Sed per metaphoram traductum est a Theologis ad ornatum, et cultum, quod in mystico, et spirituali animæ matrimonio cum Christo (in via quidem inchoato per fidem, spem, et charitatem, quasi per verba de futuro ; in patria vero per visionem, et præsentiam consummato) ipsi animæ confertur, ut tam cœlesti , et divino matrimonio sit congruenter disposita. Unde fere omnia, quæ circa animæ dotes Theologi tradunt, per allusionem, et metaphoram ad dotem matrimonii carnalis, demptis imperfectionibus, desumuntur.

Secundo est animadvertendum, tria esse de ratione dotis proprie dictæ : primo quod quamvis assignetur sponsæ, et ex parte ejus se teneat (sponsa enim dumtaxat est, quæ dotatur) importat habitudinem ad maritum, debetque illum respicere : nam tunc per se loquendo mulier dotatur, quando viro destinatur. Secundo, quod conferri non debet usque ad nuptias, quando matrimonium solemniter celebratur, traduciturque sponsa in domum viri perpetuo permansura , *l. Dotis* 3 *ff. de jure Dotium.* Tertio est de ratione dotis, ut ordinetur ad uxoris sustentationem, ut ex ea a viro alatur : et ideo durat quandiu uxor ipsa supervivit : nisi forte per accidens, eo quod maritus in penuriam vergit. Hæc tria proportione servata in dotibus pro speciali cum Christo matrimonio animæ collatis reperiri debent. Nam in primis taliter debent tenere se ex parte animæ, et illi inhærere, ut Deum immediate respiciant : et ob hoc excluduntur a ratione dotis perfectiones illæ sive naturales, sive supernaturales, quæ licet coëxistant beatitudini, non respiciunt Deum immediate, nec habent illum pro objecto. Præterea requiritur, ut non conferantur ante statum beatificum : quando enim sumus in via, et ambulamus per fidem, propter vertibilitatem arbitrii non est omnino ratum matrimonium cum Christo. Et ita respectu viatorum non dicitur *vir*, sed *sponsus*, juxta illud Oseæ 2 : *Sponsabo te mihi in fide ;* quia unio, quæ fit

Tria sunt de ratione dotis.

Oseæ 2.

fit per gratiam, et virtutes viæ non est omnino indissolubilis. In patria autem confirmata gratia, et consummata per visionem, fit indissolubile conjugium, et celebrantur nuptiæ Agni, pro quibus anima cœlestibus dotibus decoratur, secundum illud Apoc. 19 : *Gaudeamus, et exultemus, et demus gloriam ei, quia venerunt nuptiæ Agni, et uxor ejus præparavit se*, ubi sermo plane est de statu beatifico, ut exponit interlinealis : et propterea statim subjungitur : *Beati qui ad cœnam nuptiarum Agni vocati sunt.* Apoc. 19.

Dona collata in via non sunt dotes sed arrhæ.

2. Quocirca dona supernaturalia, quæ fidelibus in via tribuuntur, non appellantur *dotes*, sed *pignus* juxta Apost. 2 ad Cor. 1, ubi Spiritus sanctus, qui in hujusmodi donis confertur, vocatur, *pignus hæreditatis nostræ;* vel dicuntur *arrhæ*, etenim arrha signum est, quod dari solebat pro emptionibus, et venditionibus. Fuit enim consuetudo antiquitus, ut sponsus, et sponsa inituri fœdus matrimonii se invicem coëmerent : facta igitur pretii conventione, sponsa, vel ejus pater emebat sponsum dotis pretio : quod Plautus in Amphit. expressit dicens : *Dote libertatem vendidi*, e contrario sponsus emebat sponsam, et in pretium, vel signum emptionis arrham tradebat. Consuevitque fieri hæc traditio per immissionem annuli, quo alludit Ecclesia dum canit ex persona cœlestis cujusdam sponsæ : *Annulo suo subarrhavit me.* Christus ergo sponsabus suis, dum sunt in via, veluti arrhas, et annulos mittit fidem, spem, et charitatem (adeoque amor ejus circa aliquam exarsit, ut pro arrha, et sub annulo proprium clavum tradiderit dicens : *Deinceps, ut vera sponsa meum zelabis honorem*). Cœlestes vero dotes pro statu beatifico, quando in domum ejus perpetuo mansuræ traducuntur, illis reservat. Plautus. B.M.N. Theresia.

Denique de ratione dotis est, ut vita animæ, scilicet beatitudo ex illa veluti sustentetur, atque adeo, quod habeat aliquem influxum in ipsam beatitudinem : ut ita verificetur animam ex dote sua ali, et vivere, et ob hanc rationem excluduntur a ratione dotis perfectiones, quæ in nullo genere antecedunt beatitudinem ; sed eam omnino consequuntur, ut ex dicendis constabit.

Ex his facile intelligitur diffinitio dotis ornantis animam beatam, quam tradit D. Thom. in 4 dist. 49 q. art. 1 fere sub his verbis : *Dos est ornatus animæ vitæ sufficiens in æterna beatitudine jugiter perseverans.* Per hoc enim, quod dicitur, *ornatus animæ* insinuatur respicere Deum, quæ est prima conditio : ornatur enim uxor, ut placeat viro, atque adeo propter ipsum, et in ordine ad ipsum. Cum vero additur *vitæ sufficiens*, significatur ordinari per se, et influere in beatitudinem, per quam anima in æterno illo matrimonio Christo convivit : quæ est tertia conditio. Denique, quod dicitur *in æterna beatitudine, etc.* ostendit secundam conditionem dotis, videlicet quod non confertur ante ipsam beatitudinem, nec datur (saltem sub ratione dotis) dum sumus in via. D.Thom.

3. Nec refert, si dicas, de ratione dotis esse, ut ab sponsa; vel ejus patre sponso conferatur; non autem e converso : sed dona in beatitudine collata tribuuntur animæ ab sponso scilicet a Christo, vel ejus patre Deo ; ergo non habent rationem dotis. Respondetur enim ex D. Thom. loco citato, quod licet, ut in plurimum ita contingat; aliquando tamen sponsus, aut ejus pater dotem tribuit juxta voluntatem eorum qui sunt ex parte sponsæ. Unde Sichem assignavit dotem Dinæ filiæ Jacob de suis bonis, quam ipse debebat accipere, ut habetur Genes. 34 : *Sed et Sichem ad patrem, et ad fratres ejus ait : Augete dotem, et munera postulate, et libenter tribuam quæcumque petieritis : tantum date mihi puellam hanc uxorem.* Quod fieri solet, vel propter sponsæ paupertatem ; vel ob vehementem sponsi amorem. Christus ergo propter nimiam charitatem erga animas proprio sanguine redemptas, suis meritis confert illis dotem juxta voluntatem patris : neque officit paupertas, et inopia sponsæ ubi sponsus adeo dives est in bonitate, et ardet amore. — Secundo respondet idem D. Thom. ad 2 : *Dicendum quod pater sponsi scilicet Christi est persona sola patris : pater autem sponsæ est tota Trinitas ; effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem ; unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio proprie loquendo magis dantur a patre sponsæ, quam a patre sponsi.* 1 objectio. Diluitur. Gen. 34. D.Thom.

4. Objicies secundo, quod in humanis datur dos ad sublevanda onera matrimonii; sed in matrimonio spirituali nullum est onus; sed summa jucunditas, et solatium : ergo non requirit dotes. Alia objectio.

Respondet D. Th. ad 3 : *Dicendum, quod dotibus per se convenit illud, quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii ; sed per accidens illud, quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per* Enodatur. D.Thom.

dotes allevialur; sicut gratiæ per se convenit facere justum; sed per accidens, quod de impio faciat justum; quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen summa jucunditas; et ad hanc perficiendam dotes sponsæ conferuntur: ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

Ult. objectio. Denique objicies, posse Justorum animas dum sunt in via eo sanctitatis, et gratiæ pervenire, ut non modo contrahant cum Christo veluti sponsalia; sed ratum, et indissolubile perficiant matrimonium: atqui perfectum matrimonium non consistit sine dotibus: ergo adhuc in hac vita possunt conferri. Minor, et consequentia constant: majorem vero videtur nos docuisse cœlestis, et seraphica Magistra Matriarcha Teresia in lib. mansionum, ubi inter favores, quibus Deus animas sui amore flagrantes prosequi consuevit, constituit tanquam ultimum gradum divinæ unionis, ad quem perveniri potest in hac vita matrimonium spirituale: cum Christus, et anima ita vinculo indissolubili conjunguntur, ut a se invicem nunquam discedant. Et ut distingueret hujusmodi spirituale matrimonium ab sponsalibus (de quibus in aliis mansionibus prædixerat) c. 2 mansionis 7 sic ait: *Entended que ay tan grande diferencia del desposorio al matrimonio espiritual, como la ay entre dos desposados alos que ya no se pueden apartar,* ergo, etc. — Confirmatur, nam plures sunt, quos Deus in hac vita confirmavit in gratia: sed confirmata gratia, efficitur indissolubile conjugium animæ cum Deo: ergo, etc.

S. M. N. Teresia.

Solvitur objectio. 5. Respondetur negando majorem: et ad probationem dicendum est Matriarcham Nostram seipsam optime explicuisse (neque inter mystica, quæ profert a tramite scholastici rigoris unquam discessit): loquitur namque non de matrimonio consummato, cui debentur dotes; sed de quadam ejus participatione, seu inchoatione: quæ licet non excludat arbitrii vertibilitatem, nec proinde pertingat ad unionem cum Deo omnino indissolubilem, sicut pertingit unio, quæ fit in patria; est tamen arctior earum, quarum anima videtur capax in hac vita. Unde initio prædicti capitis 2 sic ait: *Pues vengamos aora attratar del divino y espiritual matrimonio: aunque esta gran merced no deve de cumplir se con perfecion en esta vida; pues si nos apartassemos de Dios se perderia este gran bien.* En quomodo non loquitur de spirituali matrimonio, quasi perficiendo in hac vita, sed inchoando dumtaxat. Et licet assistentia Dei ad animam major, et actualior sit in hoc inchoato matrimonio quam in eo, quod sanctissima Mater vocat *Desposorio espiritual*; quandiu tamen sumus in via, nullus de tali præsentia, vel unione manet securus. Et ut circa hoc nullus scrupulus remaneat, audiamus, quæ prosequitur inferius circa finem capitis: *Pareze que quiero dezir que en llagando el alma a hazerla Dios esta merced esta segura de su salvacion y deno tornar acaer: no digo tal, y en quantas partes tratare de sta materia que pareze esta el alma en seguridad, se entiende mientras la divina Magestad la tuviere assi desu mano, y ellano le offendiere.* Ecce quam pura, quam tuta, quam ubique cœlestis Teresiæ doctrina.

Ad confirmationem respondetur, sola gratiæ confirmatione non consummari spirituale matrimonium: quia unio, quæ ratione illius efficitur indissolubilis, tantum est habitualis, seu radicalis; hoc enim dumtaxat modo unit gratia cum Deo, ut disput. præced. dub. 1 tetigimus: cum autem matrimonium illud, utpote perfectissimum postulet consummari unione actualissima, et hæc per solam confirmationem viæ non habeatur, consequens est, prædictum matrimonium nunquam hic consummari.

6. Et si urgeas, quod non repugnat existentem in via confirmari in actuali Dei amore, ita ut ab eo nunquam cesset, sicut certum est de anima Christi Domini, et credi potest de Virgine Deipara, quæ etiam dormiens corpore, et sensibus, animo, et amore vigilabat, juxta illud Cant. 5: *Ego dormio, et cor meum vigilat:* ergo saltem in hoc casu admittenda est actualis unio indissolubilis constituens matrimonium, cui dotes debentur. Respondetur, non quamlibet unionem, etiam actualem sufficere ad perfectum matrimonium: sed debet esse talis, ut per eam sponsus sponsam, et sponsa sponsum possideat: nam de ratione matrimonii est mutua traditio, et possessio contrahentium: quamvis autem per amorem Deus possideat animam juxta dicta disputat. præc. num. 69; illa tamen non actu Deum possidet antequam ipsum videat, quia sola visio est actualis possessio: quare hæc sola, vel simul cum amore, spirituale matrimonium consumat. Christus ergo, qui ab instanti conceptionis Replica. Cant. 5. Diluitur.

nis fuit perfecte beatus, et permanenter Deum vidit, ex tunc habuit perfectissime utramque unionem, simulque perfectiones, quæ *dotes* dicuntur manendo etiam in via : sed hoc ei dumtaxat potuit competere, qui simul fuit comprehensor, et viator : nec prædictas perfectiones habuit in quantum viator, sed in quantum comprehensor. Virgo vero beatissima etiamsi continuo amore flagrans, non consummavit in via matrimonium cum Deo, quia non permanenter eum vidit, et sic nec habuit dotes.

§ II.

Assignatur ex communi Theologorum placito numerus dotium.

Tres sunt dotes animæ. 7. Circa numerum dotium animæ conveniunt Theologi, esse dumtaxat tres : nec tamen omnes antiqui easdem perfectiones sub hoc numero comprehendebant. Quocirca Pater Vazq. disp. 27 cap. 1 plures refert sententias, quas D. Th. loco cit. ex 49 dist. art. 9 quæstiunc. 1 ad tres reduxerat, et illas recte concordat. *Ad omnibus* (inquit) *communiter ponuntur tres animæ dotes : diversimode tamen; quidam enim dicunt, quod tres animæ dotes sunt visio, delectatio, et fruitio. Quidam vero, quod sunt visio dilectio, et comprehensio. Omnes tamen hæ assignationes, reducuntur in idem, et eodem modo earum numerus assignatur*, etc. Sentientia vero, quæ jam fere ab omnibus probatur, prædictas dotes assignat *visionem, comprehensionem, et fruitionem ;* quam tradit D. Thom. in præsenti, et 1 p. q. 12 art. 7 ad 1 necnon in quæstiunc. citata aliisque in locis : tenentque omnes ejus expositores, quos proinde non est necesse recensere. Primam rationem desumit hic Ang. Doct. ex correspondentia ad tres virtutes Theologicas, quibus matrimonium spirituale inchoatur in via. Totidem enim dotibus debet perfici in patria : ita ut dotes patriæ excludant imperfectiones virtutum viæ. Fidei ergo, quæ est cognitio obscura, respondet visio clara, Spei, quæ Deum non habitum insequitur, respondet comprehensio, quæ præsentialiter, et secure eum tenet. Et Charitati, quæ in via amat Deum absentem, correspondet fruitio, quæ est quies in illo præsentialiter habito. Et sic visio evacuat obscuritatem : comprehensio timorem, et distantiam : fruitio anxietatem.

D. Thom. — Prima ratio hujus numeri.

Confirm. Confirmatur : nam eodem proportionali modo ordinatur anima ad Deum per dotes in patria sicut in via per virtutes, quamvis per illas perfecte ; per has imperfecte : sed in via sufficienter ordinatur per fidem, spem, et charitatem : istæ enim dumtaxat respiciunt immediate Deum : ergo in patria sufficienter ordinata manebit, ac proinde dotata per visionem, seu lumen gloriæ loco fidei, per comprehensionem vice spei, et per frutionem correspondentem charitati.

8. Secunda ratio traditur ab eodem D. Thom. loco citato ex quarto sentent. quæ, ut melius intelligatur animadvertendum est, quod sicut visio beatifica, per quam spirituale matrimonium completur, debet esse operatio maxime perfecta, ita debet esse maxime delectabilis : perficit enim delectatio operationem, sicut decor juventutem, ut ait Philosophus 10 Ethicor. cap. 4 ; ideo sicut juvenis absque decore non est omnino perfectus, sic nec operatio absque delectatione: Quidquid ergo necessarium, et sufficiens fuerit, ut visio beatifica sit maxime delectabilis, sufficit, et requiritur, ut sit operatio omnino perfecta. Secundo nota, quod, ut visio aliqua sit maxime delectabilis tria requirit : scilicet, et quod sit facta connaturalis videnti per habitum : quia operatio innaturalis non delectat ; ea vero, quæ fiunt ex habitu prompte, et delectabiliter fiunt. Et quod visum sit conveniens : valde enim delectat videre, quæ placent. Et quod sit videnti conjunctum, secureque possideatur : nam distantia boni amati potius contristat : et ubi non est securitas, non potest esse summa delectatio. Ea ergo, quæ necessaria sunt, et sufficiunt, ut visio beatifica sit beato connaturalis, et objectum ejus conveniens, conjunctum seu secure possessum, necessaria sunt, et sufficiunt ad ejus perfectionem.

2 ratio. — Duplex animadversio.

Ex his formatur in hunc modum prædicta ratio : tot sunt assignandæ animæ dotes, quot requiruntur, et sufficiunt ad perfectionem, seu delectabilitatem unionis beatificæ, in qua matrimonium spirituale consistit; sed ad hoc sufficiunt, et requiruntur tres enumeratæ ; ergo, etc. Major constat; nam dotes constitutæ sunt, ut matrimonio deserviant, debentque proinde secundum exigentiam illius assignari. Minor vero probatur, nam ad delectabilitatem visionis ex parte connaturalitatis sufficit, et requiritur habitus eam eliciens : et hunc intelligimus nomine *visionis*. Ut

autem objectum sit conveniens, sufficit, et requiritur habitus perficiens, et proportionans ei affectum : nam id, ad quod valde afficimur, convenientissimum æstimamus : et hic habitus venit hic nomine *fruitionis*. Denique, ut sit conjunctum, et secure possessum, necessaria est, et sufficit habitudo præsentiæ in voluntate connotans remotionem impedientium ejus tentionem : et hæc est *comprehensio*, ut dub. 3 magis explicabitur. Videatur Ang. Doct. quæstiun. citata, unde desumpsimus totam istam rationem.

3 ratio. 9. Tertio probatur, nam ea dumtaxat, quæ enumeravimus, habent conditiones requisitas ad rationem dotis : ergo. Probatur antecedens discurrendo per singulas conditiones § præced. assignatas. Primo enim quodlibet ex illis inhæret animæ, ut immediate Deum respiciat : quæ est prima conditio. Deinde ex omnibus sustentatur, et quasi alitur vita animæ, quæ est ipsa beatitudo : nec enim hæc consistere posset in statu perfecto, si aliquod ex illis deesset. Ecce secunda conditio. Tandem omnia ad statum beatificum spectant, et in illo tribuuntur, quæ est ultima. Hujusmodi vero conditiones nulli alteri ex animæ perfectionibus posse competere ex sequentibus constabit.

§ III.

Proponuntur, et diluuntur rationes dubitandi.

1 ratio dubitandi. Quamvis sententia statuta sit communis, adsunt in oppositum rationes dubitandi. Arguitur ergo primo ad probandum plures esse dotes, quam enumeravimus. D. Anselm. Nam juxta Anselmum in prolog. c. 25 ad beatitudinem animæ pertinent, *Sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, et gaudium :* sed ea, quæ pertinent ad beatitudinem, sunt dotes : Boët. ergo, etc. — Confirmatur ex Boetio 3 de consolatione prosa secunda, ubi enumerat quinque pertinentia ad beatitudinem animæ, quæ sunt *sufficientia, jucunditas, celebritas, securitas, et reverentia*. Et D. D. Aug. Augustinus ultim. de civitate Dei capite ultimo, simul cum visione, et amore numerat *laudem :* ergo dantur aliæ dotes præter recensitas.

Enervatur. D.Thom. 10. Respondetur ex divo Thoma quæstiuncula citata ad 5 ubi sic ait : *Dicendum, quod proprie dotes sunt immediata principia illius operationis, in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur ; illa autem, quæ Anselmus enumerat, non sunt hujusmodi, sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia, vel consequentia, non solum in comparatione ad sponsum, ad quem sola sapientia inter enumerata ab eo pertinet, sed etiam in comparatione ad alios : vel pares, ad quos pertinet amicitia, quantum ad unionem affectuum, et concordia quantum ad consensum in agendis ; vel ad inferiores, ad quos pertinet, et potestas, secundum quod a superioribus inferiora disponuntur, et honor secundum id, quod ab inferioribus superioribus exhibetur ; et etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet securitas quantum ad remotionem mali, et gaudium, quantum ad adeptionem boni.*

Ad confirmationem occurrit in solutione ad 7 : *Dicendum, quod illa quinque, quæ enumerat Boetius, sunt quædam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinis actum ; eo quod beatitudo ratione perfectionis suæ sola, et singulariter habet quidquid ab hominibus in diversis rebus quæritur. Ut patet etiam per Philosophum 1 et 10 Ethicor. et secundum hoc Boetius ostendit illa quinque in vera beatitudine esse, quia hæc sunt quæ ab hominibus temporali felicitate quæruntur : quæ vel pertinent ad immunitatem a malo, sicut securitas : vel ad consecutionem boni sicut jucunditas, vel perfecti sicut sufficientia, vel ad manifestationem boni sicut celebritas, in quantum bonum unius est in notitia multorum : et reverentia in quantum illius notitiæ, vel boni signum aliquod exhibetur. Unde patet quod ista quinque non debent dici dotes, sed quædam beatitudinis conditiones.* Laus vero non ponitur a divo Augustino tanquam dos, quia non est principium beatitudinis, quod est de ratione dotis ; sed magis beatitudinem consequitur : nam ex hoc, quod anima Deo conjungitur, in quo consistit beatitudo, sequitur, ut in ejus laudem prorumpat ; imo, et quod ipsa laudem consequatur.

11. Secundo arguitur : dilectio prout est idem quod simplex amor, est magna beatitudinis perfectio ; et respicit Deum immediate, ac proinde habet quidquid requiritur ad rationem dotis : et tamen distinguitur a visione, comprehensione, et fruitione : ergo ponenda est quarta dos. — Confirmatur : nam delectatio, et gaudium Arg. secu

dium non minus sunt propria beatitudinis, quam fruitio : ergo non minus debent appellari *dotes*.

Solutio. Ad argumentum communiter respondent juniores dilectionem, seu amorem non numerari inter dotes, quia non est propria perfectio beatitudinis, sed communis statui viæ : idem enim amor secundum speciem, qui est in patria, præcessit in via : et ideo defectu secundæ conditionis excluditur a ratione dotis. Sed quamvis hæc solutio sit satis probabilis, et pro amore concupiscentiæ necessaria videatur : quod attinet ad amorem amicitiæ melius respondetur excludi a ratione dotis, quia pertinet ad substantiam matrimonii spiritualis, ad quod dotes disponunt. Nam sicut in humanis dos remanet extra substantiam matrimonii : ita in spiritualibus, quod est de substantia matrimonii, non habet rationem dotis. Ratio vero, ob quam dilectio amicitiæ pertinet ad substantiam matrimonii spiritualis tacta est numer. 6, quia de ratione matrimonii est mutua traditio utriusque contrahentis, et utriusque ad invicem possessio : et ideo sicut illud per quod Deus animæ traditur, et anima illum possidet, est de substantia matrimonii spiritualis, ita est de ejus substantia id, per quod anima Deo traditur, et ab eo possidetur : sicut autem traditio ex parte Dei, et possessio ex parte animæ fit per ipsius Dei visionem : sic traditio ex parte animæ, et possessio ex parte Dei fit per ejus amorem. Trahitur quippe anima ad Deum, et traditur ei amando ipsum : trahitur vero Deus ad animam, eique traditur, dum ab ipsa videtur, et apprehenditur, ut explicuimus disputatione præcedenti, num. 59 et 69.

Replica. 12. Dices : amor non pertinet ad substantiam beatitudinis, sed sola visio : ergo hæc sola est de substantia illius matrimonii. — Respondetur negando consequentiam, nam spirituale matrimonium ultra substantiam beatitudinis, quæ in eo dumtaxat consistit, ut anima Deum possideat, includere debet traditionem ex parte ipsius animæ, quæ non est de essentia beatitudinis; et ideo quamvis ad hanc sola visio pertineat, ad essentiam prædicti matrimonii pertinere etiam debet amor amicitiæ, per quem fit illa traditio. Unde si daretur visio sine amore, esset tota substantia beatitudinis, non tamen adæquata ratio matrimonii spiritualis.

(Diluitur.)

Dices secundo : etiamsi visio sit de essentia matrimonii, habet rationem dotis; ergo idem dicendum est de amore. — Respondetur negando antecedens : nam ea, quam dicimus *dotem visionis*, non est ipsa visio actualis, quæ est de essentia matrimonii : sed aliquid habituale, ut sequenti dubio ostendemus. (Alia replica. Enodatur.)

Ad confirmationem constat ex his, quæ adnotavimus artic. 1 hujus quæst. quomodo delectatio, gaudium, et fruitio, sive sumantur pro actibus, sive pro habitibus in beatitudine non distinguuntur, ac proinde non constituunt plures dotes.

— Et si urgeas, quod saltem fruitio pertinens ad amorem amicitiæ est distinctus actus ab ea, quæ pertinet ad amorem concupiscentiæ. Deserviet pro hac replica (admisso, quod prædicta fruitio etiam sit distincta ab amore) solutio, quam numero præcedenti ex junioribus retulimus. Sicut etiam deserviet pro amore concupiscentiæ, quia cum uterque iste actus communis sit viatoribus, hoc sufficit pro nunc, ut illos a ratione dotis excludamus.

DUBIUM II.

Utrum dotes animæ sint habitus; an vero actuales operationes ?

In hoc dubio præcipue agemus de dotibus visionis, et fruitionis : nam de comprehensione in quo consistat, est major difficultas; quam dubio sequenti examinabimus. Neque quæstio est tantum de nomine, ut Suar. et alii existimant : sed etiam de re. Non enim quærimus qualiter nominari debeat illud, quod est dos, habitusne, an actus ? Sed quid re ipsa sit, habitusne, an actus id, quod significatur nomine *dotis ?*

§ I.

Eligitur sententia Angelici Doctoris.

13. Dicendum est, dotes visionis, et fruitionis non esse ipsas operationes actuales, quæ communiter dicuntur *visio*, et *fruitio* ; sed habitus, qui sunt principia talium operationum. Hæc est expressa sententia D. Thomæ in 4 distinct. et quæst. citata, artic. 2 in corpore, ubi sic ait : *Dicendum, quod beatitudo, et dos etiam realiter differunt ; ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta, qua anima beata Deo* (Assertio. D.Thom.)

conjungitur : sed dotes dicuntur habitus, vel dispositiones, vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem. Et in solutione ad 3 ubi sic inquit : *Dicendum, quod visio dupliciter potest accipi : uno modo actualiter, id est pro ipso actu visionis : et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu, a quo talis operatio elicitur, id est pro ipsa gloriæ claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum; et sic est dos, et principium beatitudinis ; et similiter dicendum est de fruitione.* Idem docet art. 5 sequenti quæst. 1 ad 3 et ad 5.

Nec refert, si cum Magistro Soto, et aliis ex junioribus Thomistis occurras, Angelicum Doctorem in summa Theologiæ retractasse illam opinionem, quam juvenis super sententias fuerat secutus : nam 1 par. q. 12 artic. 7 et in præsenti artic. 3 loquens de prædictis dotibus nullam facit mentionem habituum, sed appelat eas nominibus actuum, nempe *visionem, fruitionem*, etc. Non igitur hoc refert : tum, quia in hoc articulo non loquitur de visione, et fruitione, ut sunt dotes, sed intendit dumtaxat, quod dentur in beatitudine prædicti actus simul cum habitudine comprehensionis : sive omnes sint dotes, sive non : de quo in præsenti non curat, nec mentionem facit *dotis*. Unde nec leviter aliquid contra nostram assertionem insinuat. Et prima parte solum ait : quod sicut comprehensio correspondet spei : sic visio, et fruitio correspondent fidei, et charitati. Quod verum est sive sumantur pro actibus, qui pertinent ad substantiam matrimonii spiritualis : sive pro habitibus, qui constituunt dotes : De quo etiam eo loco non curat. Tum præterea quia etiam super sententias in eo loco, unde nos testimonia desumpsimus, appellat eodem modo prædictas dotes, *visionem, fruitionem*, etc. et tamen nulli dubium est tenuisse tunc nostram sententiam : ergo, quod eisdem nominibus in summa Theologiæ utatur, non potest esse signum retractationis. Tum denique, quia cum sanctus Doctor in illa distinctione ex ipsa dotis natura, et ex proprio Marte aperuerit legitimum significatum nominum *visionis, fruitionis*, etc. quibus omnes ad significandas animæ dotes utuntur, merito existimandum est juxta illam significationem usurpari ab eo prædicta nomina, ubicumque agit de hac re, quamvis non semper eamdem explicationem adhibeat ; quandiu illam expresse non retractet : sicut re vera nunquam retractavit. Et sane si non ubique repetere, quæ dicta jam sunt, signum esset retractationis ; plura de quibus discipuli sancti Doctoris non dubitant esse ejus sententiam, diceremus retractasse : quia etsi in aliis locis junior illa expresserit ; subticuit in summa. Præelegimus ergo sentire cum Angelico Doctore adhuc juvene, quæ non constat seniorem revocasse. Nostram etiam sententiam tuentur Ricardus eadem distinct. artic. 3 quæst. 7, Paludanus quæst. 8 articul. 2, Conradus in præsenti, et alii. Favet Lorca disputat. 22, quatenus rationem dotis concedit habitibus, quamvis non excludat actiones. Ricard. Paludan. Conrad. Lorca.

14. Probatur ratione ex eodem Div. Thoma desumpta : de ratione dotis est, ut ordinetur ad matrimonium perfectum, pro quo instituitur, ut matrimonialis unio sit jucunda, et delectans : unde nec debet esse ipsum matrimonium, neque ejus jucunditas, vel delectatio : sed visio sumpta pro actu est ipsum matrimonium animæ cum Deo ; fruitio vero est ejus delectatio, et jucunditas, ergo neutra hoc modo sumpta habet rationem dotis. E contra vero si sumantur pro habitibus, ordinantur ad prædictum matrimonium, et ad ejus delectationem, sicut quilibet habitus ordinatur ad suum actum : ergo, etc. Ratio assertionis.

Confirmatur : quia in matrimonio carnali dos non est ipsum matrimonium, neque est delectatio matrimonium consequens ; sed illud, ex quo matrimonialis vita alitur, et matrimonium jucunde, et cum gaudio sustinetur : matrimonia enim absque dotibus onerosa redduntur : igitur eodem proportionali modo philosophandum erit in matrimonio spirituali, et in ejus dotibus ; siquidem, quæ ad hujusmodi matrimonium spectant, per metaphoram, et allusionem ad illud desumuntur : atque adeo nec nomen, nec rationem dotis habebit, quod formaliter tale matrimonium constituit, sicut constituit visio ; neque delectatio ipsum concomitans, quæ est actualis fruitio : sed principia, unde hujusmodi actus quasi aluntur, et sustentantur, quæ sunt ipsi habitus, a quibus eliciuntur. Confirm.

15. Dices, non servari in omnibus similitudinem inter utrumque matrimonium : sicut neque in aliis, quæ per metaphoram Evas.

metaphoram dicuntur similitudo in omnibus tenet. Sed contra, quia saltem servari debet similitudo quoad id, ratione cujus traducitur metaphora, ac proinde quantum ad illud, sine quo non salvatur ratio dotis : alias metaphora nulla esset : cum autem potissima ratio dotis in matrimonio carnali sit ordinari ad sustinendum jucunde matrimonium, et matrimonialem vitam cum voluptate alendam, distinguique proinde ab ipso matrimonio delectabili, et jucundo, consequens est, ut dos matrimonii spiritualis hoc quoque servare debeat : atque adeo distingui ab ipsa matrimoniali vita, quæ est visio, et ab ejus voluptate, quæ est actualis fruitio. Et sane cum in humanis matrimonium, et dos realiter distinguantur, nihilque pertinens ad rationem dotis includatur in ipso matrimonio : sicut neque aliquid pertinens ad substantiam matrimonii, vel ad ejus voluptatem in dote formaliter clauditur, non apparet, quam servet similitudinem dotis visio beatifica, quæ secundum se totam est ipsum matrimonium : aut fruitio, quæ est ejus delectatio.

Confirmatur deinde : nam habitibus elicientibus visionem, et fruitionem, non potest negari ratio dotis : ergo vel dotes debent esse plures, quam tres, vel earum ratio non salvatur in actibus. Consequentia liquet; et antecedens suadetur ex dictis dubio præcedenti, ubi conditiones dotis explicuimus. Etenim habitus luminis gloriæ, verbi gratia, est *animæ ornatus*, valde enim illam exornat, et decorat. *Est sufficiens vitæ ejus;* siquidem influit in visionem, quæ est vita æterna animæ ; ipsaque matrimonialis unio cum Deo ex prædicto habitu nutritur. Ac denique est *propria perfectio status beatifici in eo jugiter perseverans.* Quid ergo deest illi ad rationem dotis? Et sicut prædictæ conditiones conveniunt habitui ; sic repugnant actuali visioni. Non enim hæc proprie est ornatus animæ ad matrimonium, sed ipsum matrimonium, ad quod ornatur. Nec potest dici sufficiens vitæ æternæ alimentum, siquidem est ipsa vita æterna, quæ nutritur, et alitur. Neque ordinatur ad unionem cum Deo : sed est ipsa unio : ergo, etc.

16. Dices, per hoc solum excludi a ratione dotis actum visionis ; non vero actum fruitionis ; siquidem hic distinguitur a matrimonio spirituali, et ordinatur ad ipsum, sicut ordinatur ad beatitudinem. Sed hoc facile rejicitur : tum, quia fruitio sumpta pro actu non influit in visionem, quæ constituit prædictum matrimonium ; sed potius e converso : sola vero distinctio ubi non est influxus, ad rationem dotis non sufficit. Tum etiam, quia cum dicitur esse de ratione dotis ordinari ad matrimonium, et distingui ab illo nomine *matrimonii,* non intelligitur unio præcise quoad substantiam, sed unio perfecta delectans, ac jucundans : unio autem animæ cum Deo sic sumpta includit visionem, et fruitionem : quia sine fruitione visio nec est omnino perfecta, et completa, nec formaliter delectans, et jucundans. Dos ergo ordinatur ad totum hoc conjunctum, non per modum partis, sed per modum principii ; et ita debet a toto illo, et non a sola visione distingui. Cum igitur fruitio sumpta pro actu sit pars illius conjuncti ; nequit habere rationem dotis : sed tenet se ex parte matrimonii veluti ejus perfectio, et complementum, ad quod dotes ordinantur.

§ II.

Diluuntur argumenta oppositæ sententiæ.

Dotes animæ non esse habitus, sed actuales operationes docuit D. Bonav. dist. 49 cit. 1 p. dist. art. 5 q. 5, ubi etiam Soto q. 4 art. 3 et plures recentiores hîc eam sententiam videntur supponere, quamvis rem pauci discutiant. Probatur primo : dotes sunt ornamenta, et perfectiones beatitudinis, et matrimonii spiritualis : sed hæc consistunt in actuali operatione, et non in habitu ; igitur dotes non consistunt in habitibus : non enim habitus est perfectio operationis ; sed magis operatio dicenda est perfectio habitus, et potentiæ. — Confirmatur : nam dos non est prior matrimonio : sed lumen gloriæ est prius natura, quam matrimonium spirituale : ergo, etc.

17. Respondetur, dotes proprie, et formaliter loquendo non esse ornamenta beatitudinis, aut matrimonii spiritualis quasi ei inhæreant : sed dicuntur ornamenta animæ ad beatitudinem : quia perficiunt eam, et ejus potentias, ut beatitudinem eliciat, et recipiat. Quod autem sic perficit, et ornat, non debet esse operatio, sed habitus, qui est operationis principium : unde ex eo, quod beatitudo, et matrimonium

Marginalia: Occlud. (beside "nibus tenet"); Confirm. (beside "Confirmatur deinde"); Effugium. (beside 16); Impugnatur. (beside "Sed hoc facile"); D. Bonav. (beside "tuales operationes"); Soto. (beside "Soto q. 4"); 1 argum. (beside "vis rem pauci"); Solutio. (beside 17).

spirituale consistant in operatione, potius convincitur dotes, quæ ad talem operationem ornant, et disponunt animam, esse habitus.

Ad confirmationem respondetur, dotem non esse priorem tempore, quam matrimonium : posse tamen, et debere esse priorem natura, et causalitate : quia perfectum, et jucundum matrimonium ex dote dependet ; et ad hoc traditur dos, ut perfectum matrimonium subsequatur. Quare, quod lumen gloriæ natura, et causalitate spirituale matrimonium præcedat, non officit, sed confert ad dotis rationem.

Argum. 2. Secundo probatur ; quia diffinitio dotis convenit visioni, et fruitioni sumptis pro actibus ; ergo, etc. Antecedens probatur : nam utraque est perfectus animæ ornatus, et est æternæ vitæ sufficiens, et in beatitudine jugiter perseverans : ergo, etc. Confirmatur : dos dicitur, per quam sponsa delectabiliter sponso conjungitur : sed anima conjungitur Deo unione maxime delectabili per actus visionis, et fruitionis : ergo hujusmodi actus erunt ejus dotes.

Diluitur. Respondetur negando antecedens. Et ad probationem occurrit D. Thomas cit. art. 2 his verbis : *Dicendum, quod beatitudo* (secundum quod includit tam visionem, quam fruitionem actuales) *proprie loquendo non est animæ ornatus, sed est aliquid, quod ex ornatu animæ provenit, cum sit operatio quædam; ornatus vero dicitur aliquis decor ipsius beati.*

D.Thom.

Ad confirmationem respondet ibidem ad 2, *quod beatitudo non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animæ cum Christo, quæ est per operationem; sed dotes sunt dona disponentia ad hujusmodi conjunctionem.* Ex eo igitur, quod unio delectabilis animæ cum Deo immediate fiat per actus visionis, et fruitionis, potius sequitur hujusmodi actus non esse dotes ; sed hoc convenire tantum habitibus, qui disponunt animam ad prædictam unionem, et eam causant.

3 argum. 18. Tertio arguitur : habitus eliciens fruitionem est ipse habitus charitatis ; sed hic non potest habere rationem dotis ; ergo hujusmodi dos non supponit pro habitu. Consequentia liquet, et major recipitur communiter a discipulis D. Thomæ contra Vazquez asserentem nullum requiri habitum pro hac operatione ; et contra Suarez constituentem in beatis habitum spei, per quem talis operatio eliciatur ; de quo latius agemus Deo dante 2, 2 in tract. de spe. Minor probatur ex dictis dub. præced. nam habitus charitatis confertur animæ in via, et idem perseverat in patria ; de ratione autem dotis est, ut usque ad patriam non conferatur.

Enodatur. Respondetur admissa majori, negando minorem. Et ad probationem dicendum est habitum charitatis in patria distingui quodammodo a seipso prout in via, nam licet quoad substantiam, et speciem sit idem ; in patria tamen habet diversum modum essendi, ratione cujus est principium actus fruitionis. Sufficit autem hæc distinctio, ut verificetur, quod in quantum est dos non datur usque ad patriam : et quod ut in via præcedit, non habet rationem dotis.

Replica. Sed urgebis, quod etiam amor, seu dilectio patriæ habet diversum modum essendi a dilectione viæ ; et nihilominus, quia est idem secundum speciem, non habet rationem dotis ; et idem est de gratia sanctificante, quæ non numeratur inter dotes ; nulla alia ratione, nisi quia eadem secundum substantiam, quæ perseverat in patria collata fuit in via ; licet in modo essendi sit distincta realiter ; ergo pariformiter de habitu charitatis philosophandum est.

Diluitur. Respondetur, dilectionem patriæ non propterea excludi a ratione dotis, quia eadem secundum speciem conferatur in via ; sed quia loquendo de dilectione amicitiæ pertinet ad substantiam matrimonii spiritualis, ut n. 11 explicuimus : dotes autem debent distingui a toto matrimonio, et esse extra ejus substantiam. Si vero loquamur de amore concupiscentiæ, excluditur propter eamdem rationem, propter quam exclusimus fruitionem sumptam pro actu : quia dos debet influere in matrimonium : ita ut hoc ex illa quasi sustentetur ; prædictus vero amor non ita se habet : sed potius ex ipso spirituali matrimonio consequitur, et originatur : sicut consequitur fruitio, et gaudium. Unde potius numerari debet inter fructus matrimonii, quam inter dotes.

— Adde habitum charitatis in patria distingui quodammodo specie a charitate viæ : non formaliter, sed virtualiter, sive eminenter : quatenus in patria est principium actus fruitionis, qui specie distinguitur a quocumque actu elicito in via. Et quia hæc distinctio specifica eminentialis in actibus amoris non sic reperitur, sicut in prædicto habitu, militat in eo specialis ratio, ut numerari debeat inter dotes.

Ad

Ad illud de gratia respondetur, non excludi a ratione dotis defectu solius distinctionis; sed quia gratia in ordine supernaturali, ubi matrimonium spirituale celebratur, sortitur rationem naturæ, et natura in quolibet ordine antecedere debet matrimonium, et dotes. Sicut enim matrimonium contrahi non potest, nisi contrahentes conveniant in natura, ita nec dos locum habet ubi eadem specifica natura in contrahentibus non præsupponitur. Et ideo sicut in matrimonio carnali forma constitutiva naturæ humanæ præsupponitur ad illud : ita in spirituali, et supernaturali, gratia constitutiva naturæ supernaturalis, et deificæ, tam matrimonium, quam dotes antecedit.

DUBIUM III.

Utrum dos comprehensionis sit habitus, vel actus ; aut in quo consistat.

Dupliciter solet sumi *comprehensionis* nomen, ut observat D. Thomas in præsenti in solutione ad 2. Vel pro inclusione comprehensi in comprehendente, ita quod nihil illius extra hoc sit; quo pacto cognitio adæquans cognoscibilitatem objecti dicitur ejus *comprehensio*. Et de hac comprehensione disseritur in tractatu de visione Dei, ubi quæritur utrum Deus ab intellectu creato valeat comprehendi? Et ab omnibus pars negativa, ut omnino certa statuitur. Alio modo dicitur *comprehensio*, tentio alicujus rei, quæ jam præsentialiter habetur

Cant. 3. juxta illud Cant. 3 : *Inveni quem diligit anima mea; tenui eum, nec dimittam;* sicut aliquis insequens alterum dicitur eum comprehendere, quando ipsum tenet. Et comprehensio in hac acceptione pertinet ad beatitudinem, et est una ex animæ do-

1 ad Cor. 9. Ad Philipp. 3. tibus : de qua Paulus 1 ad Corinth. 9 : *Sic currite, ut comprehendatis.* Et ad Philipp. 3 : *Sequor si quomodo comprehendam.* Quærimus ergo in quonam ista dos consistat? An scilicet sit aliquis habitus, sicut de dotibus visionis, et fruitionis diximus : an actus secundus, vel intellectus, vel voluntatis : aut aliqua alia forma?

§ I.

Duæ priores assertiones pro vera sententia.

1 assertio. 19. Dicendum est primo, dotem comprehensionis non esse proprie habitum. In hac assertione conveniunt Theologi, præter Richardum, quem infra referemus. Desumiturque ex D. Thoma in 4 distin. et quæs. cit. art. 5 quæstiunc. 1 ad 3 ubi ait ; comprehensionem non importare habitum distinctum ab habitu visionis, et fruitionis : si autem ipsa esset habitus, proculdubio esset distinctus, et in præsenti in solutione ad 3 dicit : *Quod est quædam habitudo ad finem jam habitum;* non autem diceretur habitudo si esset habitus proprie dictus. Probatur ratione : quoniam in beato non datur, nisi duplex habitus, qui possit habere rationem dotis, scilicet lumen gloriæ ad eliciendam visionem, et habitus charitatis ad fruitionem : sed comprehensio est tertia dos ab his distincta : ergo non est habitus. D.Thom.

Confirmatur : non est assignabilis actus correspondens prædicto habitui : ergo non datur talis habitus. Confirm.

Dices cum Richardo, esse habitum securitatis, cujus actus est actualis securitas. — Contra, nam actualis securitas, vel non est actus positivus, sed remotio, et carentia timoris, quo excluso, remanet beatus securus : ut desumitur ex D. Thoma in 1 2 q. 45. artic. 1 ad 3 : *Dicendum, quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solum timoris exclusionem : ille enim dicitur esse securus, qui non timet : unde securitas opponitur timori, sicut privatio.* De quo videri etiam potest 2, 2, q. 128 art. 1 ad 6 et q. 129 art. 7 ad 1 et 2. Vel esto securitas actualis sit actus positivus, non est prosecutionis circa Deum ; sed fugæ circa malum, de quo est timor ; ut insinuat idem D. Thom. quæst. citata ad 5 et ad 7, atque adeo nec securitas habitualis potest esse aliquid Deum respiciens, sicut requiritur ad rationem dotis. Effugium. Præclud. Ricard. D.Thom.

20. Dicendum est secundo, comprehensionem, quæ constituit dotem, non esse proprie actum secundum nec intellectus, nec voluntatis. Primam partem hujus assertionis tenent discipuli divi Thomæ, quos num. 23 referemus. Et probatur ex Angelico Doctore, tum citato loco ex distinctione 49 articulo 2 ubi dicit, quod dotes debent distingui realiter a beatitudine, ut vidimus numero 13 ; cum autem beatitudo sit ipse actus visionis, plane fit nullam ex dotibus in tali actu consistere : ac proinde nec in aliquo actu intellectus : nam si quis ad hoc posset deservire, tantum esset prædicta visio, ut adversarii fatentur. Tum etiam in hoc articulo ad 2 ubi 2 assertio. D.Thom.

ait, quod sicut ad voluntatem pertinet spes, et amor, quia ejusdem est amare aliquid, et tendere in illud non habitum : ita etiam ad voluntatem pertinent comprehensio, et delectatio : quia ejusdem est habere aliquid, et quiescere in illo; ergo non est actus intellectus. Et in solutione ad 3 inquit : quod ipsa visio, vel res visa, quæ præsentialiter adest, est objectum, seu quasi objectum comprehensionis. Si ergo visio habet se ad comprehensionem, sicut objectum, non erit formaliter ipsa comprehensio : seclusa autem visione, non restat alius actus intellectus, cui ratio comprehensionis possit convenire, ut adversarii etiam fatentur.

Evasio. Gregor. Mart. Nec refert, quod ait Gregorius Martinez, Angel. Doctorem non copulative, sed sub disjunctione dixisse visionem, vel rem visam esse comprehensionis objectum : sufficit autem ad veritatem propositionis disjunctivæ, quod altera pars sit vera : ac proinde, quod res visa sit objectum comprehensionis; quamvis visio sit ipsa comprehensio. Impugnatur. Hoc igitur non refert : nam D. Thomas pro eodem sumpsit visionem, et rem visam : eo quod res, ut visa visionem includit : et propterea adhibuit illam disjunctionem *visio*, *vel res visa*, quia in ordine ad terminandam comprehensionem eadem est ratio de utraque, et sic non refert, quod una, vel altera pro objecto, seu termino illius assignetur. Nam si comprehensio terminatur ad rem, ut visam, et res ut visa dicit rem, et visionem etiam, ad hanc comprehensio terminari debet : ac proinde ab ea distingui. Adde quod visio proprie loquendo non terminatur ad rem visam : quia rem esse visam est effectus consequens prædictam terminationem; ergo si comprehensio terminatur ad rem visam, comprehensio non est visio. Quod magis explicuit sanctus Doctor in solutione ad 1 dicens : quod *comprehensio nominat tentionem rei, quæ jam præsentialiter habetur* : ergo prius est rem esse præsentem, ac proinde visam, quam terminet comprehensionem : non est autem prius visa, aut præsens, quam terminet visionem : ergo visio non est comprehensio.

Alia evasio. Salas. Secundo occurrit Salas, quod visio dicitur objectum comprehensionis, non formaliter quantum ad id, quod comprehensio dicit in recto : sed connotative, quia est objectum desiderii, et spei, quæ comprehensio connotat præcessisse in via. — Sed hoc nullius momenti est. Tum quia D. Thomas agit hîc de comprehensione : ut est formaliter una ex dotibus, et hoc modo assignat ei objectum, sive terminum : sumpta vero connotative pro desiderio, vel spe non est dos, ut ex se patet. Tum etiam quia D. Thomas in prædicta solutione negat, comprehensionem esse aliam operationem a visione : comprehensio autem connotative sumpta pro spe, vel desiderio sine dubio est alia operatio a visione : ergo, etc.

Duplex ratio. 21. Probatur ratione : quoniam visio beatifica (de qua ut diximus inter actus intellectus potest esse dumtaxat controversia) non est dos : cum sit ipsum matrimonium spirituale : sed comprehensio est dos prædicti matrimonii : ergo non est ipsa visio.

Secundo probatur : nam comprehensio correspondet spei, et tollit ejus imperfectionem, et ita debet esse in eadem potentia : sicut visio, quæ correspondet fidei, et evacuat ejus obscuritatem, est in eadem potentia, in qua erat fides : sed spes est in voluntate : ergo et comprehensio : non est igitur actus intellectus.

Solutio. Greg. Mart. Dices cum Greg. Mart. comprehensionem correspondere spei non formaliter, sive subjective ; sed terminative tantum quatenus anxietatem spei terminat : ad hoc autem non est necesse, ut sit in voluntate : quia tendentia voluntatis potest terminari ad actionem intellectus. — Impugnatur. Sed contra quia aliquid debet correspondere spei subjective, quod formaliter excludat ejus imperfectionem, et quasi impleat ejus vacuitatem : sed hoc non potest esse aliud, nisi comprehensio : ergo hæc est subjective in voluntate.

Confirmatur : nam rem *comprehendere*, seu *tenere* est illi aliquo modo *dominari* ; neque enim comprehensio importat apprehensionem rei utcumque, sed cum aliquo dominio ad fruitionem : sed dominium ad fruendum pertinet formaliter ad voluntatem : ergo etiam comprehensio. Non igitur esse potest actus intellectus.

Probatur secunda pars. 22. Secunda pars ejusdem assertionis est etiam D. Thom. in prædicta solut. ad 3 ubi ait : *quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem* ; si autem esset operatio voluntatis, esset alia operatio a visione, ut est per se notum. Ratione quoque probatur : quia in patria erga Deum non invenitur nisi duplex actus voluntatis, scilicet amor, et delectatio : sed nullus ex his est comprehensio : ergo,

ergo, etc. Minor quoad amorem est perspicua : quia amor secundum se abstrahit a præsentialitate objecti ; comprehensio vero essentialiter est boni præsentis. Quoad delectationem etiam liquet : nam hæc supponit comprehensionem : consurgit enim delectatio in voluntate, eo quod jam tenet, quod antea inquirebat : et ideo prius natura comprehensio intelligitur, quam delectatio consurgat. Major autem probatur, quoniam in Deo respectu voluntatis beati non datur nisi duplex ratio terminativa, nempe ratio boni abstrahentis a præsentia, vel absentia; et ratio boni præsentis, seu possessi : prima ex his correspondet amori ; et secunda delectationi : ergo non est alius actus in voluntate beati erga Deum.

Confirmatur : voluntas per suum actum non tenet rem amatam; sed potius ab ea tenetur, et possidetur, juxta dicta disp. præced. n. 59 : ergo nec per talem actum comprehendit.

Confirmatur secundo : nam comprehensio sumpta pro actu non potest esse aliud nisi apprehensio, et assecutio objecti : sed apprehensio non est actus voluntatis : sicut nec voluntas est potentia apprehensiva : ergo vel comprehensio non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum; cujus oppositum nuper vidimus : vel non pertinet per modum actus : quærenda est igitur aliqua alia forma, quæ sit in voluntate, respiciatque Deum, ut præsentem, quæ neque sit habitus proprie dictus, neque actus : et illa erit comprehensio.

§ II.

Angelici Doctoris sententia enucleatur.

23. Dicendum est tertio, dotem comprehensionis formaliter consistere in quadam habitudine, sive relatione voluntatis ad Deum, ut præsentem per visionem, connotando remotionem omnium, quæ prædictam præsentiam possunt impedire. Hæc proculdubio est mens Ang. Doct. in præsenti; tum in corpore articuli, ut ex ratione ejus, quam statim expendemus, constabit. Tum etiam in solutione ad 3, ubi cum dixisset comprehensionem non addere ad visionem novam operationem, subjungit : *Sed est quædam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa, quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.* Quod vero per modum connotati importet remotionem eorum, quæ diximus, docet quæstiunc. citata ad 3 : nam cum præmisisset, quod comprehensio non importat alium habitum a visione, et fruitione, subdit : *Sed importat remotionem impedimentorum, ex quibus efficiebatur, ut non posset mens Deo præsentialiter conjungi.* Non enim intendit S. Doctor, comprehensionem pro formali, et in recto in tali remotione consistere, siquidem in præsenti ait, quod est habitudo, etc. Sed quod prædicta remotio est connotatum essentiale, ut comprehensio existat. Unde hanc sententiam tuentur Cajetanus, et Conradus in comment. super hunc art., Montes. disp. 6 q. 6 n. 100, Lorca disp. 21, Vasq. disp. 17 cap. 2, et alii. Ut autem ratione probetur, duo explicanda sunt. Primo an detur prædicta habitudo, quam diximus significari nomine *comprehensionis;* secundo an conveniat illi diffinitio, et ratio dotis.

Cajetan. Conrad. Montes. Lorca. Vazq.

Pro cujus intelligentia animadvertendum est ex doctrina D. Thomæ in hoc art. et infra q. 28 art. 1, voluntatem dupliciter ordinari ad suum objectum præsertim ad finem ultimum, videlicet et per ordinationem affectivam, quæ fit immediate per ipsos actus, et affectus voluntatis : et per ordinationem realem, quæ fit per relationem, etiam nullo actu in ea existente. Sicut enim cæteræ potentiæ respiciunt propria objecta non solum mediis actibus, quos erga illa exercent, sed etiam media relatione, sive rationis, sive reali, per quam adhuc cum non operantur, ad ea referuntur : ita dicendum est de voluntate. Cæterum sicut voluntas non eodem actu fertur ad finem absentem; et præsentem : sic nec eadem relatione. Sed ad absentem importat relationem quasi distantiæ, quæ causat spem, et motum, ad præsentem vero relationem indistantiæ et præsentialitatis, quæ causat quietem, et delectationem. Nec distantia hæc, et indistantia accipienda est secundum locum : quia nec voluntas, nec finis loco metiuntur : sed dicitur voluntas distare a fine, quando hic est extra ejus facultatem, et quasi elongatus ab ejus dominio, sicut indistans dicitur quando sub ejus dominio, et facultate existit, ut possit illo frui. Et quia *tenere rem*, est sub potestate illam habere, non immerito relatio ista indistantiæ voluntatis a fine dicitur *tentio;* quia per eam voluntas finem præsentem, et

Animadversio. D. Thom.

possessum per intellectum, tanquam suum ad fruendum tenet. Sicut etiam merito dicta est *comprehensio*; nam cum aliquis ad id, quod antea insequebatur, pervenit, comprehendisse, seu prendisse dicitur juxta illud Æneid. 6 : (Virgil.)

Italiæ charas fugientes prendimus oras.

(Alia animadversio.) 24. Secundo nota, quod cum voluntas per proprium actum non apprehendat res, nec trahat ad se; sed magis ad illas feratur juxta dicta disputatione præcedenti num. 59, opus est ad hoc, ut finem comprehendat, seu teneat, quod per actum alterius potentiæ, quæ habeat se veluti manus ipsius voluntatis, talis finis apprehendatur, et ad voluntatem trahatur, eidemque præsentetur, ac sub ejus facultate constituatur. Nec aliter in voluntate dabitur relatio tentionis, sive comprehensionis, nisi præsupposita hujusmodi apprehensione per prædictum actum. Et ideo talis actus est necessaria conditio, et quasi fundamentum, vel terminus prædictæ relationis. Sicut autem finis sensibilis, verbi gratia, pecunia, trahitur sensibili apprehensione, puta manus : ita finis intelligibilis, qui est Deus, trahi debet apprehensione intellectus, quæ est visio beata; unde posita ex parte intellectus hujusmodi visione, statim dimanat in voluntate habitudo illa ad Deum visum, et præsentem, per quam sub sua facultate, et quasi dominio eum tenet : non ad usum, sicut habentur creaturæ, sed ad fruitionem. Ex quo etiam magis constat, quare hæc habitudo voluntatis dicatur *comprehensio*, et non *apprehensio*: nam apprehendere sonat proprium actum potentiæ apprehensivæ, et ita non potest esse aliquid voluntatis : comprehendere vero dicit quasi *cum alio prendere*, sive per suum, sive per illius actum : et ita sufficit, quod voluntas ratione illius habitudinis comitetur intellectum apprehendentem finem, ut dicatur *comprehendere*, et ipsa habitudo sit *comprehensio*. Adde, quod relationes sicut specificantur a fundamento, et a termino, sic ab eis sæpe nominantur : et ideo non incongrue relatio, quæ pro fundamento, vel termino apprehensionem requirit, dicta est *comprehensio*.

(Ultima observatio.) Tertio nota, non sufficere quamlibet apprehensionem finis, etiam secundum suum *esse* reale, ut voluntas dicatur comprehendisse : sed debet esse firma, et stabilis : ac proinde debet afferre secum remotionem omnium impedimentorum, quæ obstare possunt ejus perpetuitati : hoc enim sonat *comprehendisse*, pervenisse ad finem totius cursus, et motus, a quo proinde non sit amplius separari : et ita postulat tentionem omnino securam, sine metu, et periculo amittendi, quod possidetur. Unde quia Paulus in raptu non habuit hanc securitatem permanentiæ illius visionis, non tenuit eum hoc tentionis genere; quamvis eum viderit, et apprehenderit : et ideo non fuit comprehensor, sed mansit viator. Ex his habetur jam primum, quod explicare proposuimus : nempe dari in voluntate illam habitudinem significatam nomine *comprehensionis*, terminatamque ad Deum præsentem per visionem, quæ nec sit actus, nec habitus proprie dictus.

25. Sed probemus ex duplici alio capite existentiam prædictæ relationis. Primo, quia sicut priusquam intelligamus voluntatem ferri ad finem actu elicito, intelligimus respicere illum aliquo genere relationis : ita pro diversitate actuum, quibus ad finem fertur, debemus intelligere distinctas species relationum, ex quibus diversitas illa actuum originetur. Atque adeo sicut pro actu spei intelligimus in voluntate relationem distantiæ, quia talis actus est de bono absenti : ita pro actu perfectæ fruitionis, quæ essentialiter est de bono præsenti, debet præintelligi in eadem voluntate relatio indistantiæ. Non enim satis percipitur quomodo voluntas mutetur ab illo priori actu ad hunc posteriorem, et de sperante bonum futurum, reddatur fruens præsente, nisi prius natura dispositio ejus, et habitudo ad finem varietur, ipsaque relatio distantiæ in indistantiam quasi convertatur : quod si eadem dispositio ex parte voluntatis remaneat, et eadem habitudo ad finem; non erit ratio, propter quam spes in fruitionem mutetur. Reducenda igitur est talis mutatio ad mutationem habitudinis, quæ actus elicitos antecedit : ita ut sit revera utraque ista causalis : *quia voluntas respicit finem habitudine distantiæ, elicit actum spei circa illum : et quia dicit ad ipsum habitudinem indistantiæ, elicit actum fruitionis*.

26. Dices, sufficere ad variationem actuum voluntatis, quod apprehensio, et propositio intellectus varietur, ita ut modo apprehendatur finis tanquam absens, postmodum ut præsens : nam ad illam primam apprehensionem sequitur actus spei,

spei, et ad hanc secundam actus fruitionis.

Impugn. Contra : nam vel per variationem apprehensionum variatur etiam dispositio, et habitudo voluntatis ; vel non? Si primum : eo ipso datur in illa distincta habitudo ad finem apprehensum : quæ non erit alia, quam relatio indistantiæ. Si secundum, cum tota illa variatio sit extra voluntatem, ac proinde nec mutet ejus statum, nec ejus dispositionem, non sufficit, ut in actus ita diversos, et oppositos prorumpat : quandoquidem quidquid est in ipsis actibus, et ipsa eorum differentia, et variatio debet in voluntate præexistere.

Ad hæc : in illo priori, in qua intelligimus finem præsentari voluntati, et nondum intelligimus voluntatem exercere actum fruitionis : debet concipi in illa aliqua habitudo ad finem sic præsentem, per quam voluntas intelligatur unita cum fine in actu primo proximo ad causandam fruitionem : alias pro illo *tunc* disparate se haberent : nec finis conciperetur, ut determinans voluntatem ad hunc actum, potius quam ad oppositum : sed talis habitudo non est relatio distantiæ, ut est per se notum ; imo excludit hanc relationem : ergo debet esse indistantiæ, et præsentialitatis, quam investigamus. — Adde secundo, quod non stat, finem esse præsentem voluntati, et hanc ex parte sua non se habere ad illum, ut præsentem : ergo variata ex parte intellectus apprehensione finis futuri, vel præsentis, debet ex parte voluntatis mutari habitudo ad ipsum finem.

...tia ad ...m. 27. Denique explicari, et probari potest existentia prædictæ relationis. Quia posita visione beatifica ex parte intellectus, verum est de voluntate, quod habet Deum præsentem, et quod tenet illud sub sua facultate ad fruendum : sed non ratione alicujus actus : ergo ratione prædictæ habitudinis. Major, et consequentia constant ; minor vero probatur, tum quia voluntas per suum actum non tenet Deum, sed magis ab eo tenetur, ut sæpe diximus. Tum etiam, quia prius natura est voluntatem habere Deum præsentem, quam exercere actum circa illum : imo etiam si nullum eliceret actum, permanente visione beatifica verum esset, quod habet Deum sub sua facultate ad fruendum : ergo hujusmodi habere non est formaliter per actum.

...io. Dices, vel voluntatem habere Deum ipso actu visionis, quo apprehenditur ab intellectu : nam sicut voluntas, eo quod est appetitus totius suppositi, sperat tam sibi, quam intellectui ; sic intellectus, qui est apprehensio totius, apprehendit, et habet Deum tam sibi, quam voluntati. Hoc tamem facile rejicitur : Tum, quia, ut voluntas dicatur habere Deum per visionem, debet esse in ea aliqua habitudo ad talem actum, per quam ipse voluntati approprietur, et voluntas objecto illius quasi dominetur, non ad usum, sed ad fruitionem : seclusa enim tali habitudine, non est cur prædictus actus tribuat voluntati denominationem *Deum habentis* ; sicut eam non tribuit potentiis vegetativis, aut sensitivis defectu prædictæ habitudinis. Tum etiam, quia quod intellectus apprehendat, et habeat Deum sibi, et voluntati, non sufficit, ut ipsa voluntas denominetur formaliter *habens illum* : sicut quod intellectus tam sibi, quam voluntati Deum videat, non est satis, ut voluntas dicatur *videns* ; ergo quærenda est alia forma, quæ non sit visio, et sit *habitio*, existatque in voluntate, et non in intellectu, a qua immediate proveniat dicta denominatio. Præclud.

Confirmatur quia intellectus non denominatur *amans*, nec *fruens* per actus voluntatis : imo quia nullam habet in se formam, quæ sit amor, vel fruitio, non suscipit prædictas denominationes : ergo nec voluntas denominabitur *habens*, vel *tenens Deum* per actum intellectus, qui nihil ponit in voluntate. Quærenda igitur est in ipsa voluntate propria forma illius denominationis : quæ cum antecedat omnem ejus actum, non potest esse alia nisi habitudo, et relatio, quam diximus. Confirm.

28. Sed inquires : an hæc relatio sit tantum rationis, vel realis. Et si realis, an *secundum esse*, vel solum *secundum dici?* Respondetur quoad primum non posse esse dumtaxat relationem rationis : quia denominatio illa *tenentis*, et *habentis Deum*, quam tribuit voluntati, vere est realis : datur enim a parte rei nullo intellectu considerante, atque adeo provenire debet a forma reali. Adde quod ens rationis, cum re ipsa sit nihil, non potest esse *dos* animæ beatæ, quæ magnam ei affert perfectionem, et ornatum. Adde secundo, ea, quæ hactenus diximus suadere aliquod genus habitudinis realis, et non tantum rationis, ut intuenti constabit. Interrogatio solvitur.

Non nihil difficultatis habet, quod secundo requiritur, scilicet an prædicta relatio

sit *secundum esse*, vel *secundum dici?* Et utrumque est satis probabile. Imo et videtur dicendum dari utramque relationem : nam ex una parte adsunt omnia requisita ad relationem *secundum esse*, mensurabilis ad mensuram : siquidem datur fundamentum reale, quod est saltem ipsa voluntas, et terminus realis, qui est Deus apprehensus per visionem : et distinctio realis inter utrumque : quid ergo deest ad relationem realem *secundum esse?* Ex alia vero fundamentum relationis *secundum esse*, est aliqua relatio *secundum dici :* et antequam intelligatur relatio *secundum esse* concipimus quamdam habitudinem transcendentalem voluntatis ad Deum : sicut in quolibet mensurabili datur similis dependentia, et habitudo ad suam mensuram, priusquam relatio prædicamentalis resultet. Quod si utraque relatio concedenda est, superest levis difficultas, quænam ex illis veniat hic nomine *comprehensionis*, quæ dotem constituit ? In quo quia parvi momenti res est, et sive hoc, sive illud dicatur ad intentum hujus dubii parum refert, nolumus pro nunc judicium ad unum restringere; sed utramque partem probabilem censemus.

Alia interrogatio.

Explicatur secundum quod fuit propositum.

29. Veniamus ad secundum, quod explicare proposuimus : nempe, quod prædictæ habitudini conveniant conditiones dotis : quod facile potest ostendi. Etenim talis habitudo vere est animæ ornatus, et magna ejus perfectio : sicut magna perfectio voluntatis est habere Deum sibi præsentem, et sub sua facultate ad fruendum. Respicit insuper Deum immediate, ut præsentem per visionem : nam ejus terminus (ut ait D. Thomas) est ipsa visio Dei sive Deus ut visus. Est etiam in suo genere vitæ sufficiens : quia ex illa consurgit delectatio, qua vita sponsæ cœlestis, et matrimonium spirituale cum Christo jucunde et placide transigitur. Et tandem est propriissima perfectio status beatifici, et ideo nulli in via confertur : quæ est altera dotis conditio : habet ergo quidquid est de ratione dotis.

Ratio pro assertione.

Ex quibus sequens conficitur ratio pro assertione. Habitudo voluntatis ad Deum, ut præsentem per visionem connotando remotionem impedimentorum, quæ possent obstare perpetuitati visionis, habet quidquid requiritur ad rationem dotis animæ beatæ : sed non est dos visionis, nec dos fruitionis, ut ex se liquet ; ergo debet esse dos comprehensionis.

Confirmatur a sufficienti enumeratione : Confirm. etenim dos ista, nec est habitus proprie dictus, ut in prima assertione vidimus : nec actus secundus sive intellectus, sive voluntatis, ut probavimus in secunda : ergo solum potest esse relatio, sive habitudo aliqua ex illis; quælibet enim perfectio, quæ animæ rationali sive in se, sive in suis potentiis superaddi potest ad hoc triplex genus necessario reducitur : sed prædicta habitudo non est in intellectu, siquidem debet correspondere spei, quæ est in voluntate ; ergo debet esse habitudo ejusdem voluntatis, quam hactenus explicuimus.

Alia confirmat.

Confirmatur secundo ; nam comprehensio prout est dos, solum significat dominium, quod voluntas exercet erga Deum ad fruendum, quod dicitur *tenere ipsum;* sed dominium nihil aliud est nisi relatio, et habitudo potentiæ ad illud, cui dominatur ; ergo in hujusmodi habitudine sita est comprehensio.

§ III.

Duplex objectio contra præcedentem doctrinam.

30. Sed objicies primo, quod ista relatio supponit beatitudinem, et causatur ex illa ; siquidem causatur ex visione beatifica, quæ est essentialiter beatitudo : sed dotes non supponunt beatitudinem ; imo supponuntur, et ordinantur ad illam, tanquam ejus principia, vel dispositiones : ergo prædicta habitudo non est dos. 1 objectio.

Respondetur distinguendo majorem : Diluit. *supponit beatitudinem quantum ad essentiam*, transeat : *supponit adæquate quantum ad perfectionem, qua redditur jucunda, et delectans*, neganda est. Et eodem proportionali modo distinguenda est minor : et neganda est consequentia. Sufficit enim ad rationem dotis, quod antecedat, vel ipsam essentiam beatitudinis, sicut antecedit dos visionis : vel ejus perfectionem, et delectationem, sicut antecedunt dos fruitionis, et prædicta habitudo, quæ est dos comprehensionis. Nam sicut in matrimonio carnali non solum dicitur *dos*, quia disponit ad matrimonii substantiam, sed etiam, quia ordinatur ad ejus jucunditatem, seu ad matrimonium jucunde sustinendum ; ita in spirituali satis est ad rationem dotis, quod ordinetur ad fruitionem divinam, per quam tale matrimonium efficitur

efficitur delectans, et cum gaudio, ac voluptate sustinetur.

2 objectio. 31. Secundo objicies, quia sive prædicta relatio sit prædicamentalis, sive transcendentalis, repugnat ei ratio dotis : ergo, etc. Antecedens quoad priorem partem probatur ; nam dotes animæ afferunt ei magnam perfectionem, et sunt aliquid per se intentum : relatio autem prædicamentalis neque dicit perfectionem, neque est per se intenta : non enim ad relationem est per se motus ; ergo, etc. Quoad posteriorem etiam suadetur : quia habitudo transcendentalis voluntatis ad Deum, in qua prædicamentalis fundatur, non est aliquid distinctum ab entitate voluntatis, sed est ipsa voluntas connotans Deum sibi præsentem per visionem : atqui voluntas secundum se non est dos ; imo est dotata : ergo nec talis habitudo.

Enervatur. Respondetur negando antecedens pro utraque parte : probatio vero pro prima, quamvis probabiliter eam suadeat (quam probabilitatem numero vigesimo octavo concessimus) non tamen omnino convincit : quia licet relatio prædicamentalis quatenus præcise dicit *ad*, non exprimat perfectionem : eam tamen includit : et hoc sufficit, ut possit esse per se volita, tanquam valde perfectus animæ ornatus. Quod autem dicitur *ad relationem non dari per se motum* intelligitur de motu physico, seu in ordine executionis ; quia non fit per propriam actionem ad eam immediate terminatam. Cæterum ordine intentionis potest per se terminare actum voluntatis ; quia voluntas potest appetere per se quidquid habet per se perfectionem : sive per se fiat : sive ex alio resultet. Sed quia oppositum quoque dicendi modum, ut non minus probabilem sustinuimus numero citato, respondendum etiam est ad probationem pro secunda parte ejusdem antecedentis, habitudinem transcendentalem voluntatis ad Deum, ut præsentem (supposito quod in illa dos comprehensionis constituatur) non esse entitatem voluntatis nude sumptam etiam connotando visionem : sed affectionem quamdam modalem, quod in ipsa voluntate, et in ejus potentia obedientiali, ubi erat spes, ex visione tanquam ex termino, et radice resultat. Ad eum proportionalem modum, quo ex adjacentia loci resultat in locato quidam modus intrinsecus, qui est habitudo transcendentalis ad ipsum locum, et fundamentum relationis prædicamentalis distantiæ, et indistantiæ. Ita ergo proportione servata in nostro casu sequendo illam viam de habitudine transcendentali pro constituenda dote comprehensionis philosophandum est. Diximus *sequendo illam viam de habitudine transcendentali*, etc. quia juxta aliam non videtur concedenda prædicta modalis affectio. Si namque concedatur, aptior proculdubio est ad constituendam dotem, quam relatio prædicamentalis : ad quam non recurreremus, si de prædicta affectione constaret certo. Sicut quia in intellectu datur habitus ab eo dictinctus correspondens fidei, qui potest constituere dotem visionis, non recurrimus pro tali dote ad aliquam relationem prædicamentalem ; nec curamus an detur, vel non detur ; quia quælibet qualitas aptior est ad constituendam dotem quam prædicta relatio : et ubi illa datur, hæc non ponit in numero, sed reducitur ad ipsam.

32. Unde non refert, si urgeas, quod si concedimus probabiliter utrique ex illis relationibus conditiones requisitas ad essentiam dotis, eadem probabilitate erit verum utramque esse dotem, ac proinde numerum dotium esse quaternarium, nempe visionem, fruitionem, et duas comprehensiones : una, quæ est relatio transcendentalis, et alia prædicamentalis : contra communem Theologorum consensum, qui solum assignant tres animæ dotes. Respondetur enim negando consequentiam : nam peccat fallacia compositionis, et divisionis. Cum enim concedimus probabiliter utrique relationi conditiones dotis, non intelligitur copulative ; quasi utraque simul id habeat : sed disjunctive, una scilicet, vel altera, non determinando omnino quænam sit : sed supponendo, ut certum non posse esse nisi unam ; sustinemus probabiliter hanc esse dumtaxat habitudinem transcendentalem, et non prædicamentalem ; et eadem probabilitate concedimus oppositum, nempe, quod sit relatio prædicamentalis, et non transcendentalis. Ex quo inferre non licet : ergo utraque simul : ergo dotes sunt quatuor, etc. Sicut ex eo, quod sit probabile in divinis esse tres subsistentias relativas in abstracto, et sit probabile non esse tales subsistentias, non infertur, ut probabile quod sint, et non sint : quia propositiones istæ sunt contrariæ, vel contradictoriæ, et evidens est duas contradictorias, vel contrarias non posse esse simul veras. Et eadem fallacia contingere potest quoties ex duabus opinionibus se-

Replica. Enervatur.

cundum se, et divisim probabilibus infertur conclusio copulans utramque, nec tunc teneretur qui probabiliter majorem et minorem concederet, consequens adhuc, ut probabile admittere. Sicut quamvis sit probabile circumstantias, quæ non mutant speciem, non esse necessario confitendas, et sit probabile incestum cum matre non mutare speciem incestus, non est necessarium concedere adhuc, ut probabile hujusmodi circumstantiam prout cum matre non esse necessario confitendam, ut latius alibi explicabitur. Adde, etiamsi copulative utraque relatio ponatur dos, omnino dicendas esse quatuor; sed quia quantum ad hoc prædictæ relationes non ponunt numero; sed una reducitur ad aliam; vel quia eam complet: vel quia habet esse in ordine ad illam. Sicut quamvis dominium possit supponere et pro relatione, et pro potentia, in qua fundatur, non omnino per hoc distinguimus absolute multiplex dominium: quia nec potentia *dominium* dicitur, nisi ut fundat relationem: nec relatio, nisi quia complet, et ordinat potentiam.

§ IV.

Referuntur varii modi dicendi pro opposita sententia, et occurritur ejus argumentis.

1 modus dicendi. 33. Pro opposita sententia varii sunt modi dicendi. Primus assignat pro dote comprehensionis quemdam habitum, quem vocat *securitatis* distinctum a charitate, et lumine gloriæ, existentem in voluntate, per quem redditur secura de perpetuitate suæ beatitudinis. Hunc dicendi modum tenuit Ricardus (Ricard.) in quartum distinctione quadragesima nona, articulo tertio, quæstione septima. Secundus (Tripartitur.) assignat actum elicitum a voluntate: dissident vero ejus sectatores circa speciem. Nam divus Bonaventura (Bonav.) distinctione cit. prima parte distinctionis quæstione quinta vult esse actum securitatis, per quem voluntas attingit Deum in patria sub ratione ardui sub qua attingitur in via per spem. Ægidius (Ægidius.) vero modernus libro undecimo, quæstione decima quarta articulo secundo, dicit esse ipsum actum dilectionis elicitum a charitate patriæ. Sed Magister Araujo (Araujo.) in præsenti dubio quinto censet esse eumdem actum realiter cum fruitione, cum habitudine Deum tenentis per visionem. Tertius (Tertius plausibilior.) dicendi modus constituit dotem comprehensionis in actu intellectus, qui est clara Dei visio: non qua ratione est visio, et correspondet fidei, sed in quantum est possessio, et assecutio, quo pacto correspondet spei: ita Scotus (Scotus.) in quarta distinctione citata quæstione quarta, articulo tertio, Medina (Medina.) in præsenti dubio secundo, Gregorius Martinez (Gregor. Mart.) dubio primo, Salas (Salas.) disputatione octava, sectione secunda, et alii. Pro primo ex his modis dicendi non militat alicujus momenti argumentum, suppositis illis, quæ numero decimo nono diximus. Secundus quatenus convenit cum tertio habet pro se eadem argumenta (quæ statim proponemus), quatenus autem ab eo differt, negatque talem actum esse intellectus, suaderi potest ex dictis a numero vigesimo; ubi probavimus dotem comprehensionis pertinere ad voluntatem. Sed prædicta argumenta convincunt primam partem nostræ secundæ assertionis: nihil vero probant contra secundam partem, neque contra tertiam assertionem. Solum ergo proponemus, et diluemus argumenta, quæ videntur probare tertium modum dicendi, qui ex tribus enumeratis probabilior est, et plausibilior.

Argum. 1 D.Thom. 34. Probatur primo ex D. Thoma in præsenti ad tertium, ubi ait, quod *Comprehensio non est aliqua operatio præter visionem*; ergo est operatio, quæ est ipsa visio: nam exceptio illa *præter visionem* affirmat in contrarium; unde illa propositio æquivalet his duabus, et debet per eas exponi: *Comprehensio est illa operatio, quæ est visio; et non est illa operatio, quæ distinguitur a visione.*

Enodatur. Respondetur negando consequentiam: nam in prædicta propositione D. Thomas non explicat quid est comprehensio; sed solum quid non est: et ait, quod non est tertia operatio a visione, et fruitione distincta. Quid autem re ipsa sit statim explicuit, subjungens: *Sed est quædam habitudo ad finem jam habitum.* Unde prædicta propositio accipienda est solum in vi negationis: nec claudit virtualiter affirmativam, per quam ab adversariis exponitur. Addidit vero Angelicus Doctor exceptivam illam *præter visionem*; quia cum comprehensio ex parte termini importet operationem, posset esse dubitatio, an saltem ex hac parte ponenda esset pro comprehensione tertia operatio a visione, et fruitione distincta; et hanc dubitationem abstulit per prædictam exclusivam: ac si diceret, comprehensio

prehensio ex ea parte, qua potest dici operatio, nempe ex parte termini, non est alia operatio ab ipsa visione : quatenus vero a visione distinguitur, videlicet secundum id, quod importat in recto, non est operatio, sed quædam habitudo ad finem jam habitum. Congruitque hæc expositio contextui : nam argumentum, cui occurrit, contendebat excludere a beatitudine comprehensionem : ex eo, quod ibi non sunt, nisi duæ operationes omnino propriæ illius status, scilicet visio, et delectatio, seu fruitio ; sicut ex parte objecti tantum est duplex ratio terminativa, nempe *verum*, et *bonum possessum* : si autem addatur comprehensio, videtur addi tertia operatio. Huic argumento occurrit divus Thomas, non addi tertiam operationem : quia comprehensio quantum ad suam rationem formalem, secundum quam est aliud a visione, et fruitione, tantum est *quædam habitudo*, etc. In quantum vero ex parte termini affert secum operationem, talis operatio non est alia præter visionem, quia ipsa visio, vel res visa est comprehensionis terminus, et ita ex neutro capite augetur numerus operationum.

Argum. 1. 35. Probatur secundo : quia comprehensio ex vi nominis significat operationem, sicut apprehensio, assecutio, et alia hujusmodi : ergo non consistit in relatione, vel habitudine. Confirmatur : nam comprehendere Deum idem est ac possidere : sed possessio est formaliter actus intellectus, ergo, etc. — Confirmatur secundo : illud est comprehensio, a quo beati *comprehensores* denominantur : sed denominantur sic a visione : ergo, etc.

(Duplex confirm.)

Enervatur arg. Respondetur, quod quamvis comprehensio ex vi nominis videatur sonare operationem, et multoties pro illa sumatur : potest etiam significare relationem : sicut *dominari*, et *dominium*, sonat actionem, et tamen significat relationem : et creatio quamvis exprimat actionem, promiscue accipitur pro actione creativa, et pro relatione, quæ ex tali actione resultat. Quia, ut numero vigesimo quarto tetigimus, relationes, quæ fundantur in actionibus, vel ad eas terminantur, accipiunt frequenter illarum nomina. Ita ergo comprehensio promiscue significat actionem, et relationem, et primo modo pertinet ad intellectum, et non est *dos*, secundo vero est *dos*, et spectat ad voluntatem.

Ad primam confirmat. Ad primam confirmationem dicendum est, *possidere*, et *possessionem* posse etiam sumi et pro actu, quo res possessa, scilicet Deus, apprehenditur a beato : et pro habitudine voluntatis ad Deum sic apprehensum : et primo modo non est *dos*, sed ipsa beatitudo, et matrimonium spirituale. Secundo modo distinguitur a beatitudine, et sic habet rationem dotis. Et idem est de nominibus *assecutionis, adeptionis, consecutionis*, aliisque hujusmodi. Et propterea circa eorum usum animadvertendum est cui applicentur : quia si applicentur actui, pertinent ad intellectum, et non sunt nomina dotis : si vero applicentur, ut applicari possunt habitudini, quam diximus, spectant ad voluntatem, et significant ejus dotem, quæ est comprehensio.

Ad secundam, concessa majori, negatur minor : nam denominatio comprehensoris non est immediate a visione, sed a relatione, quam diximus. Et ideo Paulus in raptu habuit visionem, et non est denominatus *comprehensor* : quia caruit prædicta habitudine permanente, et secura.

DUBIUM IV.

Utrum dotes in omnibus beatis reperiantur ?

Hoc dubium movetur propter animam Christi Domini, et Angelos : de aliis namque beatis certum est omnes habere dotes, quas diximus. Et quia difficultas levis est, paucis expedietur.

§ UNICUS.

Duabus assertionibus difficultas absolvitur.

Prima assertio. 36. Dicendum est primo, animam Christi Domini proprie loquendo, non habere dotes ; quamvis habeat excellentissime perfectiones illas, quæ in cæteris animabus *dotes* dicuntur. Hanc assertionem docent satis communiter Theologi præcipue Angelicus Doctor distinctione citata, quæstione quarta, articulo tertio, et probatur ratione inde desumpta. (D.Thom.) Dotes dicuntur in ordine ad matrimonium, et dantur quoad proprietatem sponsæ, non vero sponso : sed Christus non est sponsa, sed sponsus omnium animarum : ergo ipsi non convenit habere dotes. Major, et consequentia constant. Minor vero probatur animadvertendo, denominationem sponsæ, sicut dotes respicere unionem matrimonialem, et ideo si Christo conveniret, esset

in ordine ad hujusmodi unionem. Potest autem in Christo considerari duplex unio : alia per quam in quantum Deus unitur Patri per amorem : alia per quam humana natura conjungitur divinæ per unionem hypostaticam. Et quod per neutram unionem Christo conveniat prædicta denominatio, sicut nec ratio dotis probat sequenti discursu divus Thomas : *In illa enim conjunctione* (inquit) *qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam in quantum est Deus non dicitur esse aliquod matrimonium, quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsæ ad sponsum. Similiter etiam neque in conjunctione humanæ naturæ ad divinam, quæ est in unitate personæ, vel etiam per conformitatem voluntatis potest esse propria ratio dotis propter tria. Primo, quia exigitur conformitas naturæ inter sponsum, et sponsam in illo matrimonio, in quo dantur dotes : et hoc deficit in conjunctione humanæ naturæ ad divinam. Secundo, quia exigitur ibi distinctio personarum : humana autem natura non est personaliter distincta a verbo. Tertio, quia dos datur quando sponsa introducitur in domum sponsi, et sic videtur ad sponsam pertinere, quæ de non conjuncta fiat conjuncta : humana autem natura, quæ est assumpta in unitate personæ a verbo nunquam fuit quin esset perfecte conjuncta.*

D.Thom.

Objectio. 37. Sed dices : Sancti in gloria conformabuntur Christo, tam secundum animam, quam secundum corpus : ergo vel in illis non sunt ponendæ dotes, vel debent poni in Christo. — Respondet Angelicus Doctor, *quod conformatio illa est intelligenda secundum id, quod est dos, et non secundum rationem dotis, quæ sit in Christo : non enim oportet, quod illud, in quo Christo conformamur, sit eodem modo in nobis, et in Christo.* Non itaque Christo negantur dotes, quia non sint in illo excellentissime omnes perfectiones, quæ in aliis beatis; sed quia quæ in aliis habent rationem dotis ; in Christo propter rationes a D. Thoma traditas prædictam denominationem non sortiuntur. Prædictæ enim perfectiones non appellantur *dotes* præcise secundum se, sed ut important respectum ad sponsam, et matrimonium; et ideo deficiente hujusmodi respectu, etiam si nulla perfectio deficiat, amittunt denominationem *dotis.* Sicut in humanis illudmet, quod collatum sponsæ in ordine ad matrimonium, dicitur *dos;* collatum sponso, vel ablato prædicto respectu, rationem dotis amittit.

Diluitur. Angel. Doct.

Alia objectio. Objicies secundo, quod Christus non solum dicitur sponsus, sed etiam sponsa : ut patet Isaiæ 61 : *quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis :* cum ergo sponsæ debeantur dotes, videtur quod debeant poni in Christo. — Respondet Angelicus Doctor ubi supra ad tertium : *Dicendum, quod hoc, quod aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse vere sit sponsa, sed in quantum assumit personam sponsæ suæ, scilicet Ecclesiæ, quæ est ei spiritualiter conjuncta : unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi possel dici habere dotes : nec quod ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.*

D.Thom.

2 assertio. 38. Dicendum est secundo, in Angelis beatis reperiri aliquo modo dotes ; non tamen ita proprie, sicut in hominibus. Hanc conclusionem ponit etiam divus Thomas loco citato, articulo quarto, pro cujus probatione sufficiant verba ipsius sancti Doctoris, quæ sic habent : *Dicendum, quod ea, quæ ad dotes animæ pertinent, non est dubium Angelis, sicut et hominibus convenire; sed secundum rationem dotis non ita eis, sicut hominibus conveniunt ; eo quod non ita proprie convenit Angelis ratio sponsæ, sicut hominibus : exigitur enim inter sponsum, et sponsum naturæ conformitas, ut sint ejusdem speciei ; hoc modo autem homines cum Christo conveniunt in quantum naturam humanam assumpsit, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanæ omnibus hominibus; Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei, neque secundum naturam divinam, neque secundum humanam naturam, et ideo ratio dotis non ita proprie convenit Angelis sicut hominibus; tamen in his quæ metaphorice dicuntur, cum non requiratur similitudo quantum ad omnia, non potest ex aliqua similitudine concludi, quod metaphorice aliquid de alio non prædicetur, et sic ex ratione inducta non potest simpliciter haberi, quod Angelis dotes non conveniant, sed solum, quod non ita proprie, sicut hominibus ratione dissimilitudinis prædictæ.*

D.Thom.

DISPUTATIO III.

De Sanctorum aureolis.

Præter essentiam, et proprietates beatitudinis omnibus beatis communes, quæ complent eorum præmium essentiale (de

quibus

quibus usque nunc egimus), dantur aliquæ particulares perfectiones, seu prærogativæ, quæ ut singularia quædam præmia ob singularium virtutum egregios actus aliquibus beatis conferuntur, ut martyribus, virginibus, etc. pertinentque ad eorum beatitudinem accidentalem : et hujusmodi sunt, quas Theologi appellant *aureolas*. Pro quibus, ut quæ ad beatitudinem animæ, tam essentialem, quam accidentalem spectant, complete tradamus, præsentem disputationem placuit instituere.

DUBIUM I.

Quid, et quotuplex sit aureola.

Etymologia, et diffinitio *quid nominis* sæpe juvat ad intelligentiam diffinitionis *quid rei;* et ideo circa aureolas utramque diffinitionem pro loco aperiemus.

§ I.

Nomen, et diffinitio aureolæ explicantur.

Quid sit aurea. 1. Communis usus Theologorum obtinuit beatitudinem essentialem, quæ est essentiale præmium beatorum, *auream,* sive *coronam* nuncupare. Tum, quia cum pugna, et certamine promeretur : *Militia* Job 7. *quippe est vita hominis super terram,* Job 7, 1 Tim. 2. et juxta Apostolum 1 ad Timotheum 2 : *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Tum etiam, quia corona signum est dignitatis Regiæ; sicut autem beati efficiuntur Dei gloriæ participes, sic etiam Regiæ Apoc. 5. ipsius dignitatis, juxta illud Apocal. 5 : *Fecisti nos Deo nostro regnum, et Sacerdotes et regnabimus ;* significat etiam corona ratione figuræ circularis, quæ perfectissima est, et cum principium fini conjungat, caret ipsa principio, et fine, perfectionem essentialis beatitudinis, quæ animam suo fontali principio, et fini ultimo æternaliter conjungit. Et quoniam Regia corona ex auro conficitur, dicitur *corona aurea :* vel absolute *aurea* per modum substantivi. Sicut corona triumphalis ex lauro conserta nominata est substantive *laurea.*

Unde dictum nomen aureolæ. Ab *aurea* dicta fuit *aureola,* quasi *coronula ;* significat vero quamdam accidentalem perfectionem superadditam præmio essentiali beatorum. Nam, quia totum, quod superaddi potest hujusmodi præmio, est eo minus, non vocatur absolute *corona,* vel *aurea ;* sed diminutive *aureola,* sive *coronula.* Unde Exod. 25 supra mensam propositionis (per quam cœlestis beatorum mensa designatur) præcepit Dominus labium fieri per circuitum ex auro purissimo, et super labium coronam interrasilem (id est, politam, et limatam), et super illam alteram coronam aureolam. Ubi juxta glossam per primam coronam significatur præmium essentiale beatorum ; per superpositam vero aureolam, præmium accidentale, quod essentiali superadditur. — Ex quo patet, decipi qui nomen *aureola* corruptum putant, quasi dicenda esset *laureola,* ex lauro, vel laurea. Nam etsi hæc appellatio sit satis congrua; tamen ea, quam Theologi *aureolam* vocant, ab auro dicta fuit, ut aperte colligitur loco citato, unde omnes hujusmodi metaphoram, et voces desumpserunt. Exod.

2. Observat autem D. Thomas in 4 distinct. 49 quæstione 5 articulo 1 dupliciter posse aliquid superaddi ad præmium essentiale : *Uno modo* (inquit) *ex conditione naturæ ejus, qui præmiatur : sicut supra beatitudinem animæ gloria corporis adjungitur : Unde et ipsa gloria corporis interdum aureola nominatur : unde et super illud Exod.* 25 *facies alteram coronam aureolam, dicit quædam glossa, quod in fine aureola superponitur; cum in Scriptura dicatur, quod eis sublimior gloria in receptione corporum servetur. Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii ; quod quidem rationem meriti ex duobus habet, ex quibus habet etiam bonitatis rationem ; scilicet ex radice charitatis, qua refertur in finem ultimum, et sic debetur ei essentiale præmium, scilicet perventio ad finem, quæ est aurea : et ex ipso genere actus, quod laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu eliciente, et proximo fine : et sic debetur ei quoddam accidentale præmium, quod aureola dicitur.* Et hoc modo de aureola ad præsens intendimus. Animadversio. D. Thom.

Nec quodlibet accidentale præmium supperadditum essentiali constituit aureolam : sed debet respicere aliquod egregium opus, quod sit excellens victoria de pugna. Nam sicut aurea, vel corona datur certantibus, et perfecte victoribus, et non coronabitur, nisi qui legitime certaverit; sic aureola, quasi antonomastice dicta his solum tribuitur, qui in aliqua singulari pugna perfecte victores extiterunt : ut virginibus, quæ in certamine adversus carnem nunquam hosti

cesserunt : et martyribus, qui usque ad mortem contra mundi potestates constantissime pugnarunt. Unde diffinitur a divo Thoma aureola loco citato articul. 5 quod est *privilegiatum præmium privilegiatæ victoriæ correspondens.* Per hoc enim, quod dicitur *privilegiatum præmium* significatur non esse ipsum præmium essentiale commune omnibus beatis, quod correspondet operibus meritoriis, secundum id, quod habent a charitate. Cum vero additur *privilegiatæ victoriæ correspondens* : datur intelligi, non quodlibet accidentale præmium habere rationem aureolæ : sed quod correspondet alicui victoriæ singulari. Quo pacto vero operibus aliarum virtutum secundum bonitatem, quam habent ex objecto, et circumstantiis tribuat divus Thomas in relatis verbis præmium solum accidentale, eisdem vero informatis charitate præmium essentiale? et utrum meritum utriusque præmii in actu humilitatis verbi gratia semper proportionentur, ita ut ex quocumque capite bonitas actus augeatur, crescat etiam præmium essentiale ? aliaque huc spectantia dicemus in tractatu de Merito disputatione quarta.

D.Thom. Diffinitio aureolæ.

Rejicitur primus modus explicandi essentiam aureolæ.

3. Sed in quo consistat hoc privilegiatum, præmium quod dicitur *aureola,* non omnes eodem modo explicant. Refert enim divus Thomas opinionem quorumdam asserentium non distingui a præmio essentiali : sed ipsum essentiale præmium, quod prout est commune omnibus beatis dicitur *aurea,* prout specialiter applicatur virginibus, vel martyribus vocari *aureolam* : non quod in eis sit majus, vel intensius, sed quia excellentiori actui respondet. — Quam opinionem sic rejicit Angelicus Doctor : *Sed hoc videtur esse contra intentionem glossæ Exod. 30. Si enim idem esset aurea, et aureola, non diceretur aureola aureæ supponi. Et prætcrea cum merito respondeat præmium, oportet, quod illi excellentiæ meriti, quæ est ex modo agendi respondeat aliqua excellentia in præmio; et hanc excellentiam vocamus aureolam; unde oportet aureolam ab aurea differre.* Adde quod præmium essentiale, prout applicatur martyribus verbi gratia dicitur eorum *aurea* : neque est unde accipiat diminutionem *aureolæ* : ergo *aureola,* quæ illis conceditur debet esse aliud præmium ab essentiali.

D.Thom.

Alius modus rejicitur.

Alii vero, quos suppresso nomine refert Salas, putant aureolas non pertinere ad animam, sed futuras esse in corporibus Martyrum, Virginum, et Doctorum per modum alicujus signi, vel figuræ corporalis ostendentis illorum singularem dignitatem. — Hic etiam dicendi modus communiter rejicitur : nam etsi in corpore Virginis, Martyris, etc. futurus sit aliquis specialis decor, pulchritudo, debet tamen provenire ex refusione gloriæ animæ : et ideo in ipsa anima assignare oportet aliquid gloriæ singularis, quod corporali pulchritudine demonstretur. Et illud, potius quam hæc, habebit rationem aureolæ. Adde primo, quod Scriptura loquens de Sanctorum aureolis significat jam de facto ab illis possideri, ut videbimus numero 9, modo autem non sunt in corporibus. Adde secundo, quod si corpori, quod solum se habet, ut instrumentum animæ ad merendum conceditur aureola, non est cur negetur ipsi animæ, quæ principaliter illam promeruit.

Modus dicendi Joan. de Salas.

4. Tertio citatus Joannes de Salas disputat. 8 section. 3 dicit esse quasdam figuras, seu imagines, et signa naturalia impressa animis, quæ per se, vel speciem, quam ingerunt intellectui Angeli, vel animæ separatæ, vel conjunctæ corpori immortali, faciunt venire in cognitionem excellentis virtutis, quæ in Virginibus, Doctoribus, et Martyribus resplendet. Sed hoc non minus displicet. Tum quia, ut in tractatu de Angelis disputat. 14 dub. 2 diximus impossibile est, quod in intellectu animæ separatæ, vel Angeli, aliqua creatura speciem producat : ergo nec aureola potest modo ab isto auctore explicato deservire ad cognitionem excellentiæ beati. Tum etiam, quia aureola ordinatur per se primo ad perfectionem suppositi, in quo est, et quod per eam præmiatur : illæ vero imagines, et figuræ, prout a prædicto auctore depinguntur, potius ordinantur ad perfectionem aliorum, qui beatum cognoscunt : siquidem illorum cognitio ad quam ordinantur non est perfectio cogniti, sed cognoscentium. Tum denique, quia cum intellectus, ubi prædictæ imagines constituuntur, essentialiter sit potentia operativa immanens : impossibile est, ut aliquid in eo existens, sive per modum habitus, sive per modum speciei, imaginis, aut figuræ influat immediate ad extra, aut sit principium alienæ cognitionis, nisi media actione immanente, quæ est ejus cognitio : ergo si prædictæ imagines admitti deberent, ordinarentur potius ad aliquam cognitionem

Impugnatur.

nitionem intrinsecam beato, quam ad cognitionem alienam, quæ de ipso habetur. Illa ergo intrinseca cognitio, ad quam ex natura rei ordinarentur, potius quam ipsæ imagines haberet rationem præmii, et aureolæ : præmium enim potius in actuali cognitione, quam in eo, quod est principium talis cognitionis debet consistere, ut disputatione 1 dub. 2 vidimus. Adde quod imago, vel figura existens in intellectu per modum signi naturalis, non potest esse aliud, quam species intelligibilis : hæc autem non est præmium ; sed cognitio, ad quam ordinatur : ergo, etc.

Verus dicendi modus. Dicendum igitur est privilegiatum illud præmium, in quo consistit aureola, esse gaudium accidentale, quod habent beati, de aliqua insigni victoria, in qua inimicum perfecte subegerunt : non in quantum talis victoria processit formalissime ex charitate (qua ratione debetur ei aurea, et præmium essentiale, ad quod pertinet gaudium de Deo viso) sed ratione propriæ bonitatis, quæ competit actui v. g. fortitudinis secundum se, et ex proprio objecto. Ab hac assertione pauci jam recedunt : est enim expressa Angelic. Doct. loco citato, ubi sic ait : *Dicendum, quod aureola dicit aliquid aureæ superadditum, id est quoddam gaudium de operibus a se factis, quæ habent rationem victoriæ excellentis, quod est aliud gaudium ab eo, quo de conjunctione ad Deum gaudetur ; quod gaudium dicitur aurea.* Probatur a sufficienti enumeratione : nam aureola debet primario pertinere ad animam, et non est aliqua figura, vel imago in ipsa, aut aliquid se habens per modum actus primi ad propriam, vel alienam cognitionem : ergo debet esse aliquis actus secundus elicitus ab intellectu, vel voluntate : cumque non sit ipsa visio beatifica præcise secundum se, nec gaudium de Deo viso : hæc enim pertinent ad auream præmii essentialis : superest, ut sit gaudium de aliquo objecto creato, quod respectu essentialis beatitudinis habet se contingenter, et accidentaliter. Non autem quodcumque hujusmodi gaudium potest proprie dici *aureola*, nisi respiciat certamen, et victoriam : aureola namque præmium est victoris : igitur consistet in gaudio, quod diximus de aliqua insigni victoria a singulari hoste reportata.

D. Thom.

§ II

Diluitur duplex objectio : et geminæ interrogationi occurritur.

5. Sed objicit Salas, quod gaudium de bonis operibus quantumcumque egregiis sequitur ex natura rei, et absque speciali influxu ad beatitudinem essentialem : ergo non potest constituere præmium speciale : sicut quia gaudium de Deo viso consequitur ad essentiam visionis, non constituit speciale præmium ab ipsa visione ; adducitque ad hoc D. Thom. 1 p. q. 63 art. 9 ad 3, ubi nec verbum de hac re reperies. Forte error fuit præli pro q. 62 ubi ad 3 noni articuli dicitur augeri gaudium Angelorum de salute eorum, qui ipsorum ministerio salvantur, non ex aliquo novo merito, sed ex virtute beatitudinis. Sed hoc etiam loco extra rem adducitur ; tum quia expresse dicit in solutione illa, prædictum gaudium pertinere ad præmium accidentale, quod augeri potest usque ad diem judicii. Tum etiam, quia aliud est loqui de operibus factis in via, ubi omne opus bonum factum ab existente in gratia est meritorium ; aliud vero de ministerio, quod Angeli, qui jam sunt in patria, ubi non est locus meriti, exercent erga homines, de quo loquitur D. Thomas. Quare licet gaudio illi accidentali Angelorum negaret rationem præmii, non sequitur negandam esse gaudio de prædictis operibus ; quia ista fuerunt meritoria ; secus ministerium Angelorum ; et præmium ex sua ratione requirit meritum. 1 object. Salas. Diluitur.

Ad objectionem ergo respondetur, prædictum gaudium non consequi ad beatitudinem præcise secundum se ; sicut gaudium de Deo consequitur visionem ; posset enim esse æque, vel magis intensa visio sine tali gaudio ; sed consequitur ad illam, ut connotat aliquod egregium opus, quod fuit excellens victoria. Et sicut hæc connotatio non petitur ex natura beatitudinis quantumcumque perfectæ, ita nec prædictum gaudium ; atque adeo habere potest rationem præmii accidentalis.

6. Secundo objicies, omne gaudium, sicut et quemlibet actum voluntatis præsupponere actum intellectus, qui sit causa talis gaudii ; ergo sicut ob hanc rationem præmium essentiale, quod dicitur *aurea*, non consistit principaliter in gaudio de Deo, sed in præsupposita visione, sic præmium accidentale, quod est aureola, non 2 object.

in gaudio accidentali, sed in actu intellectus, ad quem consequitur, debet specialiter constitui.

Enervatur. Respondetur re vera ita esse, quod sicut ad præmium essentiale pertinet tam visio, quam gaudium de Deo, et principalius illa, quam istud, sic ad accidentale utrumque illud spectat. Nec D. Thomas cum assignat gaudium excludit prædictam cognitionem : sicut cum loquens de præmio essentiali dicit esse gaudium de Deo, non intendit excludere visionem. Explicuit tamen, et nos cum eo aureolam potius per gaudium accidentale, quam per cognitionem, ad quam sequitur, quia forte talis cognitio non distinguitur realiter a visione, sed eadem visio, quæ secundum se, ut est visio Dei tantæ, vel tantæ intensionis, causat gaudium de Deo magis, vel minus intensum, et constituit simul cum illo majus, vel minus præmium essentiale; ut est cognitio in ipso Deo talium, vel talium creaturarum, quod convenit illi ex aliqua accidentali connotatione, generat gaudium accidentale, cum quo simul præmium accidentale constituit. Et quia prædictum gaudium differt magis ab essentiali præmio, quam cognitio, ex qua oritur (nam gaudium distinguitur entitative, et realiter; cognitio vero solum connotative, et ad summum virtualiter) usi fuimus, ad præmium accidentale explicandum, et distinguendum ab essentiali, nomine *gaudii accidentalis*, in quo distinctio illa clarius cernitur ; re vera tamen etiam cognitionem, prout est ejus radix, et sic tam gaudium formale, quam radicale includimus.

Satisfit primæ interrogationi. 7. Sed inquires an in corporibus beatis futurum sit aliquid speciale correspondens aureolis existentibus in voluntate, et in intellectu : quod suo modo possit etiam dici *aureola*. Ad quam interrogationem

D.Thom. sic respondet Angelicus Doctor citata quæst. 5 art. 5 quæstiunc. 3 : *Dicendum, quod aureola proprie est in mente : est enim gaudium de operibus illis, quibus aureola debetur : sed sicut ex gaudio essentialis præmii, quod est aurea, redundat quidem decor in corpore, qui est gloria corporis : ita ex gaudio aureolæ resultat æqualis decor in corpore : ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam redundantiam fulgeat etiam in carne.*

D. Bonav. Anton. Palud. Carth. Ricard. Quod etiam docent D. Bonavent. in breviloquio c. ult, D. Antoninus 3 p. tract. 30 c. 8, Palud. in illa dist. 49 q. 8 art. 4, Carthusian. ibid. q. etiam 8, Ricard. art. 5 p. 4, Major q. 23, Sotus q. 5 art. 1 et 2, Henriquez de fine hominis cap. 27 § 8, et alii. Major. Sotus. Henriq.

Alia interrogatio. 8. Quod si adhuc petas utrum in toto corpore, vel in aliqua speciali parte futurus sit ille specialis decor? Respondet Sotus id certo diffiniri non posse : quia ex sacris litteris nihil comperti habemus. Sunt tamen conjecturæ satis verosimiles, quod apparebunt in capitibus Sanctorum figuratæ coronulæ quamdam colorum varietatem præseferentes : non quod ex mixtione qualitatum, quæ in beatis sunt naturales, varietas illa colorum in aureolis oriatur : quippe cum sunt supernaturalia insignia : sed quod claritas ipsa gloriæ in capitibus virginum decorem et quemdam alboris præseferat : et in martyribus coloris purpurei, et in doctoribus subviridis. Et fortasse in manibus virgines candida lilia gestare apparebunt, et martyres palmas, et doctores subvirides ramos : nihil enim vetat quominus cœlestis Charitas illas repræsentet varietates. Hæc Sotus, et similia docent Paludanus, Major et alii.

§ III.

Tres tantum esse aureolas ex Scriptura, et ratione monstratur.

9. Dicendum est secundo aureolas esse dumtaxat tres, Martyrum, Virginum, et Doctorum. Ita docent communiter Theologi, desumiturque ex sacra Scriptura, ubi his tribus sanctorum ordinibus singularia quædam præmia promittuntur : nam de virginibus dicitur Apoc. 14 quod *sequuntur Agnum quocumque ierit*, et quod *cantabant quasi canticum novum, quod nemo alius poterat dicere*, etc. Quod *habent nomen Agni, et nomen Patris ejus scriptum in frontibus suis*. Isai. 56 : *Hæc dicit Dominus Eunuchis, etc. dabo eis in domo mea, et in muris meis locum, et nomen a filiis, et filiabus.* Ubi per *Eunuchos* intelligunt communiter sancti Patres Virgines, de quibus Matthæi 19 : *Sunt eunuchi, qui se ipsos castraverunt propter regnum cælorum* (optimeque ex prædicto testimonio concludunt nostri, fuisse in veteri lege virgines voto perpetuo consecratas ad imitationem Parentis Heliæ, Elisei, et cæterorum Carmelitarum, de quibus D. Hieronymus in epistola ad Eustochium : *Virgo Elias, Eliseus virgo, virgines multi filii Prophetarum*, etc. Apoc. 14 Isai. 56 Matt. 19 D. Hier.

etc. sed de hoc suo loco.) — De Martyribus
Matt. 10. autem dicitur Matth. 10 : *Qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo.* Et de eisdem intelli-
Apoc. 2. gunt plures illud Apoc. 2 : *Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitæ.* Et
Ibid. c. 7. cap. 7 : *Amicti stolis albis, et palmæ in manibus eorum.* — Denique Doctorum au-
Dan. 11. reola satis exprimitur Daniel. 11 : *Qui ad justitiam erudiunt multos, tanquam stellæ fulgebunt in perpetuas æternitates.* Et 1
1 Petr. 5. Petri c. 5 : *Pascite, qui in vobis est, gregem Dei. Et, cum apparuerit Princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriæ coronam.* Hanc coronam vocat Paulus secundæ ad
2 ad Thessalon. Thessalon. 2 discipulos, quos in fide erudiebat. Et ad Philipp. 4 appellat illos :
Ad Phil. 4. *Gaudium meum, et corona mea.* Atque alibi multoties declarat Scriptura aliquam singularem gloriam, et prærogativam his tribus sanctorum ordinibus in cœlo competere.

Ratio D. Thom. Rationem assignat D. Thomas loco citato, quam ejus verbis proponemus : *Aureola* (inquit) *est quoddam privilegiatum præmium privilegiatæ victoriæ respondens : et ideo secundum privilegiatas victorias in tribus pugnis, quæ cuilibet homini imminent, tres aureolæ sumuntur. In pugna enim, quæ est contra carnem, ille potissime victoriam obtinet, qui a delectationibus venereis, quæ sunt præcipua in hoc genere, omnino abstinet : et ideo virginibus aureola debetur. In pugna vero, quæ contra mundum pugnatur, illa est præcipua victoria cum a mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus : unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna vero qua contra diabolum pugnamus, illa est præcipua victoria, cum aliquis hostem non solum a se sed a cordibus aliorum removet, quod fit per prædicationem, et doctrinam : et ideo Doctoribus, et prædicatoribus tertia aureola debetur.* Cum autem nec supersit hominibus alia difficilior pugna, neque in tribus enumeratis alia excellentior victoria; consequens est, ut præter enumeratas, non sit ponenda aliqua alia aureola.

§ IV

Satisfit tribus objectionibus, contra statutum numerum aureolarum.

1 object. 10. Nec refert, si objicias primo, beatos de omnium virtutum operibus habituros gaudium accidentale distinctum ab essentiali præmio, et illi superadditum : ergo cum nihil aliud sit aureola, videtur, quod omnibus virtutibus debeatur, et non tantum martyrio, virginitati, et doctrinæ.

Confirmatur, quia in Scriptura etiam aliis virtutibus promittuntur specialia præmia ; ut pauperibus voluntariis, qui reliquerunt omnia propter Christum, promittitur Matthæi 19 judiciaria potestas : Matt. 19.
humilibus promittitur Lucæ 18 exaltatio : Lucæ 18.
pacificis Matthæi 5 quod vocabuntur filii Matth. 5.
Dei : mitibus, quod possidebunt terram, et sic de aliis : ergo omnibus conferetur aureola, quæ nihil aliud est nisi privilegiatum præmium.

Respondetur concesso antecedenti, ne- Diluitur.
gando consequentiam, quia ut dictum est n. 2 non omne accidentale gaudium, etiamsi sit de operibus valde perfectis, habet rationem aureolæ proprie dictæ ; sed quod correspondet singulari, et perfectæ victoriæ. Corona enim non datur nisi certantibus, et victoribus : et ideo ubi non est singularis victoria, non est assignanda corona specialis, quæ est aureola. Et quia de hujusmodi victoria, tanquam de propria solum possunt gaudere Martyres, Virgines, et Doctores, quibus fuit specialis, et urgens pugna, eorum dumtaxat gaudia nomen, et rationem *aureolæ* absolute merentur. Gaudium vero de operibus aliarum virtutum quantumcumque egregiis pertinet quidem ad præmium accidentale, sicut pertinet gaudium de salute proximorum, et de cæterorum sanctorum gloria; non tamen pertingit ad rationem aureolæ ex defectu pugnæ. Diximus solos Martyres, Virgines, etc. gaudere tanquam de propriis de singularibus victoriis : quia licet omnes beati de hujusmodi victoriis pariter congaudeant, *non tamen hoc gaudium* (verba sunt An- D. Thom.
gelici Doctoris loco citato artic. 1 ad 4) *quo unus alteri congaudet, potest aureola nominari : quia non datur in præmium victoriæ ejus, sed magis respicit victoriam alienam : corona vero ipsis victoribus redditur; non victoriæ congaudentibus.* — Ad confirmationem constat ex dictis, quia sicut illa præmia non promittuntur in Scriptura pro singularibus victoriis, ita nec promittuntur, aut conferuntur per modum aureolæ.

11. Nec etiam obest, si secundo ob- Objectio 2.
jicias, multoties per alias vitutes devinci majorem difficultatem, quam sit difficultas

martyrii : ut cum per diuturnam pœnitentiam corpus maceratur, et animæ passiones continuo mortificantur. Et ideo D. Gregorius homil. 15 in Evangelia appellat hoc *quoddam genus martyrii* ; quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria trucidamus. Et similiter cum ad longum calamitates, et labores æquanimiter tolerantur, major superatur difficultas per patientiam, quam sit brevissima mors, quæ sufficit ad martyrii rationem : ergo etiam hujusmodi virtutibus debet aureola conferri.

D. Greg.

Confirmatur : quia non minus divulgat aliquis fidei doctrinam scripta de rebus sacris in lucem edendo, quam docendo, et prædicando : nec minus per illud, quam per hoc victoriam de Diabolo inimico reportat ; ergo sicut Doctoribus, et prædicatoribus assignatur aureola, debuit etiam assignari doctrinæ sacræ scriptoribus. — Confirmatur secundo : majorem pugnam adversus carnem sustinent viduæ continentes, quam virgines : ergo si his conceditur aureola, non potest illis denegari. Antecedens docet divus Hieronymus super Psalm. 93 ubi loquens in commendatione viduarum ait : Quod *quanto major est difficultas ex parte quadam a voluptatis illecebris abstinere, tanto majus est præmium.* Et ratione probatur : quia memoria præteritæ delectationis auget concupiscentiam : unde dixit Philosophus in libris de anim. quod *corruptæ juvenes magis appetunt copulari.*

Respondetur ad objectionem ; difficultatem, quam vincunt pœnitentia, aut simplex patientia, non habere proprie rationem pugnæ ; quia prout ad hujusmodi virtutes præcise spectat, non sit ab hoste : et ita nec talis tolerantia propriissime est victoria, nec aureolam meretur. Quod si idem certamen cum aliquo ex inimicis hominis immisceatur, perfecta ejus victoria promerebitur aliquam ex tribus aureolis enumeratis. Nam si sit a carne, non perfecte vincitur nisi per virginitatem, quæ concupiscentiis ejus neque licite, neque illicite, unquam cessit. Si autem sit a mundo, perfecta pugna est usque ad mortem propter Christum sustinendum : et sic victoria pertinet ad martyrium . Si vero a dæmone, perfectissima victoria erit excludere illum, non tantum a se, sed ab aliis per instructionem, et doctrinam, quod proprium est doctoris.

Ad primam confirmationem respondet divus Thomas distinctione et quæstione citata quæstiuncul. 1 ad 5 : *Quod etiam scribentibus sacram Doctrinam debetur aureola ; sed hæc non distinguitur ab aureola Doctorum ; quia scripta componere quidam modus docendi est.* — Ad secundam respondet articulo tertio quæstiuncula prima, ad primum, his verbis : *Dicendum, quod in continendo secundum aliquid majorem pugnam sustinent virgines, et secundum aliquid viduæ cæteris paribus. Virginibus enim concupiscentiam inflammat, et experiendi desiderium, quod ex quadam quasi curiositate procedit, qua etiam fit, ut homo libentius videat, quæ nunquam vidit ; et etiam quandoque eis concupiscentiam auget æstimatio majoris delectationis, quam sit secundum veritatem, et inconsideratio eorum incommodorum, quæ delectationi hujusmodi adjunguntur. Et quantum ad hoc viduæ minorem sustinent pugnam. Majorem autem propter delectationis memoriam. Et in diversis unum alteri præjudicabit secundum diversas hominis dispositiones. Quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quidquid autem sit de quantitate pugnæ, tamen hoc certum est, quod perfectior est victoria virginum, quam viduarum ; perfectissimum enim genus victoriæ est, et pulcherrimum hosti nunquam cessisse; corona autem non debetur pugnæ, sed victoriæ de pugna.* Hæc S. Doctor.

12. Tertio objicies : quia ei, quod est a natura, et non per meritum, non debetur aureola, quæ habet rationem præmii : sed virginitas est hujusmodi, innascitur enim a natura, et ideo reperitur in infantibus, in quibus nullum meritum esse potest : ergo virginibus aureola non debetur. Objectio 3.

Confirmatur : quia etiam martyrium potest absque merito reperiri, ut patet de Innocentibus propter Christum ab Herode interfectis : igitur nec martyrio debetur aureola : non ergo earum numerum recte assignavimus.

Respondetur, virginitati non deberi aureolam propter solam materialem integritatem, quæ est a natura, sed propter propositum perpetuæ incorruptionis servandæ : quod propositum non est a natura, sed ex libera electione, et munere gratiæ, ex quibus habet, quod sit meritorium aureæ, et aureolæ. In infantibus autem ante usum rationis, sicut non invenitur meritum, sic nec formalis, et moralis virginitas, ac proinde non debetur Solvitur.

betur eis proprie aureola. Habebunt tamen, si in ætate illa moriantur, aliquod accidentale gaudium de carnis integritate, sicut et de innocentia baptismali : sed non perfecte erit aureola. Desumiturque hæc solutio ex divo Thoma citat. quæstiunc. 1 ad 5.

D Thom. Et ad confirmationem respondet ibidem quæstiuncul. 2 ad 12 ubi sic ait : *Quidam dicunt, quod in innocentibus occisis pro Christo virtute divina acceleratus est usus rationis : sicut et de Joanne Baptista dum adhuc esset in utero materno, ut secundum hoc vere martyres fuerunt et voluntate, et actu, et aureolam habent. Sed alii dicunt, quod fuerunt martyres actu tantum, at non voluntate : quod videtur sentire Bernardus distinguens tria genera martyrum, ut dictum est* (nempe voluntate, non nece, ut fuit Joannes Evangelista : voluntate, et nece, ut Stephanus : nece non voluntate, ut pueri innocentes), *et secundum hoc innocentes, sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc, quod passi sunt pro Christo, ita etiam aureolam habent non quidem secundum perfectam rationem, sed secundum aliquam participationem : in quantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse : ut dictum est de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia, et carnis integritate.* Primam ex his solutionibus rejicit divus Thomas 2, 2 quæstione 124 articul. 1 ad 1, quia nulla sufficienti auctoritate probatur in prædictis infantibus acceleratio usus rationis : et ideo standum est secundæ, cui nec ibidem, Cajetan. nec alibi contradixit. Videatur Cajetanus super prædictam solutionem ad primum.

DUBIUM II.

Quibus conferenda sit aureola martyrii.

Cum aureola martyrii omnibus vere, et proprie Christi martyribus debeatur, quibus conferenda sit constabit, si conditiones ad martyrium requisitas explicuerimus.

§ I.

Explicantur conditiones requisitæ ad martyrium.

Martyr (quæ græca vox est) latine *testis* dicitur : de cujus ratione est, testimonium perhibere alicui veritati. Et quamvis ex vi nominis applicari possit cuilibet testimonium ferenti super quacumque re : absolute jam *martyres* in Ecclesia per antonomasiam dicuntur, qui Christo, et doctrinæ ejus testificantur. Tria autem necessaria sunt, ut hæc testificatio proprie sit martyrium. Primum ex parte causæ, quæ debet esse fides, vel ad eam pertinere, propter rationem modo tactam : nam doctrina Christi, super qua Christi martyr testimonium fere debet, fides est. Secundum ex parte illorum, apud quos testimonium est reddendum : quia reddi debet coram hominibus impugnantibus ipsam fidem, secundum illud Luc. 12 : *Quicumque confessus fuerit me coram hominibus*, etc. Ubi enim veritas sine contradictione recipitur, testium depositione non eget. Tertium ex parte ipsius testimonium ferentis : quia ut efficax sit debet aliquo externo signo firmari : tunc autem perfecte firmatur, cum homo, ut in tali testimonio persistat, ponit quidquid minus est usque ad propriam vitam : quandiu enim vita superest, posset adhuc pro ejus amore veritas derelinqui : et ideo ad verum, et proprium martyrium mors omnino necessaria est. Cujus etiam optimam rationem tradit D. Th. 2, 2, q. 124 art. 4, ubi sic ait : *Martyr dicitur quasi testis fidei Christianæ, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur ad Hebræos 11. Ad martyrium ergo pertinet, ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia præsentia contemnere, ut ad futura, et invisibilia dona perveniat. Quandiu autem homini remanet vita corporalis nondum se opere ostendit corporalia cuncta despicere : consueverunt enim homines et consanguineos, et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde Satan contra Job inducit, pellem pro pelle, et cuncta, quæ homo habet, dabit pro anima sua, idest pro vita sua corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur, quod aliquis mortem sustineat propter Christum.*

Tria requiruntur ad Martyrium. D.Thom.

14. Est tamen animadvertendum ex eodem divo Thoma articulo 5 sequenti, ad fidei veritatem non modo pertinere credulitatem cordis, aut exteriorem confessionem, quæ fit per verba, sed etiam aliarum virtutum opera, quoties in ordine ad Deum authorem fidei, et legem ejus, vel consilia adimplenda exercentur. Quodlibet enim hujusmodi opus est quædam fidei protestatio : nec aliter melius ostendit Chris- Animadversio.

tianus se habere fidem, quam operibus ipsis, quæ docet fides, juxta illud Beati
Jacob. 2. Jacobi cap. 2 : *Ostendam tibi ex operibus fidem meam.* Proptereaque de quibusdam malis Christianis conquerebatur Paulus ad
Ad Tit. 1. Titum, cap. 1 : Quod *confitentur verbis se nosse Deum ; factis autem negant. Et ideo*
D.Thom. (verba sunt Angelici Doctoris) *omnium virtutum opera secundum quod referuntur in Deum sunt quædam protestationes fidei, per quæ nobis innotescit, quod Deus hujusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat : et secundum hoc possunt esse martyrii causa.* Quod recte confirmat exemplo Baptistæ, quem Ecclesia ut præstantissimum martyrem celebrat, licet non pro fidei formali confessione, sed pro adulterii reprehensione occisus sit. Quam etiam doctrinam tradit, et magis explicat in 3 distinct. et quæstion. citat. articul. 3 quæstiuncula 2 ad 9, ubi sic ait : *Dicendum, quod causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quæcumque alia virtus, non politica, sed infusa, quæ finem habet Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, in quantum opera, quæ nobis Christus perfecit, testimonium bonitatis ejus sunt. Unde aliquæ virgines sunt occisæ pro virginitate, quam servare volebant : sicut beata Agnes, et quædam aliæ ; quarum martyria in Ecclesia celebrantur.* Et hoc est quod di-
Matth 5. citur Matthæi 5 : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam,* quem locum intelligit Glossa de martyribus : nam ad justitiam pertinent non solum actus a fide eliciti, ut est actus credendi, et vocalis confessio, sed etiam actus aliarum virtutum, qui a fide imperantur. Ex quibus liquet ad verum, et proprium martyrium omnia hæc debere concurrere : nempe, et quod causa sit fides, vel opus virtutis relatum ad fidem : quod pro tali causa vita corporalis non tantum desiderio, vel affectu, sed operis executione ponatur : et quod mors inferatur ab hostibus in odium fidei, vel virtutis. Quolibet autem deficiente, non est simpliciter martyrium.

15. Atque hinc fit primo, non esse martyrem, qui pro defendenda aliqua veritate speculativa, quæ ad fidem non pertinet, ut quod Sol est major terra, mortem subiret : talis enim non pateretur, ut Christianus, sed ut Philosophus, vel Astrologus. Nisi forte impugnans illam veritatem hoc intenderet, ut mendacium diceretur : nam quia *omne mendacium* (ait divus Thomas citato articulo 5 ad 2) D.Thom.
peccatum est ; vitatio mendacii contra quamcumque veritatem sit, in quantum mendacium est divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Fit deinde, nec etiam esse dicendum martyrem qui pro actu dumtaxat virtutis politicæ, ut pro defendendo amico, vel tuenda republica absque relatione ad finem supernaturalem mortem sustineret : quia nec iste pateretur ut Christianus, sed ut civis, seu politicus. Imo non sufficeret ad veram rationem martyrii, ut is, qui mortem sustinet quantum est in se, referat ad fidem, et finem supernaturalem ; nisi ille, qui infert, intendat agere contra fidem, vel contra virtutem. Nam si missus ad prædicandum evangelium labore itineris moreretur, vel ab ipsis infidelibus, non quia fidem prædicat, neque ex odio ad virtutem, sed quia putarent exploratorem esse ; vel a latronibus, ut eum pecunia spoliarent, occideretur, non ideo haberetur ut martyr : quia non proprie occisus esset ut testis fidei : nec talis pugna esset super fidei causam, quæ potius quam pœna (ut divus Thomas loco citato ait) martyrem constituit : quamvis offerendo mortem illam Deo magnum præmium essentiale, et etiam accidentale mereretur.

Denique infertur, quod etiam si pro causa fidei aliquis flagelletur, incarceretur, in exilium mittatur, aut alios labores citra mortale vulnus sustineat, non est dicendus *martyr* ; nisi hæc ad mortem usque perdurent. Ob idque plures sancti Pontifices, et Confessores, ut Sylvester, Athanasius, Chrysostomus, et alii, qui pro fidei defensione talia passi sunt, non celebrantur ab Ecclesia, ut martyres, quia in pace vitam finierunt. His præmissis, facile erit propositum dubium decidere.

§ II.

Deciditur dubium juxta mentem Angelici Doctoris.

Dicendum est ergo, omnibus, et solis illis conferendam esse absolute, et simpliciter aureolam martyrii, qui pro fide Christi, vel pro aliqua veritate relato ad fidem ab hominibus impugnata usque ad mortem sustinuerunt. Hæc conclusio recipitur satis unanimiter a Thelogis : præcipue a divo Thoma loc. cit. et ex dictis fere manet probata. Nam aureola martyrii Assertio.

tyrii absolute, et simpliciter solum debetur vere, et proprie martyribus : sed hujusmodi sunt, qui pro fide Christi modo explicato, usque ad mortem sustinent, et non alii : ergo illis dumtaxat prædicta aureola debet conferri.

...nia adversio. Confirmatur animadvertendo, quod aureola (ut dubio præcedenti vidimus) debetur perfectissimæ victoriæ, et pugnæ : sicut autem victoriæ, quæ habetur de interioribus carnis passionibus, respondet aureola virginitatis, ita perfectæ victoriæ de externis passionibus, et afflictionibus illatis corpori, correspondet aureola martyrii. Deinde nota, quod victoriam esse perfectissimam ex duobus pensatur; nempe ex magnitudine pugnæ, et ex nobilitate causæ; et quia inter passiones ab extrinseco illatas præcipuum locum tenet mors, quæ terribilissimum est omnium terribilium teste Philosopho 3 Ethicorum capite nono, ideo ex parte pugnæ ille solus perfectissime vincit, qui sustinet usque ad mortem. Ex parte causæ victoria est perfectissima, quando pro maximo bono pugnatur : qui enim pro re levi certaret usque ad mortem, etiamsi vinceret, stultus, et imprudens haberetur : cum ergo honestissima causa sit fides Christi, idcirco, qui pro hac fide ab hominibus impugnata usque ad mortem certat, perfectissimam victoriam ex omni capite reportat. Unde cum aureola martyri sit privilegiatum præmium pro insigni victoria de mundo, et Christi hostibus reportata, consequens est, ut solis pro fide sic pugnantibus, et usque ad mortem sustinentibus debeatur. Videatur Angelicus Doctor distinctione citata articul. 3 quæstiunc. 2.

...jectio. 17. Sed objicies primo, plures Sanctos celebrari ab Ecclesia ut martyres, quorum tormenta non sunt continuata usque ad mortem; sed in pace vitam finierunt : ergo mors non est de ratione martyrii : ac proinde, nec ad aureolam promerendam necessaria. Antecedens probatur, tum in beata Cæcilia, quæ, ut narrat ejus historia, post capitale vulnus triduo supervixit : quod et de aliis martyribus legitur. Tum etiam in beato Felice Nolæ presbytero, quem Ecclesia 19 Kalend. Februarii inter martyres numerat : de quo ...rtyr. Martyrologium Romanum sic ait : *Cessante persecutione, cum vitæ exemplo, ac doctrina multos ad fidem Christi convertisset, clarus miraculis in pace quievit.*

Denique id constat in sanctis Pontificibus Marcello, Joanne, Sylverio, Martino, et Pontiano, qui celebrantur ab Ecclesia tanquam veri martyres, et tamen nec ferro, nec igne, nec alia violenta morte necati sunt; sed in carcere, vel exilio vitam finierunt. Et eodem modo beata virgo Leocadia pro martyre habetur, quæ priusquam tormentis cruciaretur, in oratione spiritum Deo reddidit : et sic de aliis.

Confirmatur : nam beatissima Virgo Maria nihil violentum, quod posset esse mortis causa, ab extrinseco sustinuit et tamen de ea D. Hieronymus serm. de Assumptione sic ait : *Recte dixerim Dei genitrix Virgo, et martyr fuit, quamvis in pace vitam finierit, ergo, etc.* Confirmatur. D. Hier.

Confirmatur secundo : quia meritum martyrii præcipue consistit in actibus internis voluntatis, quibus mors pro Christo acceptatur; sed possunt esse hujusmodi actus æque, aut magis intensi in eo, cui moriendi occasio non se offert (quis enim dubitet B. M. N. Theresiam, B. Dominicum, B. Franciscum, et alios sanctos Confessores ardentius pro Christo mori optasse, quam aliquos martyres, qui de facto vitam posuerunt) : ergo si his propter externam necem conceditur meritum, et aureola martyrii, non est cur illis, voluntate martyribus denegetur. Alia confirm.

19. Respondetur nullum tanquam martyrem celebrari ab Ecclesia, qui pro Christo usque ad mortem non sustinuerit, aut saltem vulnera susceperit, quæ nisi divinitus impediretur, mortem inferrent : et sic pro morte in re suscepta illis reputata sunt : quia, quod doloris externi violenta mors afferre posset, prædicta vulnera spem vitæ auferentia attulerunt : et intentio meriti, quæ esset in tali morte, in prædictis vulneribus fuit. Probationes vero contra hoc inductas solvit divus Thomas quæstion. cit. ad 7, cujus verba, quia ad rem valde conducunt, et qualiter, quæ in præcedenti § diximus intelligenda sint, declarant, subjiciemus. Sic enim ait : *Dicendum, quod si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat, et supervivat non est dubium, quod aureolam meretur : sicut de beata Cæcilia patet; et de multis martyribus, qui in carcere sunt defuncti* (verificatur enim de illis, qui moriuntur propter Christum, quia vulnera pro eo suscepta illos ad mortem per- Enodatur.

duxerunt), *sed etiam si vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat; creditur aureolam promereri : quamvis quidam dicant, quod aureolam non meretur, si ex incuria, vel negligentia propria mortem incurrat, non enim ista negligentia eum ad mortem perduxisset, nisi præsupposito vulnere, quod pro fide acceptum est : et ita vulnus propter Christum susceptum est ei plena occasio mortis. Unde propter hoc aureolam non videtur amittere : nisi sit talis negligentia, quæ culpam mortalem inducat, quæ ei et auream aufert, et aureolam. Si vero ex vulnere mortali suscepto non moriatur aliquo casu contingenti, vel etiam vulnera non mortalia susceperit, et adhuc carcerem sustinens moriatur, adhuc aureolam meretur. Unde et quorundam Sanctorum martyria in Ecclesia celebrantur, qui in carcere mortui sunt aliquibus verberibus longe ante susceptis, sicut patet de beato Marcello. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata usque ad mortem continuetur, sive mors inde sequatur, sive non, aliquis martyr efficitur, et aureolam meretur.*

Ex quibus ad palmam martyrii promerendam necessarium esse, et sufficere : aut quod vulnus susceptum propter Christum lethale sit, quamvis per accidens ex aliquo miraculo effectus mortis impediatur. Et sic accidit in beato Felice, de quo

Martyr. præmiserat Martyrologium : *Cum a persecutoribus post tormenta* (quæ lethalia fuisse merito de Tyrannorum rabie existimandum est) *in carcerem mitteretur, et cocleis ac testibus superpositus jaceret, nocte ab Angelo solutus* (et proculdubio miraculose sanatus), *atque eductus fuit.* Aut quod passio, et afflictio propter Christum inflicta quamvis secundum se pro parvo tempore non esset lethalis, ad mortem usque perduret, et in eam influat. Ut accidit in sanctis Pontificibus Marcello, Pontiano, etc. omnes namque, aut loci incommoditate, aut inedia, ærumnisque confecti martyrium consummarunt : et in nostra virgine Leocadia : ut enim ipsius narrat historia, *squalore confecta impollutum spiritum in oratione Deo reddidit.*

Replica. 19. Dices : hanc solutionem, quod attinet ad sanctum Felicem, cujus persecutio usque ad mortem continuata non fuit,

D.Thom. non cohærere cum verbis divi Thomæ, nam statim subjungit : *Si vero non continuetur usque ad mortem non propter hoc aliquis dicetur martyr; sicut patet de Sylvestro, de quo non solemnizat Ecclesia sicut de mart. qui in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas passiones sustinuerit.* Et 2, 2 citato articulo 4 ad 3 expresse dicit, non sufficere ad martyrium tolerantiam carceris, exilii, etc. nisi secundum quod ex his sequitur mors : ergo ubi ex persecutione, vel afflictione, mors secuta non est, non salvatur vera ratio martyrii.

Diluitur 2. Respondetur divum Thomam in verbis relatis loqui de afflictionibus, quæ secundum se ratione intentionis (ut sic dicamus) non sunt ad mortem, quia non inferunt lethalem morbum : ut incarceratio, exilium, et similia et de his dumtaxat asserit non sufficere ad martyrium, nisi usque ad mortem continuentur : quia cum secundum se mortales non sint nisi ratione continuationis, eo ipso, quod non perdurent usque ad mortem, vel saltem usque dum morbum mortalem inducant, non est unde verificetur illas sustinentem mori pro Christo. At vero ubi vulnera, aut verbera fuissent lethalia, sicut accidit in beato Felice, verificatur sufficienter, quod moritur propter Christum, non tantum desiderio, sed etiam opere externo, quamvis divina virtute mors *in facto esse* impediatur. Neque hoc negat Angelicus Doctor; sed satis expresse insinuat, ut constat ex verbis antecedentibus, quæ jam retulimus. An vero ad martyrium rigorosum sufficiat applicare instrumenta vulnerum, et mortis illativa; quamvis non tantum mors, sed etiam vulnus lethale divinitus impediantur, sicut accidit beato Joanni Evangelistæ, beatæ Teclæ, et aliis, quos sancti Patres summis laudibus celebrant. Aliorum esto judicium, nec nos audemus determinare. Diximus, *ad martyrium rigorosum,* etc. quia saltem secundum quid, et reductive citra dubium est prædictos sanctos ad ordinem martyrum pertinere : cultus enim, quo ab Ecclesia honorantur, id ad minus requirit, prout magis explicabitur num. 21.

Alia replica. 20. Sed urgebis, quod juxta doctrinam hujus solutionis possibile erit, verum Christi martyrem condemnari : quoniam post applicata martyrii instrumenta, sumptumque mortale vulnus, quandiu suspenditur mors, potest peccare : et in aliquibus ita accidisse, ut in ipsis tormentis fidem amiserint, et paulo post vitam, dubitari non debet : sicut narrat quadraginta martyrum historia de illo milite, cujus

cujus loco, et coronæ janitor successit : ergo non est concedendum, quod susceptio lethalis vulneris, morte ex eo in facto esse non secuta, sufficiat ad martyrium.

Urget sane hæc replica : et nisi Ecclesia B. Felicem, et alios in pace defunctos sanctis martyribus adscriberet, libenter sustineremus vulnus quantumcumque mortale, nisi usque ad mortem continuetur, aut mors reipsa ex illo sequatur, non sufficere ad verum martyrium. In quo Magister Soto vix audet certo aliquid statuere, sed ait : *Si vulnus tale fuerit, ut medicorum judicio æstimaretur lethale, nihilominus tamen aliqua exquisitissima medicina, et diligentia evaserit, non est martyr : quia Ecclesia nullum medicorum judicium, sed solam mortem tanquam sufficiens testimonium approbat martyrii. Secus forte si manifeste constaret solo supernaturali miraculo fuisse post tale vulnus servatum : si enim hoc esset, fortasse haberetur pro martyre ; postque illa tanquam mors naturalis reputaretur. Quamvis neque hoc certo statuerim, sed judicio Ecclesiæ relinquendum est.* Hæc Sotus. Potest tamen responderi ad propositam replicam, impossibile esse Christi martyrem condemnari. Tum, quia eo ipso, quod post susceptum mortale vulnus peccet mortaliter, meritum martyrii, et nomen *martyris* amittit; et ideo quamvis qui meruit martyrii aureolam, damnaretur, non verificaretur martyrem condemnari, quia talis propositio, utpote modalis, in qua *dictum* integre subjicitur, reddit sensum compositum. Tum et præcipue, quia cum dicitur vulnus lethale sufficere ad martyrium, non ita intelligendum est, quasi in sola vulneris receptione meritum martyrii consummetur : sed debet, ut complete martyr sit, permanere constans in fide usque ad mortem in facto esse : alias non esset efficax nec firmum ejus testimonium de fide Christi : quia inconstans testis fidem non facit. Requiritur ergo ad hoc, ut ille, qui testificatur de fide Christi martyr habeatur, et quod hujusmodi confessionem externa passione saltem ex se inducente mortem confirmet : et quod in tali confessione usque ad mortem ipsam, sive ex tali passione, sive aliunde secutam firmus persistat. Unde sicut hæc persistentia ante mortem nullo quantumvis lethali vulnere confirmatur ; sic meritum martyrii nisi connotata morte pro instante immediate sequenti nunquam complete habetur. Et ideo est implicatio in adjecto, quod aliquis simpliciter sit martyr, et quod adhuc peccet, aut a fide, vel charitate deficiat.

21. Nisi mavis dicere, non esse sufficiens signum proprii, et rigorosi martyrii, quod aliquis ab Ecclesia inter martyres utcumque enumeretur, eique aliquis martyrum honor tribuatur : ut patet in pueris innocentibus, de quibus sicut vero similius est non fuisse illis acceleratum rationis usum, nec per proprium actum aliquid meruisse, ita probabilius tenetur non habere proprie, et simpliciter martyrii aureolam, ut numero duodecimo ex divo Thoma vidimus : sed quia externa illa passione Christo morienti conformati sunt, et ipse Dominus occasio accepta fuit talis passionis, noluit religiosissima mater Ecclesia eos a consortio martyrum separare, nec martyrum honore omnino privare. Sicut etiam illos numerat inter Virgines ; licet eorum Virginitas ad promerendam aureolam defectu usus rationis non pervenit. Ita ergo satis probabiliter dici posset, sanctos illos, qui vulneribus lethalibus supervixerunt, et in pace vitam finierunt, venerari ab Ecclesia inter martyres : non quia proprie, et simpliciter martyrii aureola eis debeatur, sed quia quantum est ex se, non tantum affectu, sed ipso opere morti se propter Christum obtulerunt, et externa illa passione ejus fidei coram hominibus testimonium reddiderunt : et ideo secundum quid, et reductive (ut sic loquamur), ad ordinem martyrum spectant. Neque hujus levis est conjectura, quod in martyrologio, nec in breviario Romano in oratione pro sancto Felice, vel in ejus lectione appositum est nomen *martyris*; quem titulum in aliorum martyrum orationibus, vel lectionibus rarissime Ecclesia prætermittit. Juxta quam solutionem universaliter verum est nulli deberi proprie, et simpliciter aureolam martyris, nisi mortem reipsa, et in facto esse pro Christi fide sustineat, et afflictiones ab externo illatæ usque ad mortem continentur. Quod verba divi Thomæ magis sonare videntur, præsertim Secunda Secundæ, citato articulo quarto, ubi Cajetanus contra Martinez de Magistris acriter id defendit.

22. Ad primam confirmationem non desunt qui existiment, Beatissimam Virginem vere, et proprie fuisse martyrem, et martyrii aureola decorari. Ita Supplem. Gabriel in quarto, distinctione quadragesima nona, quæstione quarta, articulo

[Margin notes: Accommoda-tur. — Sotus. — Alia solut. — D.Thom. — Beata Virgo fuerit martyr. — Gabriel.]

Viguer. tertio, dubio secundo. Viguerius in institutione Theologica capite quartodecimo, D. Hier. § tertio, et præter divum Hieronymum in argumento allegatum, favent ex Patribus D. Bern. Bernardus in sermone *signum magnum.* D. Anselm. Anselmus de excellentia Virginitatis capite quinto, Ildephons. Ildephonsus sermone secundo de Assumptione, et alii. Luc. 2. Et videtur colligi ex illo Lucæ capite secundo : *Tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Sed opposita sententia communior est inter Theologos : nempe, quod etsi internus dolor, et animi fortitudo, ac sustinentia Virginis beatissimæ longe superaverit omnium martyrum fortitudinem, et dolores; adhuc non fuit proprie, et rigorose martyr, defectu violentæ mortis, aut lethalis vulneris ab externo illati. Appellant tamen eam sic Patres propter similitudinem illius interni doloris cum D.Thom. utro martyrio. Ita Angelic. Doctor secunda secundæ, citato articulo quarto ad primum, et in 4 quæstiuncula sæpe citata ad quartum. Reddensque rationem cur dolor ille internus ad rigorosum martyrium non sufficiat, sic ait : *Sicut delectationes tactus, circa quas est temperantia, præcipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores, et exteriores, ita dolores tactus omnibus aliis doloribus præeminent; et ideo difficultati illi, quæ accidit in sustinendo dolores tactus puta qui sunt in verberibus hujusmodi, debetur aureola, magis, quam difficultati sustinendi interiores dolores; pro quibus tamen aliquis non proprie dicitur martyr, nisi secundum quamdam similitudinem : et hoc modo Hieronymus loquitur*, scilicet de Virgine beatissima. Adde, passionem ad martyrium requisitam debere inferri ab extrinseco ab his, qui veritatem fidei persequuntur : hujusmodi autem non fuere dolores, quos beata Virgo perpessa est : neque enim legimus aliquem in eam manus injecisse, aut vulneribus percussisse : sed maximus ejus dolor ab intrinseco ex amore filii procedebat, et ideo proprie martyrium non constituit. Quod Abulen. etiam docent Abulensis Matth. 13 quæs- Sotus. tione 20, Sotus distinctione citata, quæs- Salas. tione 5 artic. 2, Salas disp. 8 sect. 3, et alii.

Neque hoc ejus derogat excellentiæ. Tum, quia totum illud præmii accidentalis, quod in martyribus est aureola, eminenter continetur in præmio essentiali, quod Virgini correspondet ratione spiritualis martyrii, quod sustinuit juxta crucem, ubi gladius a Simeone prænunciatus purissimam ejus animam pertransivit. Tum etiam, quia (ut bene notavit Suarez tomo Suarez 2 in 3 par. disp. 21 sect. 3) adhuc respectu præmii accidentalis, ad quod pertinet aureola, debet Virgini concedi aliquid peculiare in hoc genere, quod sit veluti insigne quoddam excellentissimæ fortitudinis, et invictæ patientiæ; quodque etsi propter rationem traditam proprie non sit aureola, superat tamen aureolas omnium martyrum, et continet eminentissime quidquid bonitatis, et præmii in illis reperitur.

Ad secundam confirmationem occurrit Angelicus Doctor quæstiuncula sæpe D.Thom. citata ad tertium, his verbis : *Dicendum, quod quidam actus sunt, qui in ipso actu habent quamdam vehementiam delectationis, et difficultatis : et in talibus actus semper addit ad rationem meriti, vel demeriti : secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu, in quo prius erat; et ideo cæteris paribus actu luxuriam exercens plus peccat, quam qui solum in actum consentit, quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum, quod actui martyrum debetur ratione difficultatis; quamvis possit etiam pervenire ad altius præmium considerata radice merendi : quia aliquis ex majore charitate potest velle sustinere martyrium, quam alius sustineat. Unde voluntarie martyr potest mereri sua voluntate præmium essentiale æquale, vel majus eo, quod martyri debetur : sed aureola debetur difficultati, quæ est in ipsa pugna martyrii : unde aureola voluntarie tantum martyribus non debetur.*

23. Secundo objicies, sequi ex nostra sen- Objec. tentia milites Christianos, qui pio in bello cadunt, esse proprie martyres; quod tamen Ecclesiæ usus non approbat; ergo, etc. Sequela probatur; nam prædicti milites ponunt reipsa vitam pro justitia, et pro bono virtutis, aut etiam pro fide ab omnibus impugnata; ergo nihil illis deest ad rationem martyrii.

Respondetur negando sequelam, saltem Solutio. universaliter intellectam. Tum quia etiamsi bellum sit justum, et causa communis justitiæ et quantum est ex parte morientis ad Deum referatur; non tamen semper pugna est de fide : ut patet cum principes Christiani inter se pugnant; ubi neuter intendit fidem corrumpere, sed propriam

propriam rempublicam, et bonum commune defendere; aut mala sibi injuste illata resarcire. Et idem dicendum est, ubi bellum esset contra infideles, et Christiani pro fidei propagatione dimicarent; si tamen infideles non directe ex odio ad fidem, aut virtutem, sed pro bono aliquo temporali, vel ut se defenderent, aut vindicarent milites Christianos occiderent: adhuc enim sic morientes non essent martyres, quia non occiduntur proprie in quantum fidei testes. Nec de his est qui dubitet. Si autem infideles ex odio ad fidem, et ut illam corrumperent destruendo Christianam Rempublicam directe pugnarent: tunc est nonnulla difficultas an milites Christiani, qui in eo bello caderent (supposito, quod in gratia decedant) essent dicendi *martyres?* Partem enim affirmativam insinuat divus Thomas citato articulo quarto ex secunda secundæ, et in quarto, prædicta quæstiuncula secunda ad undecimum. Et ratio suffragari videtur: quia tales milites voluntate, et opere moriuntur pro fide Christi ab hominibus impugnata, et reportant de urgentissima pugna perfectissimam victoriam: quid ergo illis deest ad meritum aureolæ.

Qui cadunt in bello non sunt proprie Martyres.

24. Nihilominus tamen communis Ecclesiæ usus hujusmodi martyres non recipit. Et ita procul dubio tenendum est, nisi prædicti milites capti ab infidelibus, ut fidem negarent, vel aliquid peccaminosum committerent, patienter usque ad mortem in fide, et justitia permaneant. Ratio est, quia veri martyres debent in suis passionibus Christo, cujus testes sunt, conformari: Christus autem non vicit corporaliter pugnando, sed patienter sustinendo: *domuit enim orbem non ferro,* (D. Aug.) *sed ligno*, ut Augustinus ait Psalm. 54, præveniensque discipulos ad imitationem sui per martyrium, non consuluit externam hostium invasionem, sed humilem et patientem mortis perpessionem: *In patientia vestra possidebitis animas vestras*, (Luc. 21.) Lucæ 21. Nec ait *beati qui resistunt, sed qui persecutionem patiuntur propter justitiam*, (Matth. 5.) Matthæi 5: unde dixit Paulus secundæ ad Corinthios 10: (2 Corinth. 10.) *Arma militiæ nostræ non sunt carnalia, sed spiritualia.* quia non materialibus armis, aut pugna, sed spiritualibus patientiæ, humilitatis, mansuetudinis, etc. victoriam de mundo Christi martyres reportant, juxta illud (Matt. 10.) Matthæi 10: *Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum, estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ.* Hujusmodi vero pugnandi genus non convenit militibus temporalibus, qui per se primo intendunt hostes gladio perimere. Et quamvis non renuant vitam ponere, hoc est eis quasi per accidens: si forte eventus belli sit contrarius: nec tunc se vincere existimant: sed cum reservando propriam vitam adversarios prosternunt.

Præstantissimus actus fortitudinis non est aggredi, sed sustinere.

Adde quod cum martyrium sit præstantissimus actus fortitudinis, et hic non consistat in aggrediendo, sed in sustinendo, ut ostendit divus Thomas secunda secundæ quæstione 123 articulo sexto, illi dumtaxat absolute, et simpliciter dicendi sunt *martyres,* qui ex primaria intentione sustinent, et sustinendo usque ad mortem testificantur pro fide Christi se cuncta despicere, etiam propriam vitam. At vero milites temporales per se primo intendunt *aggredi,* et quodammodo est eis per accidens *sustinere:* unde non ab hoc posteriori actu, a quo sumitur denominatio *martyris,* sed ab illo priori milites temporales absolute denominandi sunt.

Cæterum si prædicti milites capti ab infidelibus, tentatique ut vel fidem deserant, vel aliquod aliud opus, quod inspectis omnibus esset actus virtutis, derelinquant, puta ne Rempublicam Christianam (quod eis ex officio incumbit) custodiant, aut aliquid etiam venialiter peccaminosum in Deum committant; potiusque eligant fortiter mori, quam eorum iniquæ voluntati consentire, hocque ad finem supernaturalem referant, erunt vere, et proprie martyres, et illos Ecclesia in sanctorum martyrum catalogo constituet. Et juxta hæc loquitur Angelicus Doct. locis citatis. — Ad illud, quod in oppositum tangitur ex ratione, constat ex modo dictis: quia perfectissima de mundo victoria, non aggrediendo per se primo, et quasi per accidens sustinendo; sed primaria intentione sustinendo usque ad mortem in testimonium fidei, a Christi militibus consequenda est.

DUBIUM III.

Quibus virginibus aureola debeatur.

Sicut ad aureolam martyrii non sufficit quælibet passio pro Christo tolerata: ita nec virginitatis aureola omnibus continentiam servantibus debetur: sed determinatis personis: quas ut assignemus,

breviter explicandæ sunt conditiones requisitæ ad virginitatem.

§ I.

Præmittuntur requisita ad virginitatem.

Unde dicatur Virginitas. 25. Nomen *Virginitatis* a *virore* desumi testatur D. Thom. 2, 2, q. 152 ad 1. Nam sicut illud dicitur *virens*, quod non est ex abundantia caloris adustionem expertum, ita quæ concupiscentiæ adustionem per veneream delectationem expertæ non sunt, *Virgines* vocantur : quasi in suo nativo virore persistentes. Et licet ad naturalem Virginitatem requiratur, et sufficiat viror, et integritas corporis, quæ tribuit natura : Virginitas tamen sumpta pro virtute (prout nunc de ea loquimur) quæ dicitur virginitas moralis, nec totum hoc exposcit, et amplius aliquid requirit. Quod per comparationem ad delectationem veneream virginitati contrariam optime explicat Angelicus Doctor, cujus verbis utemur. *In delectatione venereorum* (inquit) *tria est considerare. Unum quidem, quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis : aliud autem est, in quo conjungitur id, quod est animæ cum eo, quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem solum ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus id, quod primo positum est per accidens, se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se nisi secundum ea, quæ sunt animæ. Secundum vero materiale se habet ad actum moralem : nam sensibiles passiones sunt materia moralium virtutum. Tertium vero se habet formaliter, et completive : quia ratio moralium in eo, quod est rationis, completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est, quod integritas membri corporalis per accidens se habet ad Virginitatem. Ipsa autem immunitas a delectatione, quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter, et completive in Virginitate.* Ex quibus liquet ad moralem Virginitatem duo indispensabiliter debere concurrere, et sufficere : nempe ex parte voluntatis propositum virginitatem perpetuo servandi : et ex parte corporis inexperientia, et immunitas a delectatione carnali, quæ fit per voluntariam seminis resolutionem. Ipsa vero materialis

Quas conditiones requirat.

integritas, seu illæsio signaculi virginei' quamvis ut in plurimum duo prædicta con- comitetur, absolute tamen non est necessaria et potest absque præjudicio Virginitatis moralis per violentiam, aut infirmitatem amitti ; de qua proinde ad præsens curandum non est.

26. Secundo nota, quod propositum voluntatis semel amissum potest iterum reparari ; sicut aliæ virtutes, cum per peccatum deperduntur, restaurantur per pœnitentiam : et ideo interruptio istius propositi non omnino obstat Virginitati. At vero immunitas, vel inexperientia, quam diximus, semel deperdita per oppositam experientiam, non est ulterius reparabilis etiam de potentia absoluta, quia impossibile est, illum, qui expertus est delectationem, fieri non expertum : sicut impossibile est ea, quæ facta jam sunt, non esse facta. Unde dixit D. Hieronymus Epist. ad Eustochium, quod *cum cætera Deus possit, non potest Virginum post ruinam reparare*, scilicet quantum ad prædictam immunitatem, sine qua non salvatur absolute, et simpliciter virginitas ; et ideo, quæ semel eam amisit, nunquam poterit simpliciter *Virgo* denominari. Alia observatio. Hieron.

Ex quo fit, quod licet in Virginitate plures sint gradus majoris, vel minoris perfectionis, hujusmodi tamen gradus non distinguuntur, nec desumuntur per ordinem ad immunitatem corporalem ; quippe vel tota, vel nihil ejus unico actu deperditur : semelque deperdita prorsus irreparabilis est : et ideo cum consistat in indivisibili, non potest esse causa prædictæ distinctionis. Sed desumuntur per ordinem ad propositum voluntatis. Quod sane propositum aliquando, durante adhuc corporis immunitate, non invenitur : ut in puellis, quæ vel nondum pervenerunt ad usum rationis, vel habent voluntatem nubendi. et hujusmodi appellat divus Thomas *Virgines quoad actum* : quia conservant actu integritatem quæ est de ratione Virginitatis, quamvis animum non habeant in ea permanendi. Aliquando vero invenitur tale propositum non utcumque, sed voto confirmatum : et hujusmodi dicuntur *Virgines quoad statum*, quia per tale votum in statu virginitatis perpetuo constituuntur. Et tandem inveniri potest propositum sine voto, quia potest quis efficaciter proponere perpetuo continentiam servare, etiamsi ad id voto non se abstringat. Igitur, quia certum est ad promerendam Virginitatis aureolam Gradus Virginit. unde desumantur.

reolam non sufficere propositum, aut etiam votum, amissa semel corporis immunitate, quærimus an hæc immunitas non amissa sufficiat vel sine proposito, vel saltem sine voto.

§ II.

Prior, et communis assertio ratione divi Thomæ stabilitur.

Assertio I. 27. Dicendum est primo, aureolam Virginitatis non deberi his, quæ actu dumtaxat sunt Virgines propter immunitatem ab experimento corporalis delectationis, nisi habeant saltem propositum efficax perpetuo continendi. Hæc conclusio est expressa D. Thomæ loco cit. ex 4 Sentent. artic. 3 quæstiunc. 1 ubi sic ait : *Quidam dicunt aureolam actui deberi : unde illa, quæ actu Virginitatem servat, aureolam habebit; si sit de numero salvandorum : sed hoc non videtur esse conveniens, quia secundum hoc illæ, quæ habent voluntatem nubendi, et tamen antequam nupserint, decedunt, habebunt aureolam.* Idem dicit Soto art. 2 cit., et alii. Et ratio est satis perspicua. Quia actu externi non sunt meritorii, nisi per ordinem ad interius propositum voluntatis : ergo ubi non datur hujusmodi propositum servandi continentiam, exterior observatio non meretur præmium, quod est proprium Virginitatis moralis, ac proinde neque aureolam.

Confirmatur ; quia per id, quod est a natura, et non ex electione, nullus meretur neque præmium essentiale, neque accidentale : sed integritas corporalis, secluso proposito, tota est a natura, eoque perfectius conservatur, quominus accessit ætas libertatis : ergo talis integritas absque proposito non meretur aureolam.

Confirmatur secundo : nam aureola est singulare præmium perfectissimæ victoriæ de carne : sed quæ non habet prædictum propositum non perfecte vincit; imo quantum est ex parte voluntatis cedit hosti, et illi se subjicit, siquidem ex vi præsentis propositi ita est disposita, ut data matrimonii opportunitate, carnali delectationi consentiet : igitur non proprie aureolam meretur.

Urgens objectio. 28. Sed urget objectio, quod Ecclesia celebrat inter sanctas Virgines Ursulam, et socias ejus undecim mille, de quibus non constat habuisse propositum servandi Virginitatem : imo contrarium propositum habuisse ex earum historia colligi videtur : ducebantur quippe (ut testatur Baron. tom. 4 anno Christi 383 num. 3) Britannis militibus conjugio fœderandæ, qui Armoricorum regionem, interfectis, vel ejectis propriis habitatoribus tam viris, quam fœminis, occupaverant : quæ ergo matrimonii intuitu ducebantur, nubere proculdubio in animum induxerant : non Virginitatem perpetuo servare.

Non defuit hac ætate, qui pulcherrimo huic Virginum choro solam externam, et materialem Virginitatem concesserit ; interius vero propositum. penes quod formalis, et moralis Virginitas consistit, ac proinde aureolæ meritum negaverit. Sed apage minus piam doctrinam, et quæ fidelium aures proculdubio offenderet. In gratiam igitur Ursulæ, et sociarum (quarum nobis devotio, et affectus cordi est) concedimus libenter fuisse in toto rigore, et proprietate Virgines, ditarique similiter Virginitatis aureola. Pro quo animadvertendum est, ut Virgo aureolam mereatur satis esse (custodita semper corporis immunitate) ut saltem in fine vitæ habeat propositum Virginitatem perpetuo servandi, et cum tali proposito in gratia decedat : quamvis antea per matrimonii, vel alterius copulæ desiderium fuerit interruptum. Quia Virginitas quantum ad id, quod est ex parte animæ, potest non habita acquiri, et deperdita reparari : sicut reparantur aliæ virtutes per actus illarum, vel per pœnitentiam : unde quod aliqua propositum nubendi aliquando habuerit, non tollit quominus mutato proposito, et in contrarium confirmata aureolam mereatur. Quæ est doctrina D. Thomæ loco cit. ubi postquam dixit deberi aureolam virginibus, quæ custodita immunitate corporis (scilicet ab experientia carnalis delectationis per voluntariam seminis resolutionem) habent propositum Virginitatis perpetuo servandæ, addit : *Quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitæ inveniatur, quia Virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis.*

Diluitur.

Quod propositum ad Virginitatis aureolam sufficiat.

D. Thom.

29. Hoc supposito, quod attinet ad beatam Ursulam pro certo tenendum est habuisse propositum Virginitatis perpetuæ, neque illud unquam retractavit : quia, ut graves auctores testantur, voto se ad id adstrinxerat. Et refert Surius tomo 5 de vitis Sanctorum die 21 Octob. quod *Cum in Deo cor ejus vigilaret, ad modicum obdormivit, et per visionem divina revelatione de toto vitæ*

suæ ordine, de coagonistarum suarum numero, de gloriosa martyrii palma edoceri meruit. Quæ igitur cœlesti hac revelatione edocta fuit, quo pacto credenda est, votum virginitatis a se emissum ullius spe conjugii revocasse. — Nec omittenda duximus, quæ Sigebertus Gemblacensis in suo Chronico anno 454 de beata Ursula scribit his verbis : *Filia unica Noti nobilissimi Britannorum Principis cum nondum nubilis a Filio cujusdam ferissimi tyranni ad nuptias expeteretur, et patrem suum super hoc anxiari videret (qui Deum metuebat, si filiam Deo jam devotam nubere cogeret, et tyrannum timebat, si filiam denegaret) divinitus inspirata nutanti patri suasit, ut et tyranno assentiretur.* Non quod ipsa conjugium non omnino respueret, *sed* (prosequitur citatus auctor) *novo usa consilio : ut aut difficultate propositæ conditionis* (videlicet quod tot millia puellarum Virginum sibi associarentur) *animum ejus a se averteret, aut hac opportunitate omnes coævas suas secum Deo dicaret*. De aliis autem Virginibus non est adeo certum, vel omnes habuisse prædictum propositum : vel tunc, cum duci se ad nuptias viderent, a nulla fuisse revocatum : sicut nec etiam oppositum constat : quia etsi matrimonii contrahendi intuitu : invitæ tamen, et contra propriam voluntatem (ut Baronius et alii affirmant) ducebantur. Addit Surius ubi sup. beatam Ursulam revelationem illam de proprio, coagonistarumque martyrio, ipsis statim atque ad se productæ fuerunt, manifestasse : ut ex tunc saltem Virginitatis propositum, aut etiam votum emitterent, in eoque constantes permanerent. Sed quidquid sit de hoc, et admissa in aliquibus tali revocatione, nihil inde contra nos : credendum enim est omnes illas, ut a barbaris fuerunt comprehensæ, non mœrenti animo, quasi desiderato aliquo fine frustratas id tulisse; sed alacri, libentique studio optatam nactas occasionem servandi candidam pudicitiam, eamque martyrio purpurandi pristinum Virginitatis propositum ad exhortationem sanctissimæ Ursulæ omnium principis, et ductricis recuperasse, atque ita immaculatum pudorem simul, et vitam cœlesti sponso Jesu Christo consecrasse : sicque adfuit omnibus illis ante mortem propositum ad Virginitatis aureolam requisitum, in quo martyrium consummarunt.

Neque hoc sine fundamento asseritur : quia (ut ex Baronio diximus) omnes illæ Virgines invitæ ad matrimonium ducebantur proculdubio ex amore ad Virginitatem, et ex illius proposito, quod mente conceperant : unde creditu dignum est reputasse lucrum, quod finis, pro quo ab hominibus destinatæ ibant, frustraretur, ut vel sic in suo sancto proposito permanerent : maluisseque cum vitæ dispendio optata frui Virginitate, quam hominibus pacifice, et honeste matrimonio conjungi. Eo præsertim, quod hic casus singularissimus fuit, singularique Dei providentia dispositus, ut pulcherrimum tot Virginum chorum, simulque et martyrum candidatum exercitum sub una die Ecclesia Christo consecraret : unde merito existimare debemus ipsum, qui victimam adeo immaculatam sibi voluit offerri, quique tot nubiles puellas immunes a carnis contagione servaverat (quod est fortasse mirabilius), inspirasse illis sanctum Virginitatis propositum ; ex cujus munere, et gratia delegerunt potius mortem pati, quam Virginei pudoris ferre dispendium : ut ita cum duplici Virginitatis, et Martyrii aureola Christo cœlesti sponso sisterentur.

§ III.

Alia assertio ex D. Thoma, et plena dubii resolutio.

30. Dicendum est secundo, non requiri ad aureolam Virginitatis promerendum continentiæ votum, sed sufficere nudum, et efficax propositum saltem in hora mortis repertum, supposita ex parte corporis immunitate, quam diximus. Ita Angelicus Doctor citato loco, ubi sic ait : *Alii dicunt, quod aureola debeatur statui, et non actui, ut illæ tantum Virgines aureolam mereantur, quæ in statu Virginitatis perpetuæ servandæ per votum se posuerunt. Sed hoc etiam non videtur conveniens : quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut alius vovens. Et ideo aliter potest dici, quod meritum omne actui virtutis debetur a charitate imperato ; Virginitas autem secundum hoc ad genus virtutis pertinet, secundum quod perpetua incorruptio mentis, et corporis sub electione cadit, ut patet ex his, quæ dicta sunt 33 distinctione ; et ideo illis tantum Virginibus aureola propria debetur, quæ propositum habuerunt Virginitatem perpetuo servandi : sive hoc propositum voto firmaverunt, sive non.*

Alia assertio.

D.Thom.

Ex quibus verbis desumitur efficax ratio

tio pro assertione : nam eo ipso, quod aliquis libere eligat observationem Virginitatis, et in hac electione et observantia usque ad mortem persistat, sive voto firmaverit, sive non, consequitur excellentem victoriam de singulari hoste, scilicet de carne : ergo nihil ei deest ad aureolam promerendam.

Objectio.

31. Dices, aureola non debetur nisi actibus virtutis : sed Virginitatis absque voto non est virtus, ut docet divus Thomas secunda secundæ quæstione 152 articulo tertio ad quartum : ergo sine voto non est meritum aureolæ, etc. — Respondetur concessa majori negando minorem, nam ut notavit Cajetanus loco citato, divus Thomas non negat absolute Virginitatem sine voto esse virtutem, sed esse specialem virtutem distinctam a castitate (quod qualiter intelligendum sit, alibi explicabimus); ut autem debeatur ei aureola, non est necessaria talis distinctio ; sed sufficit, quod intra lineam, et actus castitatis nobilissimum locum teneat. Sicut martyrio debetur aureola, non quia sit virtus distincta a communi fortitudine, sed quia inter ejus actus est præstantissimus. Sed circa hoc vide tract. 12 in arbore prædicament. a n. 120.

Alia objectio.

32. Objicies secundo contra id, quod in toto dubio resolvimus : quod beatissima Virgo habuit cum summa corporis puritate firmissimum mentis propositum etiam voto confirmatum ; et tamen non videtur ei tribuenda Virginitatis aureola : quia nullam habuit pugnam : nec carnis insultum, aut illecebram aliquando sustinuit ; et ubi non est pugna, non habet locum victoria nec meritum aureolæ.

Enodatur.

Hanc objectionem solvit divus Thomas quæstiuncula citata ad secundum, his verbis : *Ad secundum dicendum, quod duplex est circa hoc opinio : quidam enim dicunt, quod beata Virgo pro Virginitatis præmio non habet aureolam, si aureola proprie accipitur, secundum quod respicit pugnam ; tamen habet aliquid majus aureola : propter perfectissimum propositum Virginitatis servandæ. Alii vero dicunt, quod aureolam etiam sub propria ratione aureolæ habet excellentissimam : quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen aliquam carnis habuit ; sed ex vehementia virtutis adeo habuit carnem subditam, quod hujusmodi pugna ei insensibilis erat. Sed istud non videtur convenienter dici : quia cum beata Virgo credatur omnino fuisse immunis a fomitis inclinatione propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam a carne fuisse in ea, cum talis pugna non sit nisi ex fomitis inclinatione : nec tentatio, quæ est a carne sine peccato esse possit : ut patet per Glossam secundæ Corinthios 12 super illud : Datus est mihi stimulus carnis meæ. Unde dicendum est, quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiæ conformetur, in quibus Virginitas invenitur : et quamvis non habuerit pugnam per tentationem, quæ est a carne, habuit tamen pugnam per tentationem ab hoste, qui nec etiam ipsum Christum reveritus fuit, ut patet Matth. 4.*

Adde, quod etsi in Virgine Deipara neque ab hoste externo fuisset aliqua tentatio (quod est etiam satis verosimile præsertim in materia Virginitatis : et forte divus Thomas non loquitur de tentatione in actu, sed in aptitudine, sensusque est, quod tentatio ab hoste externo in quacumque materia non derogaret Virginis puritati) non propterea deneganda esset illi perfectissima aureola. Quia, quod pugna caruerit non fuit ex conditione naturæ humanæ secundum se, sed ex protectione divina, et ex abundantia gratiæ a primo instanti conceptionis, per quam ante certamen hostem terruit, fugavit, et devicit perfectissimamque de illo victoriam sine actuali pugna reportavit. Ut autem numero undecimo ex divo Thoma diximus, aureola non debetur pugnæ, sed victoriæ, quæ per se requirit pugnam ; quamvis per accidens aliquando ante pugnam possit esse victoria. Et præcipue adversus carnem, quæ (ut Patres consulunt) non jactibus ejus se opponendo, sed fugiendo, et declinando ab illis superanda est. Et ideo qui nullam carnis molestiam passi sunt, ut fuit Beata Mater Nostra Teresia, et præ omnibus purissima Virgo Virginum Maria, perfectissime in hac palestra vicerunt, tutissimoque, ac subtilissimo in hoc genere certandi modo, nempe fugando, et terrendo hostem dimicarunt, et sic aureolam cum proprietate meruerunt.

Beata Virgo habuit aureolam sine pugna.

33. Circa aureolam Doctoratus non est cur speciale dubium excitemus, quia nulla est alicujus momenti difficultas, quæ discussione egeat. Quibus autem, et quare hæc competat aureola, explicat divus Thomas loco citato quæstiuncula tertia, ubi sic ait : *Sicut per martyrium, et Virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne, et mundo ; ita et perfectissima victoria contra Diabolum obtinetur, quando*

aliquis non solum Diabolo impugnanti non cedit, sed etiam eum expellit : et non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per prædicationem, et doctrinam : et ideo prædicationi, et doctrinæ aureola debetur, sicut et Virginitati, et martyrio. Neque est dicendum, ut quidam dicunt, quod tantum debeatur Prælatis, quibus competit ex officio prædicare, et docere, sed quibuscumque licite hunc actum exercent : Prælatis autem non debetur quamvis habeant officium prœdicandi, nisi actu prædicent : quia corona non debetur habitui, sed actuali pugnæ : secundum illud secundæ Timoth. 2, non coronabitur nisi qui legitime certaverit.

Observat bene Magister Soto non pro una, aut altera concione, vel lectione tribuendam esse aureolam ; sed debet his ex professo Doctor incumbere. Nec refert sive lingua, sive calamo, palam, vel in occulto id fiat, dum tamen in obsequium fidei munere illo Doctor fungatur : et potissimum, ut incredulos, aut hæreticos lucrifaciat, vel illos ab Ecclesia arceat, caveatque Christi gregi. Nam docere prophanas litteras, aut humana tantum jura, non meretur aureolam. Est tamen prædicatoribus, et fidei doctoribus inanis gloria cavenda, quæ aureolam illis vel auferat, vel deterat : scientia enim inflat : cum revera ad hanc aureolam promerendam potissimum requiratur humilitas : qui enim aura populari, aut alio inani motivo allectus prædicto muneri incumberet, neque auream, neque aureolam illis actibus mereretur.

Quamvis autem hanc aureolam regulariter consequantur viri, quorum proprium est instruere, et docere; non tamen est deneganda fœminis, si eidem muneri vel verbo, vel scripto incumbant. Unde eam merito tribuit Suarez Virgini beatissimæ, quia fuit doctorum doctrix, et magistra ; dum Apostolos, et Evangelistas, per eosque totam Ecclesiam in fide erudivit. Habet etiam doctricis aureolam (ut alias omittamus) Matriarcha nostra Beata Teresia, cujus singularem doctrinam quatuor voluminibus comprehensam tanquam e cœlo emanatam recipit, et approbat Ecclesia, dum canit in ejus oratione, *ut cœlestis ejus doctrinæ pabulo nutriamur*, etc. De qua sacra Rotæ congregatio in relatione ad S. Patrem Paulum Paulum V pro illius canonizatione par. 2 art. 2 sic loquitur : *Clarissimi omnium ordinum Theologi Beatæ Teresiæ sapientiam admirantur, et facilem mysticarum actionum explanationem adeo stupescunt, ut rarum genus sapientiæ eis videatur, quod de mystica Theologia Patres obscure, et sparsim tradiderunt, a Virgine una in methodum tam perspicue, atque concinne fuisse redactum : meritoque illam quasi spiritualis doctrinæ Magistram Ecclesiæ a Deo datam prædicant.*

B. M. N. Teresia habet aureolam doctricis.

S. Rota.

§ IV.

Solvitur triplex quæstiuncula pro omnibus aureolis.

34. Superest triplex levis difficultas communis pro omnibus aureolis. Prima, an tribuendæ sint Christo Domino? Secunda, an debeant poni in Angelis? Et tertia quæ ex tribus aureolis enumeratis sit perfectior? Sed duas priores solvit D. Thom. loco cit. art. 4 cujus tantum verba adjiciemus : *Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod circa hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod in Christo est aureola secundum propriam aureolæ rationem, cum in eo pugna inveniatur, et victoria, et per consequens corona secundum propriam rationem. Sed diligenter considerandum quod quamvis Christo competat ratio aureæ, vel coronæ, non tamen ei competit ratio aureolæ : aureola enim ex hoc ipso, quod diminutive dicitur, importat aliquid, quod participative, et non secundum sui plenitudinem possidetur : unde illis competit aureolam habere, in quibus est aliqua perfectioris victoriæ participatio secundum imitationem ejus, in quo perfectæ victoriæ plena ratio consistit : et ideo cum in Christo inveniatur hujusmodi principalis, et plena victoriæ ratio, per cujus victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet Joan. 16 : Confidite, ego vici mundum, et Apoc. 5 : Ecce vicit leo de tribu Juda, Christo non competit aureolam habere : sed aliquid, unde omnes aureolæ originantur. Unde Apoc. 3 : Qui vicerit faciam eum sedere in throno Patris mei. Unde secundum alios dicendum est, quod quamvis id, quod est in Christo, non habeat rationem aureolæ, tamen est excellentius omni aureola.* Ex quibus constat Christo Domino non denegari aureolas; quia in eo eminentissime non inveniatur quidquid perfectionis, et excellentiæ in aliis beatis invenitur ; sed quia non invenitur cum ea diminutione, et participatione, quam nomen *aureolæ* designat.

Solvitur prima quæst.

D. Thom.

35. Secundam vero difficultatem sic solvit :

Solvitur secunda

vit : *Ad secundam quæstionem dicendum, quod Angelis aureola non debetur. Cujus ratio est, quia aureola proprie respondet cuidam perfectioni in excellenti merito. Ea vero, quæ in hominibus ad perfectionem meriti pertinent Angelis sunt naturalia; vel spectant ad communem eorum statum, aut etiam ad ipsum præmium* (scilicet essentiale) *et ideo ratione, qua hominibus debetur aureola, Angeli non habent aureolas.* Unde in Angelis, neque quoad nomen, neque quoad rem per illud significatam aureola reperitur. Nec necesse est circa hoc immorari : quia ex rationibus, et verbis D. Thomæ facile erit occurrere rationibus dubitandi, quæ possunt adduci.

D.Thom.

Ultima solvitur.

36. Ad tertiam respondet art. 5 quæstiunc. 2 his verbis : *Dicendum, quod præeminentia aureolæ ad aureolam potest dupliciter attendi. Primo ex parte pugnæ, ut dicatur aureola potior, quæ fortiori pugnæ debetur. Et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quodammodo, et aureola virginum alio modo. Pugna enim martyrii est fortior secundum se ipsam, ut vehementius affligens : pugna carnis est periculosior in quantum est diuturnior, et magis nobis imminet e vicino. Secundo ex parte eorum, de quibus est pugna, et sic aureola Doctorum inter omnes est potior, quia hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia, aliæ vero pugnæ circa sensibiles passiones : sed illa eminentia, quæ attenditur ex parte pugnæ est aureolæ essentialior, quia aureola secundum propriam rationem respicit victoriam, et pugnam. Difficultas etiam pugnæ, quæ attenditur ex parte ipsius pugnæ, est potior, quam illa, quæ attenditur ex parte nostri, in quantum est nobis vicinior, et ideo simpliciter loquendo aureola martyrum inter omnes est potior, et ideo dicitur Matth. 5 in gloss. quod in octava beatitudine, quæ ad martyres pertinet, scilicet : Beati qui persecutionem patiuntur, etc. omnes aliæ perficiuntur. Propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres Doctoribus, et Virginibus præordinat . sed quantum ad aliquid nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.*

Non determinat expresse D. Thom. inter aureolas virginum, et Doctorum, quæ sit absolute præstantior : sed juxta mentem ipsius videtur absolute præferenda aureola virginum : ut colligitur ex illis verbis : *sed illa eminentia, quæ attenditur ex parte pugnæ, est aureolæ essentialior :* quamvis secundum hanc, vel illam rationem aureola Doctorum præcellat. Nec refert, quod Ecclesia Doctores præponit virginibus : nam et simplices Confessores, quibus non tribuitur aureola, præponit virginibus ; etsi simul sint martyres : quod satis indicat Ecclesiam in prædicta ordinatione non ad solas aureolas, ea earum gradus respexisse. Forte attendit dignitatem sexus, ob idque ultimo loco fœminas, sive tantum virgines, sive etiam martyres, sive simul doctrices post viros collocavit : vel ob alias rationes, quas curiose investigare non oportet.

ARTICULUS IV.

Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis?

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectus, ut dictum est; sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur. Dicit enim Aug. in lib. retractationum : Non approbo, quod in oratione dixi, Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera, ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea, prius non dependet a posteriori : sed operatio intellectus est prior, quam operatio voluntatis : ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. Præterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium adepto jam fine : sicut navis postquam pervenitur ad portum : sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem : ergo adepta beatitudine non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 5 : Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Et Hebr. ult. : Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.

Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter, et concomitanter : antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum ; finis autem comparatur ad id, quod ordinatur ad finem sicut forma ad materiam : unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum ; et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis : ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum ; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit ; et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam ; unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus : aliquis tamen actus voluntatis est prior, quam aliquis actus intellectus ; voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo : et ideo recte inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem : sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne, quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine : sed id tantum, quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus : unde instrumenta motus non sunt necessaria postquam pervenitur ad finem ; sed debitus ordo ad finem est necessarius.

Conclusio : Rectitudo voluntatis requiritur

ad beatitudinem et antecedenter, et concomitanter.

De rectitudine voluntatis, quam D. Thomas dicit requiri ad beatitudinem antecedenter, agemus in tractatibus de gratia, et merito, per quæ voluntas ad obtinendam beatitudinem disponitur. Nunc vero dicendum est de rectitudine, quam appellat consequentem : quia consequitur veluti proprietas ad ipsam beatitudinem : ex qua provenit, quod beati sint impeccabiles, eorumque voluntas semper recta, et in bono confirmata.

DISPUTATIO IV.

De Beatorum impeccabilitate.

Quia ad perfectam beatitudinem spectat non solum inclusio, et assecutio omnis boni, sed etiam elongatio, et exclusio cujuslibet mali, præsertim culpæ : merito postquam egimus de illius proprietatibus, quæ pertinent ad prosecutionem boni, cujusmodi sunt dotes, et aureolæ ; de impeccabilitate, et confirmatione in bono, per quam prædictum malum excluditur, disputationem movemus : ut sic cuncta, quæ ad beatitudinem animæ spectant, comprehendamus.

DUBIUM UNICUM.

Utrum beati ab intrinseco ex ipsa natura beatitudinis sint omnino impeccabiles ?

1. Concors est Patrum, et Theologorum sententia, Beatos ex quo Deum vident nullum committere peccatum . sed ut dicitur Apocal. 14 : *Sine macula sunt ante thronum Dei*, et ad Eph. 5 : *ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid hujusmodi ; sed ut sit sancta, et immaculata ;* qui locus communiter accipitur de beatis constituentibus Ecclesiam triumphantem. Imo nec de lege ordinaria eos peccare posse, omnes jam tuentur contra Origen. hom. 13 et 35 in Lucam, et hom. 20 et 24 super Num. ubi oppositum errorem tenuisse videtur : quamvis D. Thom. 1 p. q. 113 art. 7 ad 4 benigne illum exponat. Unde, quod dicitur Job. 4 : *Ecce, qui serviunt ei non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem*, intelligitur non de Angelis jam glorificatis, sed de illis secundum se, quibus ex propria natura non convenit omnimoda stabilitas in bono, nec impeccabilitas, ut explicuimus in tract. de Angelis disp. 9 dub. 1 et præcipue loquitur Scriptura de Angelis desertoribus, qui dum erant in via, prave ceciderunt, ut recte exponit D. Greg. lib. 5 Moral. cap. 27.

Apoc. 14. Ephes. 5. Job 4.

Hoc, ut certo supposito, difficultas est inter scholasticos unde eorum ortum habeat hæc impeccabilitas : an ab intrinseco ex ipsa natura beatitudinis ; an vero ab extrinseca dumtaxat manutenentia Dei, qui ita regit, et protegit eorum voluntates, ut in peccatum labi non permittat. Proponimus autem dubium de impeccabilitate omnimoda, quæ sit talis, ut per nullam potentiam ad peccatum deflecti valeant : tum, quia rationes D. Thomæ, quibus utemur, convincunt totam hanc impeccabilitatem convenire beatis ab intrinseco. Tum etiam, quia minor alia impeccabilitas, quæ dicitur *de lege ordinaria* (de qua in præsenti solet seorsim inquiri) in hac omnimoda includitur. Et ideo, ut consulamus brevitati dubium de lege ordinaria prætermittentes, proponimus dumtaxat id, de quo est major difficultas, et ex cujus decisione decisio illius a fortiori habeatur.

§ I.

Communior Theologorum sententia, prima D. Thomæ ratione fulcitur.

2. Dicendum igitur est Beatos ab intrinseco ex ipsa beatitudinis natura reddi omnino impeccabiles, et confirmari in bono, ita ut per nullam potentiam valeant ad peccandum deflecti. Hanc assertionem præter Scotistas, et paucos alios, quos infra referemus, tenent communiter Theologi, sed præcipue D. Thom. in præsenti, et 1 p. q. 62 art. 8 lib. 3 cont. Gent. cap. 62 et lib. 4 cap. 92 q. 22 de verit. art. 6, q. 24 art. 8, et in Compend. Theologiæ cap. 173 ; Ricard. in 2 dist. 7 art. 1 q. 1, ubi etiam Durand. q. 1 et dist. 23 q. 1, Major in 4 dist. 49 q. 18, Palud. q. 7 art. 2, Sotus q. 3 art. 4, Ferrara 4 cont. Gent. cit. cap. 92, et expositores D. Thomæ in præsenti Cajet. Conrad. Medina, Alvarez, Greg. Mart., Vazquez, Montes., Lorca, et plures alii. Idque non obscure tradunt sancti Patres Nazianz. orat. 44 ubi Nicetas ad illa verba : *Postquam autem ;* August. in Enchirid. cap. 53, Fulgent. de fide ad Petrum cap. 23, Gregor. lib. 5 Moral. cit.

Assertio. D. Thom. Ricard. Durand. Major. Palud. Sotus. Ferrar. Cajet. Conrad. Medin. Alvar. Greg. Mart. Vazq. Monte. Lorca. Nazian. August. Fulgent. Gregor.

Isidor. Damasc. Beda. Anselm. Elias Cretens. cit. cap. 27 et lib. 34 cap. 4 sive 7, Isidor. lib. 1 de summo bono c. p. 12, Damascen. 2 de fide cap. 3, Beda lib. quæst. q. 9 tom. 8, Anselm. lib. de casu diaboli cap. 6, Elias Cretensis orat. 3, Nazianz. super illa verba : *Ad hæc quomodo,* et alii. Qui loquentes de Angelis beatis (eadem autem ratio est de hominibus, de quibus etiam August. loquitur) dicunt omnino peccare non posse : hancque impeccabilitatem non ad aliud reducunt, quam ad beatitudinis naturam, et ad efficaciam gratiæ consummatæ, quæ ita beatis dominatur, ut ipsis veluti connaturalizetur, et quasi in se convertat naturam, auferatque ab ea mutabilitatem, quam ex se habet : adeoque ratione visionis, et amoris voluntatem, et intellectum Deo subjicit, ut neque ab eo separari, neque contra vel præter ipsum aliquid agere permittat.

Quamvis autem brevitatis gratia aliorum Patrum verba omittamus, nolumus tacere quæ Seraphica Mater, et Magistra N. Diva Teresia a Jesu, cœlestis beatitudinis inflammata ardore, fulgoreque irradiata, exclamatione, sive meditatione ultima, exponens perfectam confirmationem in bono, quam habent beati, ejusque radicem, et causam, sub hoc tenore dictavit : *O libre alvedrio tan esclavo de tu libertad, sino vives en clavado con el temor y amor de quien te crio! O quando sera aquel dichozo dia que te has de ver ahogado en aquel mar infinito de la suma verdad : don de y a no seras libre para pecar, nilo querras ser porque estaras seguro de toda miseria naturalizado con la vida de tu Dios. El es bien aventurado por que se conoce y ama, y goza de si mismo, sin ser possible otra cosa : no tiene, ni puede tener, ni fuera, perfeccion de Dios poder tener libertad para olvidar se de si y dexar se de amar. Entonces alma mia entraras en tu descanso, quando te entrannares con este summo bien, y entendieres lo que entiende, y amares lo que ama, y gozares lo que goza : y a que vieres perdida tumudable voluntad : ya ya no mas mudanza, por que la gracia de Dios ha podido tanto que te hahecho participnera de su divina naturaleza con tanta perfeccion que ya no puedas, ni desees poder olvidarte del summo bien.* Hæc Seraphica Magistra, cujus verba proprio sermone, ut in suo fonte jacent, ideo adduximus : quia sic melius dum intellectum illuminant devotionem excitant, et affectum erga beatitudinem inflammant. In illisque si attente legantur, efficaciores divi Thomæ rationes mira facilitate, et claritate, simul cum profundissima quadam simplicitate comprehendisse constabit.

Magistra D. Teresia.

Explicatur conclusio.

3. Sed antequam prædictas rationes expendamus, oportet assertionem explicare. Etenim beatos, peccare non posse dupliciter potest intelligi. Primo in sensu composito, conjungendo peccatum cum beatitudine. Et hic sensus quamvis sit verissimus, parum tamen deservit ad præsens : quia impeccabilitas dumtaxat in hoc sensu non est impeccabilitas absolute ; sed stat cum facultate ad absolute peccandum : ut patet in justis viatoribus, qui non dicuntur impeccabiles etiam respectu peccati mortalis, quamvis nequeant conjungere prædictum peccatum cum gratia : ac proinde nec peccare in sensu composito. Secundo potest intelligi in sensu diviso. Et hoc adhuc dupliciter, vel omnino materialiter : ut fiat suppositio non pro beato dum talis est, sed præcise pro illo supposito, cui inest beatitudo, et sit sensus hujusmodi suppositum per nullam potentiam, qualitercumque res disponantur posse peccare. Et hunc sensum apud omnes constat esse falsum : quia licet beatitudo ex natura rei sit inamissibilis, et dum non amittitur, reddat impeccabilem : at non repugnat per ordinem ad divinam potentiam, illum qui modo est beatus, beatitudinem amittere, qua amissa, sine dubio peccare poterit. Vel potest intelligi quamvis in sensu diviso, sed formaliter, ut fiat suppositio pro beato dum talis est, et sit sensus, quod stante beatitudine, non habet potentiam ad peccandum, non modo in sensu composito, hoc est ad conjungendum peccatum cum beatitudine ipsa, sed neque in sensu diviso, id est ad peccandum secundum se præscindendo a compositione.

In quo distinguitur a justo viatore : quia hic adhuc dum est in gratia retinet potentiam proximam, et expeditam ad peccandum mortaliter : quod si faciat, amittet gratiam : quamvis non habeat potentiam ad conjungendum cum gratia prædictum peccatum. Et sic gratia non adimit aliquid de actu primo, et potentia ad peccandum ; quamvis pro illo instanti, pro quo est, inferat infallibiliter negationem actus peccaminosi. Sicut prædeterminatio physica infert infallibiliter consensum, ad quem datur, et negationem actus contrarii pro illo instanti : relinquit tamen indemnem, et intactam potentiam ad ipsum actum

contrarium, et ad negationem consensus. Beatitudo autem dum est, non modo infert negationem peccati, sed ipsam potentiam (saltem proximam) ad peccandum destruit, vel impedit, determinatque voluntatem per modum naturæ ad oppositum. Et ideo beatus nec valet peccatum cum beatitudine conjungere, nec potest absolute committere peccatum, cujus existentia beatitudinem excludat. Sicut humanitas unita Verbo, nec potest peccare in sensu composito, conjungendo peccatum cum unione, neque in sensu diviso exercendo peccatum secundum se, quod si poneretur, unionem expelleret : quamvis non repugnet de potentia absoluta, ut humanitas, quæ de facto unita est, amittat absque peccato talem unionem, et propriam subsistentiam accipiat, sitque subsistens, et non informata divina visione peccatum committat. Et hic est legitimus sensus hujus dubii, juxta quem asserimus, beatum ab intrinseco per ipsammet beatitudinem reddi omnino impeccabilem.

4. Prima, et principalis ratio hujus assertionis desumpta ex D. Thoma potest sic proponi. Voluntas ex vi visionis beatificæ manet ita determinata, ut nequeat appetere aliquid nisi in ordine ad Deum, et propter ipsum : ergo ex vi illius visionis est omnino determinata ad non peccandum, ac proinde impeccabilis. Consequentia patet : nam peccato omnino repugnat appeti propter Deum, imo nihil aliud est peccare, nisi contra, vel præter Deum aliquid eligere : et ideo determinatio ad non diligendum aliquid nisi propter Deum, est formaliter impossibilitas ad peccandum. Antecedens vero probatur, nam ita determinatur voluntas videntis Deum ad ejus bonitatem, quæ est bonitas per essentiam, sicut quilibet cognoscens communem rationem boni determinatus est ad bonum, et beatitudinem in communi : sed cognoscens communem rationem boni ex hac cognitione est omnino determinatus ad volendum quidquid appetit in ordine ad beatitudinem in communi, et propter communem boni rationem : nec fieri potest etiam per divinam potentiam, ut contra, vel præter prædictum bonum aliquid appetat : ergo, etc. Qua ratione utitur ad præsens intentum Angelicus Doctor, tum in hoc articulo, tum etiam prima parte quæstione 62 articulo octavo, ubi sic ait : *Essentia Dei est ipsa essentia bonitatis : unde hoc modo se habet videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni : impossibile est autem, quod aliquis quidquam velit, vel operetur; nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere a bono in quantum hujusmodi ; Angelus igitur beatus (ac proinde et homo) non potest velle, vel agere nisi attendens ad Deum ; sic autem volens, vel agens non potest peccare.* (D.Thom.)

Confirmatur, et explicatur : etenim videns Deum intuetur clare ipsam bonitatem per essentiam, a qua est participatio omnis boni : videtque proinde nihil habere bonitatem, neque appetibilitatem, nisi ex participatione prædictæ essentiæ, et per ordinem ad illam : ergo nequit apprehendere, ut bonum, vel appetibile quidquid divinæ bonitati repugnat, aut est præter ordinem ipsius : igitur implicat, quod in aliquod objectum voluntas ejus feratur, et non per ordinem ad prædictam bonitatem ; sicut quod appeterat, aliquid, et non sub ratione boni. (Confirmatur.)

§ II.

Præcluditur occursus Gabrielis Vasquez.

5. Occurrit Vasquez (cui hoc argumentum videtur parum efficax, quamvis sententiam sequatur) non tenere similitudinem : quia ratio boni in communi est de essentia cujuslibet boni particularis, et clauditur in illo : sicut albedo includitur in omni albo : et propterea repugnat, quod aliquid apprehendatur, ut bonum, vel appetatur, nisi per ordinem ad ipsum bonum in communi : sicut repugnat, quod aliquid sit album, et non per albedinem. Divina autem bonitas non includitur in singulis bonis particularibus, neque est de illorum essentia, sed quid tertium, et realiter distinctum : unde non repugnat, ut videns prædictam essentiam appetat aliquid sub ratione boni, et non per ordinem ad illam. Tum etiam, quia Deo non solum opponitur malum, sed etiam aliquod bonum singulare : nempe illud, quod est contra rationem : et quamvis opponatur ratione malitiæ moralis conjunctæ, tamen voluntas creata fertur in illud ratione bonitatis, et non ratione malitiæ : et ita ut peccet non est necesse, ut tendat in aliquid oppositum Deo, sub ea ratione, qua opponitur, hoc est sub rationali. Quid ergo obest (concludit) (Effugium. Vazq.)

quominus

quominus videns Deum possit peccatum committere.

Sed hoc non enervat rationem D. Thom. quia ut teneat illa similitudo, satis est quod beatus clare, et intuitive cognoscat Deum esse ipsam essentiam bonitatis, nihilque esse bonum nisi ex participatione, et ordine ad talem bonitatem, et quod ab hac cognitione nunquam desistat : nam eo ipso videt clare nihil esse appetibile, nisi sub prædicto ordine, nihilque, quod ab eo exorbitat habere in se rationem objecti voluntatis, quod est bonum, ac proinde nec posse actum ejus per modum prosecutionis terminare. Et hoc sufficit ad efficaciam nostræ rationis; etiamsi divina bonitas non sit immediate de essentia bonorum particularium, nec includatur intrinsece in illis, sicut includitur ratio boni in communi. Nam sicut omnes naturaliter cognoscunt, nihil habere bonitatem nisi in se claudat communem rationem boni; ita intuens divinam essentiam immobiliter videt nihil includere prædictam rationem boni, nec posse *bonum* denominari, nisi hoc a divina bonitate participet, respiciatque hujusmodi bonitatem ut finem, et exemplar ejus, quam in se habet. Et consequenter videt, quod sicut nihil est appetibile, nisi ut includens rationem boni in communi, sic nisi, ut stat sub ordine, et respectu ad bonitatem divinam; quem ordinem peccatum excludit.

Major explicatio impugn. 6. Potestque hoc magis explicari, et confirmari. Nam videns divinam essentiam videt in ea contineri universam rationem boni, quæ est adæquatum objectum voluntatis : videtque subinde, nihil informari tanquam a forma intrinseca a ratione prædicti objecti, nisi quod tanquam a forma extrinseca, et exemplari a divina bonitate informatur, et per eam finalizatur : et quidquid apparet extra hujusmodi extrinsecam informationem, et finalizationem, sicut clare apparet peccatum, apparet etiam clare extra illam intrinsecam : ergo sicut implicat aliquid extra communem rationem boni, ita repugnat, ut stante prædicta visione appetatur extra ordinem divinæ bonitatis. — Adde quod etsi divina bonitas non sit intrinsece, et immediate de essentia bonorum particularium, beatus tamen clare videt esse de essentia illorum mediate, et intrinsece : quia videt quodlibet bonum essentialiter esse tale per participationem illius bonitatis, et per ordinem ad eam : et sicut nequit hoc ignorare, vel non advertere : ita non potest apprehendere, ut bonum, et appetibile, quod clare videt esse extra illum ordinem : sicut videt esse quodcumque peccatum.

Confirmatur. Confirmatur secundo : ideo qualibet voluntas determinata est ad communem rationem boni, ita ut nequeat ferri in oppositum, quia in illa ratione secundum se nihil potest apparere mali, neque extra aliquid boni, quod sub ea non contineatur : sed in divina essentia clare visa nihil potest apparere mali; imo apparet omnis ratio boni : nec potest beatus aliquid, ut bonum apprehendere, quod ibi non sit; ergo non minus, imo magis determinatur ejus voluntas ad amandum prædictam essentiam, et omnia propter illam, quam voluntas cujuslibet ad communem rationem boni. Diximus, *imo magis, etc.* quia ad hanc rationem boni solum est determinata quælibet voluntas quoad specificationem, ita ut nequeat aliquid extra eam appetere; quia vero in actuali exercitio amandi potest apparere aliquid mali, et fastidii, vel saltem minoris boni, manet libera quoad exercitium, et potest ab actu amoris cessare, ut ostendemus tractatu sequenti disputatione quinta dubio primo numero nonagesimo nono. Cæterum ad diligendum Deum clare visum est voluntas determinata etiam quoad exercitium : quia nec in objecto, nec in ipso exercitio amoris potest apparere aliquid mali, fastidii, aut impedimenti majoris boni, quod possit ab illo retrahere.

Effugium. 7. Dices hoc esse verum de lege ordinaria : at de potentia absoluta potest Deus suspendere concursum ad amorem sui clare visi : et tunc voluntas beati cessabit ab exercitio amoris. Respondetur nihil contra nos; quia (ut advertit hic Cajetanus) satis est ad hoc, ut beatus etiam de potentia absoluta non possit peccare, determinatio quoad specificationem, quæ nulla potentia a voluntate videntis Deum potest auferri; quamvis possit de lege absoluta suspendi exercitium amoris. Nam eo ipso nequit beatus appetere aliquid contra, vel præter ordinem divinæ bonitatis : sed, vel nullum debet exercere actum; vel in quolibet debet a divina bonitate incipere, et operari propter illam : quod est non posse peccare. Quemadmodum, ut voluntas viatoris nihil appetat extra rationem boni in communi, sufficit esse quoad specificationem determinatam ad amandum in omnibus prædictam rationem; quamvis ab exercitio amoris non solum de potentia absoluta, sed pro

(Impugnatur. — marginal note beside "Respondetur nihil contra nos")

sua libertate cessare possit. Videatur hac de re Cajetanus.

Replica. Dices rursus, etiam per fidem totum hoc cognoscitur : et tamen ea permanente plura appetimus præter ordinem divinæ bonitatis, licet non præter rationem boni in communi : ergo non est eadem ratio de utroque. Refellitur. Respondetur cognosci quidem totum hoc per fidem : sed obscure, et imperfecte, et non semper in actu : et ratione hujus imperfectionis potest intellectus practice, et in particulari judicare oppositum, et movere ad illud voluntatem. Cæterum visione beatifica cognoscitur intuitive, et clare, nec potest intellectus a tali cognitione divertere : sicut dum movet voluntatem, nequit divertere a ratione boni in communi. Et propterea prædicta visio est cognitio efficacissima, et attendit omnes rationes, quæ beato circa quodcumque objectum occurrunt : non solum in communi, et speculative, sicut attendit fides, sed practice, et in particulari : et ita non sinit locum intellectui, ut sive speculative, sive practice judicet oppositum. Nec permittit, ut aliquis motus contrarius, vel in ipso intellectu, vel in voluntate consurgat : quoniam tollit omnem defectum, ex quo oritur, ut intellectus viatoris practice, et in particulari judicet multoties oppositum ejus, quod in communi, et speculative ratio, et fides dictant. Quod recte explicat divus Thomas citato articulo 8 ex quæstione 24 de veritate, ubi postquam dixit prædictum defectum aliquando oriri ab intrinseco : eo quod ratio non est determinata ad recte judicandum de eligibilibus particularibus, sed tantum in communi : aliquando vero ab extrinseco : quo multoties propter vires inferiores, quæ intense moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide, et firmiter suum judicium de bono voluntati proponat : sicut cum habens rectam existimationem de castitate servanda, quod naturalis ratio, et fides dictat, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc, quod judicium rationis aliqualiter a concupiscentia ligatur, ut Philosophus dicit in septimo Ethicorum : post hæc igitur D.Thom. sic ait : *Uterque autem istorum defectuum totaliter a beatis tolletur ex conjunctione ipsorum ad Deum. Nam divinam essentiam videntes cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum : cognoscent etiam omnia, quæ ei conveniunt, vel quæ ab eo disjungunt in particulari, cognoscentes Deum non solum in se, sed prout ratio aliorum : et hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit, nisi secundum regulam rationis. Unde sicut tunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes; ad supernaturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis charitatis perfecta totaliter ligans eos cum Deo : unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit, et sic erunt per gratiam confirmati.* Ita sanct. Thomas quæst. 24 de lib. arbit. art. 8 in corpore.

8. Per quod manet etiam impugnatum secundum quod Vasquez addit. Quia eo ipso quod beatus cognoscat bonum illud particulare, quod substernitur malitiæ peccati, esse illi conjunctum : et quod nequit appeti a creatura, nisi appetendo saltem ex consequenti, et per accidens malitiam (si enim absque hoc possit ab aliquo appeti, talis appetitus non erit peccaminosus) cognoscit evidenter illud objectum prout sic appetendum non habere rationem boni ; sicut cognoscit non habere prout sic ordinem ad essentiam bonitatis; sed excludere eum : ex cujus cognitionis defectu apparet aliis bonum, et appetibile. Et quemadmodum videnti essentiam albedinis, a qua est bonum album, impossibile esset judicare album, quod videret contrariari tali essentiæ, aut esse extra ejus beatitudinem : ita videns essentiam bonitatis impossibile est, ut judicet bonum, vel appetibile illud conjunctum ex bono particulari, et malitia, quod prout a creatura potest appeti, cognoscit esse præter ordinem prædictæ bonitatis. Non stat ergo, ut beatus judicans objectum peccaminosum esse contrarium Deo, judicet esse hic, et nunc appetendum.

Alia replica. Nec refert, si urgeas, quod beatus potest appetere totum, quod cadit sub objecto voluntatis, quod est bonum in communi : sed conjunctum ex bono illo particulari, et malitia morali, quod judicat Deo contrarium, cadit sub ratione communis boni ; alias nec a viatoribus posset appeti : ergo poterit appeti, ab ipso beato.

Diluitur. Respondetur enim distinguendo majorem : *Beatus potest appetere totum, quod cadit sub objecto peccati* omnino per se, hoc est, non ex aliquo errore, aut inconsiderata apprehensione, vel judicio intellectus, transeat : totum, quod cadit sub prædicto

prædicto objecto ex suppositione talis apprehensionis, vel judicii, negandum est : et eodem proportionali modo distinguenda est minor : et neganda absolute consequentia. Etenim objectum proprium, et omnino per se voluntatis tantum est verum bonum ordinabile in Deum, qui est ipsa bonitatis essentia : sub quo peccatum, quod solum apparenter potest esse bonum, non continetur. Cæterum, quia objectum debet proponi voluntati ab intellectu, qui dum in via multoties sub specie boni apprehendit, et proponit, quod revera tale non est, potest ex suppositione hujus propositionis voluntas ad malum sub specie boni extendi. Quod in beatis locum non habet : quia cum cernant clare ipsam bonitatis essentiam, nequeunt judicare, quod revera non est tale : et consequenter nequit eorum voluntas ferri in aliquid, quod non sit vere bonum : quamvis viatori possit apparere bonum, sicut apparet peccatum. Unde bonum in communi, quod est objectum adæquatum voluntatis, latius patet respectu viatoris, quam respectu beati. Eo quod ille potest decipi in judicando, et apprehendere sub bono, quod reipsa non est bonum : sicque habere pro objecto bonum, quod abstrahit a vero, et apparente. Beatus autem, cui nequit apparere bonum, quod re ipsa tale non est, determinate habet pro objecto bonum verum ordinabile re ipsa in divinam bonitatem, et ita respectu ipsius nihil cadit sub ratione boni, aut objecti voluntatis, nisi quod sub prædicto ordine continetur : neque universalius est bonum ut sic, bono in Deum referibili.

§ III.

Secunda ratio divi Thomæ proponitur, et enucleatur.

9. Secunda ratio pro assertione est hujusmodi : Intellectus beati nequit deficere in judicando circa objectum suæ voluntatis : ergo neque ipsa voluntas in operando circa tale objectum; igitur nec potest peccare. Hæc secunda consequentia liquet. Et prima sequitur ex antecedenti : quoniam omnis defectus in voluntate supponit aliquem in intellectu, ex quo originatur.
[Prov.]14. Unde dicitur Proverb. 14 : *Errant qui operantur malum.* Et Aristot. 3 Ethicorum cap. 1 ait : *Pravum cum peccat ignorare ea quæ oportet agere.* Ex quo desumptum est commune pronunciatum : *Omnis peccans est ignorans :* quod etiam docet divus Thomas quæstione 16 de Malo articulo secundo ad quartum ibi : *Semper autem in peccato defectus intellectus, et voluntatis proportionaliter se concomitantur.* Et ratio est : nam ita exposcit connexio, et sympathia, quæ est inter prædictas potentias : ex qua oritur, ut voluntas non aliud, nec aliter appetat, nisi quod ab intellectu proponitur, et prout ab eo proponitur : et ideo ubi in propositione nullus est defectus, non potest reperiri in appetitu. Cum enim voluntas sit potentia cæca, oportet sequatur ductum intellectus : atque adeo si absque defectu hujus ducatur, absque defectu, et peccato ductum illius sequetur : quod si voluntas in suo processu deficit, signum evidens est, intellectum cum aliquo defectu objectum sequendum proposuisse. Tum etiam, quia sicut nequit esse in voluntate libertas formalis, quin præcedat ex parte intellectus libertas radicalis, scilicet propositio objecti cum indifferentia, ex qua libertas illa formalis originatur : et hoc propter talem dependentiam voluntatis ab intellectu, et quia quidquid est in illa, medio hoc causatur : ita ob eamdem rationem non potest esse defectus in volitione libera, nisi ex parte prædictæ propositionis similis defectus præcedat, a quo ille originetur : atque adeo ubi hic posterior esse non potest, non est possibilitas in voluntate ad deficiendum, et peccandum. D.Thom.

Antecedens autem non videtur posse negari : nam cum clara Dei visione non stat error, aut ignorantia, aliusve defectus in intellectu beati : et præsertim circa quæ beatum agere oportet : omnis quippe talis defectus perfectissima illa cognitione omnino tollitur. Hac etiam ratione usus est divus Thomas quarto contra Gentes capite nonagesimo secundo, ut probet beatos esse confirmatos in bono, ubi ita loquitur : *Peccatum in voluntate non accedit sine aliquali ignorantia intellectus* (sub ignorantia comprehendit etiam inconsiderationem) *nihil enim volumus, nisi bonum verum, vel apparens : Propter quod dicitur Proverbiorum* 14 : *Errant, qui operantur malum, et Philosophus tertio Ethicorum dicit, quod omnis malus est ignorans : sed anima, quæ est vere beata, nullo modo potest esse ignorans, cum in Deo omnia videat, quæ pertinent ad suam perfectionem; nullo igitur modo potest malam voluntatem habere : præcipue cum illa Dei visio semper sit in actu, ut in 3 dictum est.*

Effugium. Vazq. 10. Ad hanc quoque rationem respondet Vazquez (forte exercitii gratia, nam eam efficacem appellat) non satis probari antecedens : fieri enim potest (ait) ut qui videt Deum, nihil aliud ex vi visionis cognoscat : imo neque ex vi alterius revelationis extra verbum : quippe omnis talis revelatio non est adeo connexa cum prædicta visione, ut nequeat ab ea separari : potest igitur relinqui beatus cum ea tantum notitia de rebus agendis, quam haberet si non videret Deum : cur ergo cum hac notitia non poterit defectuose judicare ex parte intellectus, ac proinde peccare? — Præterea, ut voluntas peccet non est necessarius ex parte intellectus error positivus, vel ignorantia privativa : et ideo potuerunt Angeli, et primus homo peccare, quorum primum peccatum, neque error, neque ignorantia præcessit, ut in tractatu de Angelis disputatione decima dubio octavo ostendimus, sed satis est inadvertentia, vel inconsideratio alicujus quod debeat attendi : talis autem inconsideratio non est cur beatis repugnet : quia de facto non considerant plura, quæ possunt eis occurrere : sicut non omnes cognoscunt omnia objecta creata; et saltem infinita possibilia eos latent : igitur poterunt ex defectu hujus considerationis peccare.

Refellitur. Verum hoc parum urget : nam eo ipso, quod beatus intueatur sine interruptione divinam essentiam, nequit dari in ejus intellectu aliquis defectus inducens peccatum. Pro quo nota prædictum defectum non debere esse in cognitione tantum speculativa : quia cum hæc cognitio non dirigat immediate voluntatem, ejus defectus non inducit sufficienter defectum in ipsa voluntate; sed debet esse in cognitione practica operationum voluntatis directiva. Tunc autem hujusmodi defectus contingit, quando intellectus errat circa regulam operationum voluntariarum, vel eas actu dirigens non attendit ad prædictam regulam; nam qui perfecte attendit regulam suæ operationis, nequit in operando deficere, sicut nec a regula deviare. Regula autem omnium operationum moralium est ultimus finis, in particulari, qui non est aliud, quam divina bonitas; unde sicut operatio, quæ ab hoc fine non discordat, non erit defectuosa in genere amoris; ita dum in cognitione prædicti finis non accidit defectus, quantumcumque alia objecta defectuose cognoscantur, non poterit esse defectus moralis in prædicta operatione. Ex quo fit parum, vel nihil referre, ut beatus peccare possit, quod circa creaturas possibiles, vel alia objecta, quæ in Deo illi non manifestantur, habet ignorantiam, vel inconsiderationem (quam melius dicemus *nescientiam*) quia nullum ex illis est regula suæ operationis : et ideo talis nescientia, vel non consideratio, neque spectat ad rationem practicam, nec sufficit inducere defectum in voluntate. Neque etiam referet aliquis error positivus circa prædicta objecta (quamvis ob alias rationes talis error nullatenus admittendus sit) quia cum esset pure speculativus, et nulla ex parte regulam moralium actuum attingeret, neque hic sufficeret ad peccandum. Cum igitur circa ipsam bonitatem divinam, per quam operationes morales regulari debent, nequeat in intellectu beati etiam de potentia absoluta dari defectus sive erroris, sive ignorantiæ, sive inconsiderationis : quippe ipsa visio totum hoc excludit : fit ut per nullam potentiam voluntas ejus possit ad peccandum deflecti. Unde etiam si admitteremus visionem, per quam nihil præter Deum cognoscatur, sicut dicitur in objectione (de quo alibi) non idcirco in intellectu illius beati posset esse defectus inducens peccatum, quia circa regulam operandi haberet cognitionem omnino indefectibilem, ex vi cujus non possit approbare aliquid contra talem regulam, neque illud, ut prosequendum voluntati proponere.

Objectio. 11. Dices, ad rectitudinem operationis non sufficit cognitio regulæ, nisi id, quod regulandum est cognoscatur : et ita si sciens regulas alicujus artis ignoret materiam aptam per eas regulari, poterit deficere in operando, applicando prædictas regulas materiæ ineptæ, et cui non deberent applicari : ergo admisso quod ex vi visionis nihil aliud præter Deum, qui est regula morum, videretur, posset beatus in operando deficere, defectu cognitionis ejus, quod regulari debet, atque adeo peccare.

Enervatur. Respondetur, admisso antecedente, negando consequentiam : quia in genere moris non stat aliquem perfecte cognoscere regulam, et ignorare quæ per eam regulari debent, quando, et ubi regulari debent. Nam vel ea, quæ regulanda sunt, proponuntur voluntati, vel non? Si proponuntur, eo ipso non ignorantur, quia talis propositio fit per cognitionem. Si non proponuntur, non tenetur beatus illa regulare : quia eo ipso nec tenetur, nec potest

potest circa illa operari, cum nihil volitum, quin præcognitum. Unde etiamsi beatus nec ex vi visionis, nec ex vi alterius revelationis aliquid præter Deum cognoscat, non ideo poterit peccare : quia circa Deum, quem cognoscit, nequit operari defectuose, sicut nec in ejus cognitione potest esse aliquis defectus : circa alia vero, quæ non cognoscit, non poterit operari, et per consequens nec peccare. Adde, quod quando regula est perfectissima, et universalissima, sicut est divina bonitas, non tantum notificat formam, quæ applicanda est regulato, et modum, quo applicanda est, sed etiam materiam, cui debet applicari, et cui repugnat : et ideo visa essentia divina, apparet quæ objecta ex creatis apta sint, vel inepta per eam regulari, et ad illam ordinari : repugnatque proinde, ut stante prædicta visione, defectu cognitionis materiæ regulandæ error in intellectu, aut voluntate contingat.

Replica. 12. Neque obest, si urgeas, posse res ita disponi, ut per visionem solus Deus cognoscatur; et per cognitionem naturalem, in qua non repugnat esse defectum, cognoscantur objecta creata; in quorum prosecutione regulata per talem cognitionem poterit esse peccatum. Respondetur enim adhuc tunc non posse beatum peccare : quia licet cognitio naturalis secundum se in regulando opus voluntatis possit deficere, visio Dei hujusmodi defectum probibere. Et ratio est, quia prædicta cognitio eatenus posset admittere defectum, quatenus operans cum illa, et cognoscens objectum, et materiam, quæ fine ultimo regulari debent, posset non attendere ad hujusmodi regulam, et ita imperare opus non regulatum : posita autem visione clara Dei, non datur locus huic defectui; quia impossibile est ut intellectus, quantumcumque per cognitionem naturalem ad alia attendat, non fortius per ipsam visionem Deum finem ultimum, et regulam consideret : et consequenter repugnat quod imperet opus non regulatum : quia quamvis ex vi solius naturalis cognitionis non adhibeatur regula tali operi; ex vi visionis debet apponi.

Animad. Quod, ut melius intelligatur animadvertendum est, defectum, qui fingi debet in intellectu beati inducentem peccatum non posse esse errorem positivum : quia error positivus consistit in eo, quod intellectus judicet, ut bonum, et appetendum, quod reipsa est malum, et fugiendum : et hoc judicium non potest inveniri in eo intellectu, qui videt immediate essentiam bonitatis, ut ex prædictis constat. Neque etiam posset esse ignorantia privativa; quia hæc non aliter inducere potest peccatum, nisi quia potest esse causa prædicti erroris : quatenus ignorans quid agendum, vel sequendum, aut fugiendum est, format de his erroneum judicium, quod parit peccatum. Solum ergo prædictus defectus posset esse inconsideratio practica; quæ in eo sita est, ut attendens quis ad illud, quod prosequi vult, non attendit ad regulam, et mensuram, sub qua est prosequendum : et ex hoc oritur prosecutio incommensurata, et vitiosa : ut cum volens dicere sacrum non attendit ad ordinem præscriptum ab Ecclesia, scilicet, quod fiat cum vestibus, luminaribus, aut cum Angelus amans se in primo instanti integræ libertatis, non attendit ad finem supernaturalem, et ad ejus dilectionem, quæ erat regula illius amoris.

Ex hoc manifeste constabit, qualitercumque res disponantur, non posse dari in intellectu videntis Deum defectum inducentem peccatum. Nam talis defectus solum posset esse inconsideratio regulæ, et mensuræ operationis : sed cum visione clara Dei quomodocumque res disponantur, non compatitur inconsideratio prædictæ regulæ : sicut nec ipsius Dei, qui semper attentissime videtur : ergo nec prædictus defectus. — Adde, hunc defectum non consistere in eo, quod peccans non attendat ad objectum, circa quod peccat : si enim non attenderet, non operaretur circa illud, et ita non peccaret : sed in eo, quod attendens ad objectum non consideret regulam, sub qua prosequi debet : aut saltem fortius, et attentius illud, quam hanc consideret : sed videns Deum nequit non semper perfectissime considerare prædictam regulam : sicut nequit non semper attentissime contemplari Deum : ergo. Adde secundo, nullum beatum ex vi visionis posse saltem non cognoscere malum esse operari contra, aut præter ordinem divinæ bonitatis, quia evidenter scit extra hunc ordinem nihil boni reperiri : sicut etiam ex vi ejusdem visionis perfecte cognoscit omne, quod est contra rationem rectam, ut est quodcumque peccatum, prædictum ordinem excludere : atque adeo nequit non perfecte etiam scire nihil peccaminosum, vel contrarium rationi sibi esse

patrandum. Imo totum, quod ad directionem voluntatis pertinere potest, debent beati ex vi visionis (eo ipso, quod occurrat in particulari) indispensabiliter cognoscere, ut docet divus Thomas citato loco de veritate, et capite nonagesimo secundo citato, ex quarto contra Gentes. Quia cum nihil possit appetere, aut respuere, nisi propter divinam bonitatem in se visam, ut ratione præcedente diximus, visio, quæ ostendit talem bonitatem, debet manifestare quidquid propter eam hic, et nunc occurrit volendum, vel fugiendum : nec aliter prædicta visio determinat ad volendum aliquid propter talem bonitatem, nisi ostendendo, id esse appetibile propter illam, et non aliter esse appetibile. Cumque hæc cognitio actualissima, et efficacissima sit nulla potentia secum compatitur oppositum errorem, aut inconsiderationem, quæ inducat in voluntate defectum ab ordine ejusdem divinæ bonitatis : nec fieri potest, ut contra prædictam cognitionem voluntas ab alia attentiori, vel efficaciori moveatur; quod omnino necessarium erat ut posset peccare.

Angel. Doct.

Alia evasio objectionibus fulcita.

13. Secundo respondent alii (quos citato loco de Angelis adduximus) admisso nostræ rationis antecedenti, negando consequentiam : quia non videtur repugnare, ut absque defectu ex parte intellectus voluntas possit deficere. Imo videtur id necessario concedendum, ut cernitur in viatoribus : experimur namque existente in intellectu recto judicio, et plena advertentia, sola malitia voluntat s nos sæpe peccare. Ut patet in his, qui ex malitia, et industria delinquunt actu cognoscentes id esse contra divinam legem : Alias peccata ex ignorantia, et ex malitia non distinguerentur, siquidem procederet utrumque ex defec u cognitionis. Videturque sic stabilitum in Articulis Parisiensibus, ubi dicitur, quod *intellectu existente in apice rationis, potest voluntas in oppositum.* — Præterea, qui peccant ex passione, non peccant ex defectu cognitionis, sed existente hac in intellectu, voluntas rapitur a passione contra scientiam. — Denique quantumcumque intellectns proponat voluntati cum plena advertentia objectum ex divina lege prosequendum, vel fugiendum, voluntas manet libera ad utrumlibet : alias in ejus prosecutione, aut fuga nec mereretur, nec peccaret : ergo quod intellectus sic, vel sic proponat, non sufficit ad inducendum peccatum in voluntate.

Verum quia prædictam consequentiam satis suadent, quæ in ejus probationem adduximus, et hanc evasionem ex professo impugnavimus citata disputatione decima, a numero ducentesimo quinquagesimo, sufficiat modo (ne rursus circa hanc immoremur), quæ in ejus favorem objecta sunt diluere.

Respondetur ad primum.

Ad primum respondetur, illud esse verum, loquendo de judicio et consideratione speculativis, et in universali, aut tantum habitualibus, cum quibus stare potest actualis error, vel saltem inconsideratio practica. Si autem in particulari judicio, vel imperio intellectus omnino practico (quod omnem actum voluntatis necessario præcedere alibi ostendimus) nullus sit defectus, nequit voluntas in sensu composito peccare. Qui vero ex industria, et malitia peccant, simul cum judicio speculativo dictante id esse contra divinam legem, habent in particulari judicium erroneum, vel inconsideratum practice dictans conveniens esse illis hic, et nunc ita operari; in quo judicio non curatur de divina lege. Et quamvis sic peccantes speculative illius recordentur, quia attentius, et efficacius considerant delectabilitatem objecti peccaminosi, rapiuntur ab hac delectabilitate etiam contra divinam legem. Quod in beatis locum non habet : quia nulla dari potest in eis cognitio attentior, et efficacior ; quam visio beatifica, per quam semper actu cognoscunt esse sibi malum, et disconveniens operari præter ordinem divinæ legis, et omne peccatum hujusmodi ordinem excludere. Ad illud, quod tangitur de distinctione peccati ex ignorantia a peccato ex malitia occurrit divus Thomas infra quæstione septuagesima octava, ad primum, his verbis : *Dicendum, quod ignorantia quandoque excludit scientiam, qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum, quod agitur : et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam, qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni : scit tamen simpliciter hoc esse malum : et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat.* — Quod autem dicitur de articulis Parisiensibus, intelligendum est juxta dicta, de intellectu existente in apice rationis quantum ad cognitionem speculativam ; non vero quantum ad practicam. Nec in schola divi Thomæ multum curandum est de illis articulis, quia

quia quatenus doctrinam ejus tangunt, postea fuerunt revocati, ut alibi advertimus.

Ad secundum. 14. Ad secundum sic respondet idem sanctus Doctor quæstione septuagesima septima, articulo secundo : *Considerandum, quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur; potest igitur contingere, quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret; et tunc non videtur difficile, quod præter id, quod actu non considerat, homo agit. Quod autem homo non consideret in particulari id, quod habitualiter scit quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis; puta cum homo sciens geometriam non intendit ad considerandum id, quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, ut propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem; et hoc modo ille, qui est in passione constitutus non considerat in particulari id, quod scit in universali, in quantum passio impedit talem considerationem, etc.* Quod melius intelligetur animadvertendo ex doctrina ejusdem articuli quarti, quod affectus passione habet duas propositiones universales sibi notas : alteram ex ratione, quæ dictat non esse aliquid contra divinam legem faciendum : alteram ex passione, quæ suggerit delectationem esse sectandam, et cum ad non peccandum debeat assumere sub prima, *fornicationem esse malam, et divina lege prohibitam*, inferreque hinc, *nunquam esse fornicandum;* præmittit hoc passione ligatus, et subsumit secundæ, *fornicationem hanc esse delectabilem;* infertque *hic, et nunc conveniens sibi esse fornicari.* Et hanc conclusionem sequitur voluntas. *Unde Philosophus dicit in septimo Ethicorum* (concludit sanctus Doctor), *quod sillogysmus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia passionis, puta delectationem esse sectandam; passio igitur ligat rationem, ne assumat, et concludat sub prima; unde ea durante, assumit, et concludit sub secunda.* Nec refert, quod sic peccans etiam externo ore multoties fatetur se peccare, et non esse faciendum, quod hic, et nunc agit : ex quo videtur, quod etiam in particulari non habet rationem ligatam. Nam hoc optimo exemplo solvit divus Thomas ad quintum, dicens : *Quod sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens, etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit, quod sit faciendum, ut dicitur in septimo Ethicorum.*

Ad ultimum. Ad ultimum diximus in tractatu de Prædestinatione disputatione secunda, numero 84, quomodo etsi voluntas ex suppositione imperii practici de sequendo, vel fugiendo aliquo objecto non possit potestate consequenti a tali imperio dissentire, ac proinde nec sit libera ad oppositum in sensu composito : absolute tamen operatur libere, et potest peccare, aut mereri, quia potestate antecedenti, et in sensu diviso potest velle oppositum. Sicut quamvis prædeterminatus prædeterminatione physica ad diligendum Deum non possit in sensu composito non diligere, absolute tamen libere diligit, quia potest non diligere absolute, et in sensu diviso : et prædeterminatio, utpote naturæ voluntatis accommodatæ, non officit libertati. Videantur quæ diximus loco citato, et quæ dicemus tractatu sequenti disp. 2 a num. 14.

§ IV.

Ultimum fundamentum ex D. Thoma acceptum.

Ultima ratio. 15. Tertia denique ratio pro assertione habetur 1 par. q. 63 artic. 1, potestque reduci ad hanc formam. Illa voluntas est omnino impeccabilis, quæ habet sibi immobiliter conjunctam regulam suæ operationis : sed talis est voluntas beati : ergo, etc. Major sic probatur a D. Thoma loco citato : *Quia peccare nihil est aliud, quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus : solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cujus regula est ipsa virtus agentis* (ac proinde vel habet eam sibi immobiliter conjunctam); *si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis* (vel si non posset separari ab ea), *nunquam posset artifex, nisi recte lignum incidere.* Minor etiam suadetur : nam voluntas beati habet sibi immobiliter conjunctam ratione visionis ipsam bonitatem per essentiam, quæ est regula omnis moralis operationis; nec fieri potest, ut dum est beatus, per

D.Thom.

ullam potentiam a prædicta regula divertat, vel ab ea se subtrahat : ergo, etc.

Confirmatur. Confirmatur : omnis actio debet conformari suo principio in rectitudine, aut defectu : quia tam defectus, quam rectitudo actionis ab ejus principio proveniunt : ergo ubi principium est immobiliter conjunctum cum regula, sicut est voluntas beati cum essentia divina, nequit actio egredi separata a rectitudine, ac proinde nec peccaminosa. Quam confirmationem accepimus ex Cajetano loco citato, ubi explicans propositionem illam D. Thomæ, quod ille actus a rectitudine declinare non contingit, cujus regula est ipsa virtus agentis, sic inquit : *Scito, quod fundatur super hoc, quod actus rectus dicit duo, actum, et rectitudinem : ac per hoc principia ejus sunt duo, scilicet potentia operativa, et regula. Et propterea secundum conjunctionem potentiæ cum regula erit conjunctio actus cum rectitudine : ita quod si conjunctio est inseparabilis, etiam actus necessario erit rectus similiter si conjunctio est ex natura, actus naturaliter erit rectus : et si ex dono gratiæ, actus stante dono erit rectus, et non ex vi naturæ. Et propterea per se nota est illa propositio, Virtus operativa, quæ est sua regula, non potest deficere a rectitudine actionis, exponendo ly est sua regula, ut diximus.* (Cajetan.)

Alia confirm. 16. Confirmatur secundo : nam voluntas beati ita conjungitur suæ regulæ, scilicet bonitati divinæ, ut hæc sit illi tota ratio agendi, taliter, quod nihil possit appetere, aut agere : nisi ex ejus influxu, aut determinatione, ut a num. 4 ostensum fuit : ergo implicat, quod actio talis voluntatis sit deformis prædictæ regulæ : sicut quod ipsa regula indirecte, et defectuose dirigat. Desumiturque hæc confirmatio ex divoThoma citato articulo octavo, quæstione vigesima quarta de veritate, ubi cum dixisset, liberum arbitrium non aliter posse confirmari in bono, nisi ipsi bono perfecto, et universali, qui est Deus, immobiliter conjungatur , sic ait : *Huic autem bono perfecto, et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur : unde si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit liberi arbitrii tota causa agendi, in malum flecti non poterit : Quod quidem in aliquibus contingit, et præcipue in beatis, etc,* Quod etiam expressit divus Augustinus secundo de Genes. ad litteram capite trigesimo sexto, ubi de Angelis beatis sic ait : *Sancti Angeli illam incommutabilem substantiam ita concipiunt, ut visione, et amore eam præponant omnibus, et secundum eam judicent de omnibus, et in eam dirigantur, ut agantur, et ex ea dirigant quidquid agant.* (D. Aug.)

Hæ sunt præcipuæ rationes, quibus efficaciter probatur nostra assertio : alias vero, quæ fieri solent, omittimus, quia tantum procedunt de lege ordinaria. Cujusmodi est illa : quod beatus est ab intrinseco determinatus quoad exercitium ad semper diligendum Deum super omnia ; et hæc dilectio cum sit necessaria, nec stat cum peccato, nec cum facultate ad illud. Nam cum saltem de potentia absoluta possit talis dilectio suspendi, cessat in præsenti hæc ratio ; nisi reducatur ad primam, et intelligatur de determinatione quantum ad specificationem : ut sit sensus, quod est ita determinatus ad diligendum Deum, ut nec de potentia absoluta possit velle oppositum, prout a numero quarto explicuimus. Similiter, quod numero secundo tetigimus de dominio gratiæ supra beati naturam, coincidit cum prima, et secunda nostra ratione. Nam licet gratia in ordine ad *esse*, per seipsam, et per proprium modum informandi exerceat hoc dominium ; in ordine tamen ad operandum, ac proinde ad non peccandum exercet illud media visione : quatenus per eam determinat intellectum, ut nequeat deficere in judicando, et proponendo, et voluntatem, ut nihil possit appetere præter ordinem regulæ, et bonitatis divinæ : et eodem proportionali modo, si quæ aliæ rationes efficaciam habent, ad tres propositas reducuntur. (Efficacia aliarum rationum ad præmissas reducitur.)

§ V.

Corollaria pro dubii complemento.

17. Ex dictis habetur totum, quod initio dubii proposuimus, scilicet beatos, etiam de potentia absoluta non posse peccare ; idque suadent rationes, quibus usi sumus, ut intuenti singulas patebit. Pro quo nota, quod dum quæritur, an de potentia absoluta possit beatus peccare, et quasi supponitur non posse de lege ordinaria : non est sensus, an possit Deus beato, qui ex natura rei peccare non potest, conferre, ut possit, quasi tribuendo illi potentiam, et facultatem ad peccandum, hoc enim ex terminis repugnat : alias peccatum, et potentia ad illud reduceretur in Deum, sed sensus est, an repugnantia ad peccandum conveniat beato ex aliqua perfectione (1 corollarium.)

fectione accidentali, quamvis ex natura rei statui illi debita; auferibili tamen de potentia absoluta ab essentia beatitudinis: qua proinde per prædictam potentiam sublata, per propriam defectibilitatem, quam a se ipso beatus habet, peccare possit? An vero prædicta repugnantia immediate fundetur in ipsa beatitudinis essentia, vel in aliquo per quamcumque potentiam ab illa inseparabili, ita ut implicet manere beatum, et talem repugnantiam amittere. Cumque omnes adductæ rationes hoc secundum convincant, ex ipsis absolute habetur beatos per nullam potentiam peccare posse: quod est intentum dubii.

2 corollarium. Habetur etiam ex ipsis rationibus, prædictam repugnantiam esse ad peccandum adhuc in sensu diviso, ac proinde absolute. Nam tunc aliquid sic repugnat, quando repugnantia, vel impossibilitas tenet se ex parte principii, et actus primi: quia talis repugnantia non modo infert non existentiam actus, sed destruit, vel impedit ipsam potentiam: et sic est necessitas antecedens, quæ tollit absolute libertatem, redditque actum secundum se impossibilem: constat autem ex dictis prædictam repugnantiam competere beatis ratione determinationis, per quam voluntas illorum per modum actus primi est determinata, et necessitata, ad non appetendum aliquid præter ordinem divinæ regulæ. Ipsaque visio beatifica, a qua est talis determinatio, habet respectu actuum voluntatis rationem principii, et sic determinatio ejus ad actum primum spectat. Adde tunc voluntatem non posse aliquid absolute, et in sensu diviso, quando in intellectu non remanet ad illud judicii indifferentia; sed est omnino determinatus ad judicandum oppositum: nam libertas fundatur in indifferentiam judicii: constat autem ex secunda ratione, per visionem beatificam tolli hanc indifferentiam respectu peccati; ergo ponit necessitatem absolutam non peccandi.

Tertium. 18. Tertio infertur, quod quamvis prædictæ rationes prima specie procedere videantur de solo peccato commissionis: quia hoc tantum consistit in actu pravo, quem a voluntate beati omnes illæ rejiciunt: tamen re bene inspecta, idem convincunt de peccato omissionis. Tum quia, ut tract. seq. disp. 4 ex professo probabitur, non est dabilis pura omissio peccaminosa, nisi præcedat actus, qui sit causa omittendi; qui per ordinem ad ipsam omissionem intrinsece, et positive erit deformis, sicut actus, qui constituit peccatum commissionis; et ideo dum prædictæ rationes omnem actum deformem a voluntate beati rejiciunt, etiam excludunt quamcumque omissionem peccaminosam. Tum etiam, quia talis omissio saltem debet esse voluntaria, et volita interpretative; non est autem fundamentum, ut interpretemur beatum appetere aliquid præter ordinem divinæ bonitatis, extra quem necessario esset prædicta omissio; sicut non est fundamentum, ut interpretemur voluntatem viatoris appetere aliquid extra rationem boni in communi. Et ratio est eadem, et prima, quam adduximus. Nam ideo hoc secundum non possumus interpretari, quia quælibet voluntas est omnino determinata, quoad specificationem ad amandum omnia sub ratione boni: sed non minus est determinata voluntas beati ad amandum in omnibus bonitatem divinam: ergo nequit interpretari tanquam voluntaria omissio peccaminosa, quæ omnino est extra ordinem prædictæ bonitatis.

19. Denique habetur repugnare beatis non modo peccatum mortale, sed etiam veniale. Quia etiam, quod in hoc amatur est præter ordinem divinæ bonitatis in eam actu irreferibile, difforme, et incommensuratum divinæ regulæ, et præterea cum sit defectus voluntatis, requirit ex parte intellectus defectum judicii, vel inconsiderationis practicæ: unde propter easdem rationes nequit in beatis reperiri. Ultimum.

Dices; etiam voluntas viatoris per charitatem, et fidem formatam est quoad specificationem determinata in sensu composito ad diligendum Deum finem ultimum, et omnia propter illum; et nihilominus adhuc in sensu composito potest peccare venialiter: non nisi quia peccatum veniale quamvis non actu, habitu tamen est referibile ad Deum, ut explicuimus in præcedenti tractatu disp. 4 dub. ultimo: ergo idem dicendum erit de beatis. Respondetur negando consequentiam: nam charitas viæ, quamvis determinet ad non diligendum in sensu composito aliquid contra Deum; sicut diligitur peccatum mortale, non tamen determinat ad non diligendum aliquid præter Deum, sicut diligitur veniale. Quia cum fides sit cognitio obscura, et Objectio. Diluitur.

non semper in actu, relinquit locum voluntati, ut possit appetere aliquid non ordinando actu in Deum, sub communi ratione boni : quod si fuerit contra illum sicut est peccatum mortale, expellit eo ipso gratiam, et charitatem : si autem præter, et non contra, compatitur cum illis : voluntas vero beati ad utrumque est determinata, quia est determinata ad diligendum, quidquid vult actu propter Deum : sicut voluntas cujuslibet est determinata ad volendum actu quidquid vult, propter bonum in communi : et ideo voluntas beati nec contra, nec præter Deum, potest aliquid velle : nec ibi habet locum relatio solum habitualis; sicut in ordine ad bonum in communi non habet locum talis relatio in voluntate viatoris; ut in præcedenti tractatu disput. ultima diximus.

§ VI.

Refertur sententia opposita : triaque ejus argumenta enodantur.

20. Contrariam sententiam, nempe beatos solum habere, quod non peccent, ab extrinseca manutenentia Dei, nec cum ipsa beatitudine secundum se pugnare peccatum, et consequenter nec potentiam
Scotus. ad illud, docet Scotus in 4 dist. 49 q. 6
Supplement. § *Dico ergo*. Quem secuti sunt supple-
Gabriel. mentum Gabrielis ibidem quæstione 2 art.
Gabriel. 3 dub. 6 et ipse Gabriel in 2 distinct. 7 quæstione unica, artic. 1, Gregor. quæs-
O'Kam. tione 2, O'Kam in 2 quæst. 19. Quibus
Salas. ex parte consentire videtur Salas disput. 7 sect. 8 quatenus ait videri sibi valde probabile de potentia absoluta dari posse visionem tam tenuem, et imperfectam, ut in bono voluntatem non confirmet; licet de visione, quæ modo est, oppositum
I argum. judicet probabilius. Probatur prædicta sententia. Potentia ad peccandum convenit creaturæ rationalis ex se ipsa, eo quod est facta ex nihilo : ergo sicut hæc conditio nulla virtute valet a creatura auferri; sic nec prædicta potentia. Eo præsertim, quod gratia, et gloria non destruunt ea, quæ sunt naturæ : ergo cum illa potentia sit ex conditione naturæ, nequibit per eas auferri.

Confirmatur. Confirmatur : beatitudo non adimit libertatem beatis, quam habuerunt in via : alioquin tolleret ab eis magnam perfectionem : sed in via erant liberi ad bonum, et ad malum, ad peccandum, et ad bene operandum : ergo, etc.

Enervatur. Respondetur concesso antecedenti, distinguendo consequens : et si intelligatur de potentia remota, transeat : si vero de potentia omnino proxima, et expedita, negandum est. Nam ex eo, quod creatura rationalis sit ex nihilo, habet quidem, ut suæ naturæ relicta non possit confirmari in bono, nec fieri impeccabilis : non autem quo peccabilitas, quam ex se habet, non possit impediri per gratiam ne in actum prorumpat. Et hoc sufficit, ut absolute dicatur non posse peccare : quia *posse peccare* dicit potentiam ad id, non qualemcumque, sed proximam, et expeditam. Quæ solutio est D. Thom. loco cit. de verit. ad 4 ubi inquit : *Dicendum, quod ex hoc, quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei, quod non sit naturaliter confirmatum in bono, nec hoc ei per gratiam conferri potest, ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum sit. Non autem libero arbitrio, secundum quod est ex nihilo convenit, quod nullo modo possit confirmari in bono : sicut nec aeri ex natura sua inest, quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus actu.* Et quamvis gratia non destruat naturam, perficit tamen : et ideo potest ab ea auferre, aut saltem impedire, quod non tam est natura, quam naturæ defectus, et imperfectio, sicut est potentia peccandi. Adde, quod, ut dicemus in tractatu de peccatis, hæc potentia prout est formaliter ad peccandum, non est proprie naturalis, nec a natura, sicut neque est a natura authore; sed magis dicenda est *innaturalis*, et *præter naturam*. Unde cum gratia naturam perficiat, proprium illius erit eam ab hac imperfectione sanare, et liberare, vel ex toto auferendo, vel saltem impediendo, ne exeat in actum : quod sufficit ad præsens.

Solvitur confirmatio. Ad confirmationem sic respondet Ang. Doct. 1 par. q. 62 art. 8 ad 3 : *Quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus : sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis* (ac proinde in aliis beatis) *qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.* Per hoc ergo, quod beatitudo auferat, vel impediat potentiam ad peccandum, non adimit aliquid de perfectione libertatis :

tis; sed perficit, et sanat eam a vertibilitate, et defectu.

Argum. 2. 21. Secundo probatur : videns Deum potest illum odio habere : ergo potest peccare. Antecedens probatur : nam si Deus aliquem reprobum ad se videndum elevaret, et in eo propriam damnationem cognosceret, proculdubio in actum odii, et displicentiæ erga suum reprobatorem prorumperet.

Diluitur. Respondetur negando antecedens : quia videns in Deo suam reprobationem, videret esse justissimam, et ostensivam bonitatis, et attributorum Dei : neque aliqua ratio odibilis ibi appareret : unde non prorumperet in actum odii, sed revereretur, et laudaret Deum, qui semper, et ubique juste, et recte operatur. Sicut modo beati non solum laudant in Deo, quod eos prædestinaverit ad ostensionem suæ misericordiæ; sed et quod alios reprobaverit, et puniat ad ostensionem suæ justitiæ, et libertatis.

3 argum. Tertio potest Deus imponere beato præceptum, quod beatus libere adimpleat : ergo poterit adimplere, et non adimplere : ergo poterit peccare : patet hæc consequentia; quia non adimplere præceptum ex suppositione, quod sit impositum, est formaliter peccare.

Confirmatur. Confirmatur : ponamus Deum præcipere beato actum liberum, et non tribuere auxilium efficax ad talem actum. In hoc casu beatus libere non adimplebit præceptum : ergo peccabit. Consequentia est nota, et antecedens probatur : tum quia denegatio auxilii efficacis ad adimplendum præceptum non reddit involuntariam omissionem adimpletionis : alioqui nec viatoribus esset voluntaria talis omissio : siquidem quoties præceptum non adimplent, negatur tale auxilium. Tum etiam, nam ut aliquis libere omittat, sufficit, quod possit exercere actum, quem omittit, et quod ad id teneatur : sed utrumque verificatur de illo beato : si quidem præceptum, ex quo obligatur, supponitur : et etiam supponitur potentia; efficax enim auxilium, quod tantum negatur, non dat *posse*, sed supponit, ut est communis doctrina Thomistarum; ergo, etc.

22. Ad argumentum concesso antecedenti, distinguendum est primum consequens, *ergo poterit non adimplere* negative, seu in sensu diviso, concedimus; quod est satis, ut adimpletio sit libera libertate contradictionis; *poterit non adimplere*, privative, vel contrarie, seu in sensu composito conjungendo non adimpletionem cum præcepto (quo pacto *non adimplere*, idem est, quod *frangere*, vel *violare*) negandum est. Et neganda est absolute secunda consequentia. Quia prior illa non adimpletio, adhuc supposito præcepto, non est peccatum, sed negatio pura; et ideo *posse sic non adimplere*, non est, *posse peccare*. Hæc est communis Thomistarum solutio, et vera, quam in tractatu de Angelis disput. 11 num. 63 explicuimus, et in tract. de merito, ubi fere eadem agitur difficultas, rursus enucleabimus. Ob idque fusiori explicationi modo supersedendum est.

Ad confirmationem (quæ non minorem continet difficultatem) respondent nonnulli, admisso casu, omissionem illam fore tunc peccaminosam; sed non posse stare cum beatitudine, quia statim, ac beatus sic omitteret, visionem a se repelleret. — Hæc tamen solutio non satisfacit; quia juxta illam dicendum est beatum absolute posse peccare; et secundum quid dumtaxat, scilicet in sensu composito non posse. Sicut quia justus viator potest committere peccatum mortale, quod gratiam expellat, verificatur de illo adhuc dum justus est, quod absolute potest mortaliter peccare, et solum secundum quid, seu in sensu composito potest de illo dici, non posse peccare. Et ita juxta hanc solutionem non aliter diceretur beatus *impeccabilis*, saltem ab intrinseco, quam quicumque justus de media plebe. 1 solut. confirm. Impugnatur.

Quare melius alii dicunt casum esse impossibilem, nempe, quod Deus præceptum beato imponat, et quod deneget auxilium efficax ad illud ad implendum. Et rationem tradunt; quia beatitudo habet necessariam connexionem cum adimpletione talis præcepti sicut habet cum carentia peccati; et ideo nisi Deus prius omnino pro sua tantum absoluta voluntate independenter a quocumque peccato auferat beatitudinem, et constituat illud suppositum in statu viæ, nequit etiam de potentia absoluta negare auxilium efficax ad adimplendum quodcumque illi præceperit. Sed neque hæc solutio tollit omnino difficultatem; quia non redditur sufficiens ratio, cur Deus non possit negare beato auxilium efficax ad quemcumque actum distinctum realiter a beatitudine, et illa simpliciter posteriorem; nec quare beatitudo habeat nexum indis- Alia solutio. Non satisfacit.

pensabilem cum adimpletione illius præcepti. Dicere namque, quod quia habet connexionem cum carentia peccati, videtur petitio principii, siquidem hoc est, quod adversarii intendunt, scilicet beatitudinem non habere connexionem cum prædicta carentia; nisi ad summum in sensu composito, quatenus nequit peccatum cum illa conjungi, quæ connexio ex negatione prædicti auxilii non destruitur; sicut non tollitur connexio, quam habet gratia cum carentia mortalis peccati, ex eo, quod illi, qui est in gratia non tribuatur auxilium efficax ad vitandum tale peccatum; quia nunquam a gratia separatur carentia peccati; sicut nec ponitur aliquando peccatum cum gratia. Confirmatur; prædictum auxilium est realiter distinctum a beatitudine, et aliquid omnino posterius, nec habet secundum se connexionem ex natura rei cum illa; ergo non est divinæ potentiæ denegandum, quod possit ea separare; cum in hac separatione ex nullo capite appareat implicatio. Quare securius negaretur beato obligatio ad tale præceptum propter impotentiam adimplendi, quam Deo facultas ad auxilii suspensionem.

Vera solutio. 23. Vera igitur, et adæquata solutio petenda est ex illis, quæ dicemus tract. sequenti, disput. 4 a num. 34 dum explicuerimus quare posito viatori simili præcepto, et negata prædeterminatione efficaci, tum ad impletionem, tum ad actum, qui sit causa non adimplendi, talis omissio non erit peccaminosa. Et sane casus non est specialis in beato, sed militat etiam in Christo, quem certius est nullatenus posse peccare; positoque illi præcepto de aliquo peculiari actu, puta lavandi pedes discipulorum, potuit Deus de lege absoluta non conferre auxilium efficax ad talem actum; et sicut adhuc tunc non omitteret Christus peccaminose, ita dicendum erit de beatis. Ratio ergo est, quia denegato prædicto auxilio, omissio non esset voluntaria : nam voluntaria omissio debet afferre secum actum, qui sit causa omittendi; quique per ordinem ad omissionem sit intrinsece, et positive malus; cumque hic actus non sit beato possibilis, ut convincunt efficaciter rationes, quas adduximus, et num. 18 explicuimus, ideo neque illa omissio sine actu esset ei voluntaria. Unde admissio casu, qui ponitur in hac confirmatione, negandum est antecedens.

Ad primam probationem dicendum est, negationem auxilii efficacis ad actum præceptum reddere omissionem involuntariam, quoties simul suspenditur prædeterminatio ad materiale actus, qui sit causa omittendi : quia, ut diximus, et disputatione citata probabitur, quod omissio sit voluntaria, habet indispensabiliter ab illo actu. Propterea autem viatores voluntarie omittunt, quia negato auxilio efficaci ad adimpletionem præcepti, datur prædeterminatio ad actum oppositum (intellige quoad materiale ipsius, quoad malitiam enim non potest a Deo prædeterminari) in cujus virtute omissio est voluntaria; si tamen prædeterminatio ad utrumque actum suspenderetur, adhuc in viatoribus non esset voluntaria omissio. Nam eo ipso deesset illis vel potentia proxima ad non omittendum, vel saltem omne exercitium liberum. Ad secundam pro nunc dícas, negando minorem, quod etsi prædeterminatio efficax, prout est determinate ad hunc actum, supponat *posse* ad illum; secundum gradum tamen communem ad hunc, et ad oppositum tribuit, et non supponit proximum *posse* ad utrumque. Et ideo si ad neutrum datur, non manet potentia proxima ad aliquem. Cum igitur beato nequeat conferri prædeterminatio ad materiale actus, qui sit hîc, et nunc causa omittendi, sicut nequit illi conferri ad materiale alterius peccati commissionis, eo quod similis actus omnino ei repugnat, propter omnimodam determinationem in actu primo ad bonum, consequens est, ut negato etiam auxilio ad actum præceptum, talis actus non sit in ejus potestate, nec proinde ejus omissio sit illi voluntaria. Contra hanc solutionem plura statim se offerunt præsertim contra illam propositionem, quod prædeterminatio efficax ad hunc actum, vel ad contrarium tribuit *posse* ad utrumque : et quod talis prædeterminatio secundum aliquem gradum non supponit *posse*. Sed quia his, et aliis satisfit ex professo inferius disputatione citata (ubi etiam ex communioribus principiis alia solutio traditur) non est quare hic detineamur.

§ VII.

§ VII.

Duo posteriora ejusdem sententiæ argumenta proponuntur, et enervantur.

Argum. 4. 24. Quarto arguitur : visio beatifica, et peccatum non opponuntur, contradictorie, vel privative : siquidem utrumque est actus : sed tantum contrarie : sed contraria etiam in gradibus intensis non repugnat esse simul de potentia absoluta : ergo, etc.

Confirmatur. Confirmatur : quia non magis pugnat cum beatitudine peccatum, quod est magna miseria, quam cum summo gaudio tristitia, et dolor : sed hæc possunt esse simul de potentia absoluta, et fuerunt in Christo : ergo et illa poterunt conjungi.

Enodatur. Respondetur ad argumentum : beatitudinem, et peccatum simul cum oppositione formali contraria includere saltem virtualiter contradictoriam : sicut duæ formæ substantiales respectu ejusdem materiæ : aut sicut respectu ejusdem corporis motus, et locus deorsum : idque satis suadent rationes, quas adduximus : quæ autem sic opponuntur, per nullam potentiam valent conjungi.

1 solutio confirmationis. Valentia. Ad confirmationem Gregorius de Valentia tertia parte disputatione prima quæstione nona puncto secundo negat fuisse in Christo summum gaudium, quandiu habuit maximam illam tristitiam : quia divino miraculo factum fuit, ut gaudium, quod ex beatifica visione resultat, pro illo tempore suspenderetur, et sic daretur locus tristitiæ, quam pro nobis sustinuit. — Rejicitur. Hæc tamen solutio omnino displicet, eamque in tractatu de Incarnatione Deo dante, ex professo impugnabimus. Pro nunc vero sufficiat non esse fingendum in Christo illud miraculum absque urgenti fundamento, et necessitate; quæ in præsenti non reperiuntur. Quare rejecta hac solutione, et quia est expresse contra divum Thomam tertia parte quæstione 46 articulo octavo. Vera solutio. Respondetur negando majorem, quoties gaudium, et tristitia, seu dolor sunt de diversis objectis : quia tunc non omnino repugnant : sicut repugnant beatitudo, et peccatum. Et hoc modo fuerunt in Christo; ut explicat divus Thomas loco citato ad primum his verbis : *Dicendum, quod gaudium fruitionis non contrariatur directe dolori passionis, quia non sunt de eodem; nihil autem prohibet contraria eidem inesse non secundum idem,* etc. Vide prima parte quæstione 64 artic. tertio ad primum.

Argum. ultim. 25. Ultimo potest probari prædicta sententia. Quia si Deus in hoc instanti A. auferret visionem ab aliquo beato, possent res taliter disponi, ut in eodem instanti peccaret, ita quod primum *non esse* beatitudinis, et primum *esse* peccati simul coëxisterent : ergo non est impeccabilis absolute, et in sensu diviso. Antecedens ex eo videtur admittendum, quia nulla ibi cernitur implicatio : cum enim in prædicto instanti reipsa jam non sit visio, eo quod in formis indivisibilibus simul est *corrumpi*, et *corruptum esse*, sicut *fieri*, et *factum esse*, nihil jam tunc apparet, quod peccatum necessario prohibeat. Consequentia vero probatur. Tum quia beatum posse peccare absolute, et in sensu diviso, non est, quod possit ponere peccatum in eodem instanti, pro quo est visio, taliter, quod utrumque in eadem duratione sibi coëxistant : hoc enim est posse peccare in sensu composito : ergo sufficit, ut possit ponere peccatum pro eodem instanti, pro quo visio expellitur, ita, quod primum *non esse* visionis sit primum *esse* peccati. Tum etiam, quia ideo justus viator adhuc dum beatus, est, absolute et in sensu diviso secundum communem legem potest mortaliter peccare, quia possunt, attenta hac lege, res sic disponi, ut in eodem instanti, in quo tollitur gratia, peccet; quamvis fieri nequeat, etiam de potentia absoluta, ut posito peccato gratia permaneat : igitur si beatus potest de lege absoluta pro eodem instanti, pro quo aufertur beatitudo, ponere peccatum, verificabitur de illo adhuc dum beatus est, quod absolute, et in sensu diviso potest peccare.

Ad hoc argumentum non desunt, qui existiment (et satis verosimiliter) implicare antecedens : sicut aliqui existimant implicare, quod humanitas Christi si in hoc instanti dimitteretur a Verbo, in eodem peccet. Et sane ratio D. Thomæ, quæ probat Angelum non potuisse peccare in primo instanti suæ creationis (quam suo loco fuse satis expendimus) id ipsum non improbabiliter suadet de beato pro instanti desitionis beatitudinis, et de humanitate assumpta pro primo instanti derelictionis a Verbo. Sed quidquid sic de hoc (neque enim id ad præsens examinare opus est). Enodatur. Respondetur distinguendo prædictum antecedens ; et si sensus sit illum, qui usque ad prædictum instans fuisset beatus, posse

in eo ponere peccatum, omnino posterius natura ad beatitudinis desitionem; ac proinde taliter, quod peccatum, vel potentia ad illud nullo modo in talem desitionem influat; sed magis e converso transeat. Si autem sit sensus posse pro tunc poni peccatum, vel dari ad hoc potentiam prius natura, quam intelligatur ablata beatitudo, ita quod peccatum possit esse causa, vel occasio illius ablationis, negandum est. Et neganda est absolute consequentia, quæ ex antecedente non nisi in hoc secundo sensu legitime deducitur.

Explicatur solutio. 26. Pro cujus intelligentia sciendum est, quod quamvis, ut aliquis denominetur *peccabilis* pro aliquo statu, non sit necessarium, quod cum tali conjungat, aut conjungere possit peccatum; requiritur tamen, quod conjungat cum illo potentiam expeditam ad peccandum secundum se : quia denominatio *peccabilis* non desumitur ab actu, sed a potentia expedita ad illum, et forma, a qua sumitur denominatio saltem intrinseca, debet esse in eadem duratione, et statu, pro quibus denominatio existit. Quare, ut beatus absolute diceretur *potens peccare*, non sufficit, quod possit beatitudo ab illo auferri, et quod in eodem instanti consurgat potentia expedita ad peccatum ipsum, si totum hoc est posterius natura ad beatitudinis desitionem : quia eo ipso subjectum denominationis non est beatus pro duratione, pro qua est beatus, sed ille, in quo beatitudo præcessit. Cum igitur dum adest visio non possit intelligi potentia expedita ad peccandum, sicut neque indifferentia ex parte intellectus, vel voluntatis ad bonum, et ad malum, sed omnimoda determinatio ab bonum (ut rationes nostræ ostendunt) fit, ut priusquam intelligamus adesse illi, qui fuit beatus, talem potentiam, et consequenter denominationem *peccabilis*, debeat præintelligi expulsa visio, quæ prædictam denominationem, et potentiam impediebat. Tum etiam fit, quod licet in instanti, in quo desinit visio, adsit peccatum, tale peccatum nullatenus in prædictam desitionem influat, aut illam antecedat, sed sit omnibus modis ea posterior : sicut omnibus modis est posterior potentia ad peccandum, quam ipsa visionis desitio omnino præcedit. Tum denique quod, si quæ inter hæc sit causalitas, non peccatum, vel potentia causet in aliquo genere exclusionem visionis, sed e converso suspensio visionis ex sola Dei voluntate facta sit quodammodo, per modum removentis prohibens causa tam peccati, quam potentiæ. Unde hæc causalis in genere removentis prohibens esset vera, quia *ablata est visio, iste habet potentiam peccandi, et potest peccare* : hæc autem in quolibet genere esset falsa, *quia hic p·ccat, vel habet potentiam peccandi aufertur ab eo visio.*

Ad primam probationem. Per quod patet ad primam antecedentis probationem : nam licet, ut beatus denominetur *peccabilis*, non requiratur, quod possit conjungere peccatum cum beatitudine, requiritur tamen, ut de facto cum illa conjungat potentiam expeditam ad peccandum secundum se : quia prædicta denominatio ab hac potentia desumitur : et ideo nisi antecedenter ad exclusionem beatitudinis intelligatur illa potentia, ut potens exire in suum actum, ipsoque actu beatitudinem expellere, nequit denominare *peccabilem* beatum : etiamsi exclusa beatitudine in eodem instanti reali prædicta potentia simul cum peccato adveniat. Quare cum dicitur, *beatum posse peccare, non est posse ponere peccatum in eadem duratione, in qua est visio*, si ly *in eadem duratione*, cadat supra *posse* falsum est, quia si pro duratione beatitudinis, antecedenterque ab ejus decisione non datur *posse* ad ponendum peccatum, non est, a quo beatus, donec beatus est, denominetur *potens peccare* : si tamen ly in eadem duratione appellet supra *ponere peccatum*, transeat, hoc non requiri ad denominationem *potentis peccare*; quia in casu nostro, non modo ipsa positio peccati, sed etiam *posse* ad illam nequit coexistere beatitudini. Patet etiam ad secundam : nam justus viator propterea absolute est peccabilis mortaliter, quia adhuc cum est justus retinet, et conjungit cum gratia potentiam expeditam ad sic peccandum considerato peccato secundum se, quamvis non ad conjungendum illud cum gratia; et ita cum peccat, ipsomet peccato gratiam a se excludit. (Ad secundam.)

Replica. 27. Dices, etiam respectu justi est prior expulsio gratiæ, quam peccatum, si quidem nequit hoc intrare, nisi gratia exclusa : ergo quod visio sit prius exclusa a beato, quam ille peccet, non obstat, ut dicatur absolute peccabilis. Respondetur negando consequentiam. Tum quia saltem non est prior exclusio gratiæ a justo, quam potentia expedita ad peccandum, a qua denominatio *peccabilis* sumitur : (Diluitur.)
cum

cum tamen in illo, qui fuit beatus, nequeat intelligi hæc potentia, nisi desitio visionis omnino præcedat. Tum etiam, quia exclusio gratiæ ad summum præcedit peccatum in genere causæ materialis dispositivæ, eo proportionali modo, quo corruptio prioris formæ præcedit generationem subsequentis, quæ est prioritas tantum secundum quid, et cum qua stat peccatum esse prius in genere causæ efficientis, tam physicæ, quam moralis, quod est esse prius absolute, et simpliciter. Desitio autem beatitudinis simpliciter est prior, non solum quam actus peccati, sed etiam quam potentia : ita ut neutrum possit intelligi, nisi talis desitio præcedat per modum removentis prohibens, et in nullo genere est posterior. Nam, quod Deus suspendat concursum conservantem visionem, nec ex peccato, nec ex potentia ad illud, sed ex supremo tantum dominio Dei, et ex ejus liberrima voluntate procederet. Tum denique quia quamvis peccatum *in facto*, sive *recepto esse* nequeat intelligi non intellecta exclusione gratiæ (supposito, quod hæc præcesserit) potest tamen intelligi in aliquo priori priusquam intelligamus exclusam gratiam, ut *in fieri*, et *egredi* a voluntate; pro quo priori verificatur de illo supposito non solum, quod habet potentiam peccandi, sed quod actu peccat, priusquam intelligatur amisisse gratiam, et non esse justum. Quod in beato locum non habet; quia nec peccasse in *facto esse*, nec peccans in *fieri*, nec cum potentia proxima ad peccandum potest intelligi, nisi ad omnia supponatur exclusio beatificæ visionis.

Quæstio, quæ solet hic pertractari.

28. Ad disputationem de impeccabilitate beatorum pertinet etiam alia quæstio, quæ solet hic pertractari : an scilicet peccatum habituale de potentia absoluta possit esse simul cum beatitudine. Nulli enim dubium est, quod de lege ordinaria hoc repugnet : siquidem saltem inspecta hac lege, nequit beatitudo a gratia habituali, et a dilectione Dei separari, cum quibus prædictum peccatum, attenta saltem eadem naturæ lege, satis constat non esse compatibile. Loquendo vero de potentia absoluta adhuc non esset quæstio si nomine *beatitudinis* intelligatur status bonorum omnium aggregatione actu perfectus, ut diffinitur a Boëtio : quia cum exclusio peccati inter maxima bona connumerari debeat, non potest esse perfectus absque illa prædictus status. Sed quia non repugnat essentiam beatitudinis reperiri sine hac bonorum universalitate; quamvis ex natura rei eam postulet, remanet locus inquirendi, an talis essentia compatiatur secum maculam peccati habitualis : non quod beatus pro tunc illam incurrat : hoc enim esset actualiter peccare; sed supponendo, quod antea esset in peccato, quæritur an adveniens beatitudo necessario, et indispensabiliter illud excludat. Quocirca nonnulli, de quorum numero est Medina, in præsenti admittunt ex una parte non implicare prædictum peccatum cum visione beatifica; et ex alia negant posse esse cum beatitudine, quia putant visionem in illo casu non habere rationem beatitudinis, sed nudæ cognitionis. Quo pacto quæstio potius est de modo loquendi : an scilicet visio Dei manens cum peccato habituali dicenda sit beatitudo. Nec apparet sufficiens ratio ad id negandum; nisi quod beatitudo non potest secum admittere maximum malum, et miseriam, quale est peccatum. Sed ut verum fateamur, admisso casu, satius diceretur non pertinere ad essentiam beatitudinis actu indispensabiliter excludere prædictam miseriam, sed quod petat eam excludere, et de facto excludat nisi divinitus impediatur. Medina.

Quæstio igitur, quæ ad rem pertinet, institui debet de ipsa visione beatifica : a qua sicut nequit separari, quod sit possessio, et assecutio summi boni, ita nec quod sit beatitudo. Sed quia difficultas hæc propriam sedem habet in tract. de Justificatione, ubi ex professo agitur an gratia habitualis, quæ indispensabiliter comitatur prædictam visionem, possit manere de potentia absoluta cnm peccato habituali? Et rursus, an ipsum peccatum habituale possit remitti sine gratia, sive per actum charitatis, vel contritionis, sive per actum beatificæ visionis admisso, quod hæc absque gratia poneretur? Consonum judicavimus, ne eadem multoties repetere opus sit, usque ad prædictum tractatum ab ejus decisionibus abstinere.

ARTICULUS V.

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus?

Ad quintum sic proceditur Videtur, quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis et gratiæ præsupponit perfectionem naturæ; sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiæ. Anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ : omnis autem pars est imper-

fecta a suo toto separata : ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2 Præterea, beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est; sed operatio perfecta sequitur esse perfectum, quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum quando est a corpore separata, sicut nec pars separata a toto : videtur, quod anima sine corpore non possit esse beata.

3 Præterea, beatitudo est perfectio hominis, sed anima sine corpore non est homo : ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4 Præterea, secundum Philosophum in 10 Ethic. : Operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separatæ est impedita : quia ut dicit Augustin. 12 super Gen. ad litteram, inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi : quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum cœlum, id est, in visionem essentiæ divinæ : ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5 Præterea, beatitudo est sufficiens bonum et quietat desiderium : sed hoc non convenit animæ separatæ : quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit : ergo anima separata a corpore non est beata.

6 Præterea, homo in beatitudine est Angelis æqualis : sed anima sine corpore non æquatur Angelis, ut August. dicit : ergo non est beata.

Sed contra est, quod dicitur Apoc. 14 : Beati mortui, qui in Domino moriuntur!

Respondeo dicendum, quod duplex est beatitudo. Una imperfecta, quæ habetur in hac vita : et alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quod ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est, nisi in organo corporeo, ut in primo habitum est : et sic beatitudo, quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quod non potest animæ advenire sine corpore existenti; dicentes, quod animæ sanctorum a corporibus separatæ ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem judicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate et ratione. Auctoritate quidem : quia Apostolus dicit secundæ ad Corinth. 5 : Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Et quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens : Per fidem enim ambulamus et non per speciem. Ex quo apparet, quod quandiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum a corporibus separatæ sunt Deo præsentes; unde subditur : Audemus autem et voluntatem habemus bonam peregrinari a corpore et præsentes esse ad Deum. Unde manifestum est, quod animæ sanctorum separatæ a corporibus, ambulant per speciem Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet : nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore, nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in primo dictum est. Manifestum est autem, quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in primo ostensum est. Unde cum in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore : unde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum, quod ad perfectionem alicujus rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei; sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad bene esse ejus : sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde August. in 12 super Gen. ad litteram, cum quæsivisset utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi, respondet. Quod non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident : sive alia latentiore causa : sive ideo, quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio divina ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa : non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur : licet non maneat illa naturæ perfectio, secundum quam est corporis forma.

Ad secundum dicendum, quod anima aliter se habet ad esse, quam aliæ partes ; nam esse totius non est alicujus suarum partium : unde, vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali : vel si remanent, habent aliud esse in actu : sicut pars lineæ habet aliud esse, quam tota linea : sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem : et hoc ideo, quia idem est esse formæ et materiæ : et hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut in primo ostensum est. Unde relinquitur, quod post separationem a corpore perfectum esse habeat : unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum : et ideo remanente intellectu potest inesse ei beatitudo : sicut dentes Æthiopis possunt esse albi etiam post evulsionem, secundum quos Æthiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, sicut frigidus impedit actionem caloris : et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo, per modum cujusdam defectus; quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius et sic separatio animæ a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quod fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibilis : quia habet id, quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis : quia illud bonum non possidet secundum omnem modum, quo possidere vellet. Et ideo corpore resumpto beatitudo crescit, non intensive, sed extensive.

Ad sextum dicendum, quod id, quod ibidem dicitur, quod spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut Angeli, non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis : quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines Angelorum, clarius videntes Deum, quam inferiores Angeli; sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis; quia Angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam sunt habituri ; non autem animæ separatæ sanctorum.

Prima conclusio : Ad beatitudinem hujus vitæ necessario requiritur corpus.

Secunda conclusio : Beatitudo perfecta, quæ in visione Dei consistit, non dependet a corpore, sed inerit animabus perfecte purgatis ante corporum Resurrectionem.

Tertia conclusio : Ad bene esse beatitudinis animæ conducit corpus : et ideo reassumpto corpore, erit quodammodo perfectior.

De materia primæ conclusionis dicemus disp. ult. Secunda inter antiquiores fuit non parum controversa ; sed est jam certa secundum fidem : et oppositus error (qui fuit Tertulliani lib. 4 contra Marcion. et Tertull. lib. de anima c. 56, Vigilantii, ut testatur Vigil. D. Hieron. in dialogo adversus illum, Armenorum et Anabaptistarum, ut de Armen. illis refert Guido noster, et de his Cani- Anab. sius tom. 2 de corruptelis verbi Dei. Quibus Fridericus Staphylus in Epitome trimembri, parte 2 annumerat Lutherum Luther. præfat.

Calvin. præfat. in Genes., Calvin. et alios Hæreticos) damnatur ab Ecclesia in Conc. Florent. in litt. unionis, et in Extravag. Bened. XI quam refert Castro de hæresib. verbo *Beatitudo* hæresi 6. De quo videri possunt hic recentiores Alvar., Cur., Vasq., Mont., Greg. Mart., Valent., et alii.

Circa tertiam conclus. nota : quod beatitudo animæ non crescit ex assumptione corporis intensive : quasi clariori lumine, aut visione Deum cernat. Sed dicitur crescere quodammodo extensive : quatenus gloria, quæ solum erat in anima, diffunditur ad corpus, secundum quod est capax : et ex hoc appetitus animæ, quæ non modo sibi, sed etiam corpori beatitudinem optabat, omnino completur, ut explicat Angel. Doct. in solut. ad 5, ubi advertit Cajetanus rejecisse oppositam opinionem de augmento intensivo ; quam in 4 dist. 49 q. 1 art. 4 quæstiunc. 1 ex sententia aliorum ut probabilem sustinuit.

ARTICULUS VI.

Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis?

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum : sed supra ostensum est, quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis : ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est : sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est : ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea, quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit : sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus : ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore : nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed contra, præmium virtutis est beatitudo. Unde dicitur Joan. 13 : Beati eritis, si feceritis ea. Sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei, et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio. Dicitur enim Isa. ult. : Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt : ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi : manifestum est, quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis : consistit enim hæc beatitudo secundum Phil. in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem, quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, imo requiritur ad eam, ut omnino anima sit a corpore separata. Unde August. 12 de Civit. Dei introducit verba Porphyrii dicentis, quod ad hoc, quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est. Sed hoc est inconveniens : cum enim naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse, quod perfectio animæ naturalem ejus perfectionem excludat. Et ideo dicendum est, quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam, requiritur perfecta dispositio corporis, et antecedenter, et consequenter : antecedenter quidem, quia ut August. dicit Genes. ad litteram, si tale sit corpus, cujus sit difficilis, et gravis administratio, sicut caro, quæ corrumpitur, et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cœli. Unde concludit, quod cum hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale : tunc Angelis adæquabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit. Consequenter vero, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Aug. dicit in epistola ad Discor. : Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis : sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus, qua Dei essentia videtur : tamen posset ab hac impedire, et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam : non autem a spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subjectum. De quo in tertia parte hujus operis dicetur.

Conclusio : Ad Beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis : et antecedenter : quia si corporis sit difficilis, et prava administratio, avertitur mens a divina visione : et consequenter : quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur.

DISPUTATIO V.

De dotibus corporum beatorum.

Sicut meritum beatitudinis ad animam præcipue spectat, nec tamen corpus ab eo prorsus excluditur, sed veluti organum, et instrumentum conjunctum animæ deservit : ita et ipsa beatitudo, quamvis potissime in anima sit, corporis societatem non abjicit : nec hujus sic anima obliviscitur, quin ei aliqualem propriæ beatitudinis portionem, secundum quod corpus ejus capax est, impertiatur. Exigebat quippe æquitatis ratio ut cujus in passione, et certamine adjuta est consortio, in æterna remuneratione a præmii participatione non repelleret : juxta illud Apost. 2 ad Corinth. 1 : *Sicut socii passionum estis, sic eritis et consolationis.* Unde exclamat ad Deum D. Cyprianus sermon. de Resurrectione Christi dicens : *Tu optime Domine ultro gratiam volens dare spiritui, decrevisti clementius, ut ex societate, et clientela, quam reddiderat animæ caro, aliquid ei commodi proveniret : et quæ ei vehiculum fuerat, et particeps studiorum, in recompensatione ministerii iterum dilecto accolæ consociata, pudica, et pacifica rediret, nullas secum revehens contumelias, quibus deinceps quietis internæ concuteret puritatem.* Et Nazianz. orat. 10 in laudem Cæsarii de anima beata sic ait : *Cum cognatam carnem receperit, eam quoque ad gloriæ cælestis hæreditatem secum admittet : et quemadmodum ob naturæ conjunctionem*

2 ad Corinth. 1.

D. Cypr.

Nazianz.

ærumnarum ipsius particeps fuerat, sic etiam jucunditates suas cum ipsa communicavit, totum videlicet corpus in se ipsam absumens. — Illa igitur participatio beatitudinis, quam in corpus anima refundit, diversas complectitur perfectionum corporalium species, quæ *Dotes corporis* a Theologis nuncupantur. Nam sicut visio, fruitio, et comprehensio dicuntur *dotes animæ*, quia per illas ad unionem spiritualis matrimonii cum Christo ornatur, et disponitur, prout explicuimus disp. 3; ita perfectiones, quæ ad unionem indissolubilem cum ipsa anima corpus disponunt, et coaptant, *Dotes ejus* merito vocantur. Pro quibus, absolutis, quæ ad beatitudinem animæ spectant, præsentem instituimus disputationem.

DUBIUM I.

Quæ sint Dotes corporis glorificati : et unde originentur?

In hoc primo dubio numerum, et causam dotium corporis gloriosi prius breviter trademus : et deinde singulas radicitus examinabimus.

§ I.

Decisio dubii ex communi Theologorum placito.

Quatuor dotes corporis.

1. Conveniunt Theologi quatuor esse dotes corporis glorificati, videlicet *subtilitatem, impassibilitatem, agilitatem, et claritatem :* per quas totidem imperfectiones, et defectus, quæ in corporibus nondum glorificatis reperiri opus est, excluduntur. Nam per subtilitatem corpus ex se animale, et terrestre, efficitur quasi cœleste, et spirituale, quod est *subtile.* Per impassibilitatem, corpus mortale, et corruptibile redditur immortale, a corruptione, et passione prorsus alienum, quod est *impassibile.* Per agilitatem, corpus ponderosum, et infirmum, quodque suo pondere aggravat animam, efficitur perfectæ virtutis ad ei parendum, quod est *agile.* Et per claritatem corpus subobscurum, et deforme ratione opacitatis, redditur pulchrum, perspicuum, et refulgens, quod est *clarum.* Nec circa assignationem hanc potest esse controversia propter apertum testimonium Pauli 1 ad Corin. 15, ubi enumerans qualitates corporis resurgentis, seu nascentis ad gloriam, necnon et defectus ipsiusmet emortui, et in sepultura seminati, sic inquit : *Seminatur* (scilicet corpus per mortem) *in corruptione ; surget in incorruptione : seminatur in ignobilitate : surget in gloria ; seminatur in infirmitate ; surget in virtute : seminatur corpus animale : surget corpus spirituale.* Cujus rationem tradit Angelicus Doctor ibidem lectione 6 in 4 dist. 49 q. 4 art. 5 quæstiunc. 3. Ubi ex subjectione, quam corpus gloriosum debet habere ad animam, in omnibus, quibus natum est ab ea perfici, probat prædictum numerum his verbis : *Dicendum, quod anima et est forma corporis, et motor : unde cum dotes corporis ad hoc ordinentur, ut corpus perfecte animæ subjiciatur, hoc erit, ut subjiciatur ei perfecte, et sicut formæ, et sicut motori. A forma autem in materia tria causantur, scilicet esse substantiale, vires, et formæ secundariæ, scilicet accidentales, et amborum conservatio. Corpus ergo gloriosum in quantum perfecte animæ subditur quantum ad esse substantiale, quod ab ea habet, sic est dos subtilitatis : ex hoc enim corpus gloriosum subtile dicitur, quod perfecte ab anima informatur. In quantum vero perfecte subditur ei ut formæ secundum accidentales formas, quæ sunt in corpore ab anima, sic est dos claritatis. In quantum vero corpus gloriosum perfecte ab anima conservatur, sic est dos impassibilitatis, ex hoc enim impassibile dicitur, quod ex vi animæ servatur immune ab omni læsione. Sed in quantum corpus perfecte subditur animæ, ut motori, sic est dos agilitatis, corpus enim secundum hoc dicitur agile, quod ad omnes animæ actus est expeditum, et paratum.* (Ratio prædicti numeri.)

2. Quod, ut melius intelligatur animadvertendum est, dotes in corporis constitui, tum ad eorum decorem, et ornatum : tum, et præcipue, ut per illas corpus perfecte subjiciatur, et subordinetur animæ, tam in ordine ad *esse*, quam in ordine ad operationem, et motum : quare tot, et non plures ponendæ sunt dotes, quot hæc subjectio, ut sit perfecta requirit. Secundo nota animam respectu corporis, et esse formam constituentem speciem, et esse motricem, a qua dirigitur, et movetur. In quantum forma tria illa confert, scilicet *esse* substantiale, et specificum, accidentia, quibus disponitur in ordine ad se, uti sunt quantitas, figura, color, etc. et omnium horum conservationem : nam, quod corpus in suo *esse* tam substantiali, quam accidentali perduret, ab anima est. Sed in quantum motrix tribuit illi potentias, ut operetur, moveat, et moveatur. (Explicatur.)

Ex

Ex his quatuor capitibus accipiuntur prædictæ quatuor dotes. Nam, ut corpus perfecte ab anima informetur in ordine ad *esse* substantiale, ponitur dos substantialis, per quam taliter corpus disponitur, ut anima, quæ est spiritus, perfecte illi dominetur, et ipsum ad se trahat; sicque quodammodo spirituale efficiat. Ut vero in corporalibus accidentibus sit perfectum juxta exigentiam gloriæ animæ, ponitur claritas : quia animæ clarificatæ per lumen gloriæ debitum est corpus proportionatæ claritatis. Et ut in utriusque indemne, et illæsum conservetur, ponitur impassibilitas, per quam cuilibet corrumpenti, vel passionem inferenti resistit. Ac denique, ut in ordine ad motum, et operationem sit recte dispositum, ponitur agilitas, quæ est talis virtus, per quam animæ absque fatigatione, et lassitudine ad nutum obediat.

D.Thom. 3. Aliam congruentiam hujus numeri adducit S. Doct. loco citato ex numero virtutum cardinalium, quibus correspondent : sicut tres dotes animæ correspondent tribus virtutibus theologalibus. *Quidam* (inquit) *quatuor dotes corporis, quatuor virtutibus cardinalibus adaptant, eo quod cardinalium virtutum materia sunt bona corporalia : ut scilicet prudentiæ respondeat claritas propter cognitionem : justitiæ, quæ est perpetua, et immortalis, impassibilitas : fortitudini agilitas, ex quâ contingit, ut nihil corpori possit resistere, unde agilitas notatur* 1 *Corint.* 15, *per hoc, quod dicit, surget in virtute : temperantiæ vero, quæ corpus attenuat, subtilitas. Et sic quatuor dotes corporis respondent quatuor virtutibus cardinalibus, sicut tres dotes animæ, tribus Theologicis, ut dictum est.*

Dotes istæ unde proveniant. 4. Circa causam istarum perfectionum fuere apud antiquos varii modi dicendi, quos tangit, et impugnat idem D. Th. simulque prædictam causam ex August. assignat in 4 dist. 44 q. 2, per omnes articulos. Et cit. loco ad Corint. ubi sic ait : *Causam autem harum proprietatum quidam attribuunt luci, quam dicunt esse de natura quintæ essentiæ, et venire in compositionem humani corporis. Quod quia frivolum est, et fabulosum, sequens August. dicimus, quod procedunt ex virtute animæ glorificatæ. Dicit* Epist.66. *enim August. in Epist. ad Dioscorum : tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine, quæ in fine temporum promittitur Sanctis, redundet etiam in inferiorem naturam, quæ est corpus, non beatitudo, quæ fruentis est propria, sed plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor. Videmus autem ex anima quatuor corpori provenire, et tanto perfectius, quanto anima fuerit virtuosior. Primo quidem dat esse : unde quando erit in summo perfectionis, dabit esse spirituale. Secundo conservat a corruptione; unde videmus homines quanto sunt fortioris naturæ, minus a calore, et frigore pati. cum ergo anima fuerit perfectissima, conservabit corpus omnino impassibile. Tertio dat pulchritudinem, et claritatem : infirmi enim, et mortui propter debilitatem operationis animæ in corpus efficiuntur discolorati; et quando erit in summa perfectione, faciet corpus clarum, et fulgidum. Quarto dat motum, et tanto facilius, quanto virtus animæ fuerit fortior supra corpus; et ideo quando erit in ultimo suæ perfectionis dabit corpori agilitatem.*

§ II.

Duplex objectio contra assignatum numerum dotium ; et solutio prioris.

5. Sed objicies primo, plures esse dotes corporis glorificati, quam enumeravimus. 1 objectio. Antecedens probatur tum ex D. Anselmo lib. de similitudinibus cap. 48 ubi ait, quod septem erunt beatitudines corporis : scilicet *pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, sanitas, voluptas, et diuturnitas;* sed beatitudines corporis sunt ejus dotes : ergo, etc. Tum etiam quia anima glorificata non minus perficit potentias sensitivas, quam alias partes corporis : ergo ponenda est, præter enumeratas alia dos, qua prædictæ potentiæ ad suas operationes recte disponantur. Tum denique quia de ratione gloriosi corporis est penetrabilitas, per quam possit esse in eodem loco cum alio corpore : sed hæc non est aliqua ex enumeratis : ergo, etc. Major non videtur posse negari, nam corpus Christi Domini post resurrectionem mansit penetrabile : et ideo occluso sepulchro exivit, intravitque ad discipulos januis clausis, ut dicitur Joan. 20, et absque cœlorum aliqua divisione super illos ascendit : sicut etiam in nativitate penetravit matris uterum, ut virginei claustra pudoris intacta omnino, et illæsa servaret. Ad cujus similitudinem futura esse penetrabilia aliorum Sanctorum corpora, tenent communiter Theologi, et docet non obscure Apostolus ad Philipp. 3 dum ait : *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ, secundum operationem, qua etiam possit subjicere sibi omnia.* Ad

quam potentiam proculdubio spectat, ut possint esse in quocumque loco etiamsi aliud corpus ibi existat. Et sane nisi hoc dicatur, possent prædicta corpora ab aliis corporibus contra voluntatem detineri, possentque includi, incarcerari, etc., quæ summæ, et perfectæ beatitudini repugnant.

Diluitur. Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem occurrit divus Thomas quæstiuncul. citata ex distinct. 49 ad 1 : *Quod illa septem, quæ Anselmus ponit, continentur sub istis quatuor* (quæ non assignavimus). *Pulchritudo enim continetur sub claritate : velocitas, et libertas, et fortitudo sub agilitate; sanitas, et diuturnitas sub impassibilitate; voluptas vero potest reduci ad subtilitatem, quia ex hoc, quod corpus est perfecte formatum per animam, est et ad delectationem dispositum.*

Ad secundam respondet ibidem potentias sensitivas perfici per dotem agilitatis : *Nam agilitas* (inquit) *non solum pertinet ad motum, sed etiam ad sensum, et ad omnes alias operationes animæ; ut secundum hoc dicatur corpus gloriosum esse agile, quod est perfecte habilitatum ad omnes operationes, quæ per corpus exercentur.*

Solutio ex Durando. 6. Ad ultimam Durandus in 4 distinct. 44 quæst. 6 conatur, ut probabile defendere implicare contradictionem, quod duo corpora penetrentur, ac proinde, quod impenetrabilitas actualis possit a quantitate secludi. Et ideo in nullo ex casibus objectionis admittit fuisse simul duo corpora in eodem loco : sed vel partes unius ita fuisse dilatatas, ut sine penetratione alteri locus præberetur : vel alterius dimensiones fuisse ita compressas, ut minimum loci spatium ad ingressum ejus sufficeret. Unde admittit cœlum ascendente Domino fuisse divisum, et nascente, matris uterum dilatatum (quamvis sine virginitatis præjudicio, ut ipse ait) nec concedit exiisse obserato sepulchro, aut per fores clausas, sed alia via ad discipulos intrasse.

Refutatur. Hunc tamen dicendi modum merito alii Theologi rejiciunt, et prædictam opinionem saltem temeritatis nota inurunt : quia testimonia Scripturæ non solvit, et communi Patrum consensui contradicit. Nec nostra est censura, sed Joannis de Neapoli apud Capreolum prædicta distinct. 44 q. 3 artic. 3 ad 5 ex Durando contra tertiam conclusionem. Ubi plura Patrum testimonia ad intentum reperies. Nos vero Durandi opinionem ob id potissime ægre ferimus, quia velit, nolit, ad dilatationem illam recurrens, derogat Virginis integritati : nec divino partui, quantum ad hoc sublimius aliquid tribuit, quam quod esset commune omnibus puerperiis in statu justitiæ originalis, ut author ipse exemplificat. Videri possunt Nostri Complutenses in Logica disp. 13 num. 22, ubi recte advertunt actualem impenetrabilitatem supponere necessario extensionem in ordine ad locum, quam constat posse a quantitate separari : ac proinde multo magis ipsam impenetrabilitatem.

Aliorum solutio. Alii vero tam ex antiquis, quam junioribus existimant corpora sanctorum habere, quod sint penetrabilia a dote substantiæ, nec in alio dotem hanc constituunt. Favetque etymologia nominis, nam *subtile* significare videtur *penetrabile*, vel *penetrativum*; et ideo *subtilem* vocamus intellectum, vel visum, qui objectum usque ad intima penetrat. Sed hæc etiam solutio

Displicet. displicet, quam late impugnat D. Thom. eadem dist. q. 2 art. 2 quæstiunc. 2. Et sub breviori forma loco citato ad Corinthios, ubi sic ait : *Tangit dotem subtilitatis cum dicit : seminatur corpus animale, etc. quam quidam ad hoc referre volunt, quod corpori glorioso secundum hanc dotem competat, ut possit simul esse cum corpore non glorioso in eodem loco. Quod quidem sustineri posset, si corpori secundum statum præsentem competeret, quod non posset simul cum alio corpore esse in eodem loco secundum aliquid, quod a corpore removeri posset. Nunc autem si diligenter consideretur hoc secundum, nihil aliud corpori competit, nisi secundum quod habet dimensiones corporales. Unde videmus corpora quantumcumque subtilia non compati secum alia corpora : ut patet in aere, et in igne : et ulterius si essent corpora separata omnino absque materia sicut quidem posuerunt, non possent simul cum corporibus naturalibus esse in eisdem locis, ut Philosophus dicit. Remanentibus igitur dimensionibus in quocumque corpore, est contra suam naturam, quod sit cum alio corpore in eodem loco.* Neque illud de etymologia favet prædictæ solutioni, ut constabit § sequenti.

Vera solutio. 7. Dicendum igitur est corpora sanctorum non habere, quod possint alia penetrare ab aliqua forma, vel perfectione ipsis debita, aut in illis permanente : ac proinde nec conditionem hanc enumerandam esse inter ejus dotes. Si quando vero penetrantur, hoc fit virtute divina, et speciali miraculo. Quo pacto possunt etiam penetrari inter se alia corpora non gloriosa. *Unde*

Unde (prosequitur divus Thomas) *si aliquando contingit, erit ex miraculo. Propter quod Gregorius, et Augustinus miraculo adscribunt, quod Corpus Christi ad discipulos januis clausis intravit. Nulla enim virtus terminata potest facere miraculam : hoc enim solius Dei est. Relinquitur ergo, quod esse simul cum alio corpore in eodem loco non possit esse ex dote, seu ex qualitate corporis gloriosi. Non tamen negandum est, quin corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore in eodem loco : quia corpus Christi post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, cui corpus nostrum in resurrectione conformandum speramus. Sed sicut corpus Christi hoc habuit, non ex proprietate corporis, sed ex virtute Divnitatis unitæ, ita corpus cujuslibet alterius sancti hoc habebit, non ex dote, sed ex virtute Divinitatis existentis in eo. Per quem modum corpus Petri habuit, quod ad umbram ejus sanarentur infirmi, non per aliquam proprietatem ipsius, etc.*

Neque hinc fit corpora Sanctorum contra eorum voluntatem posse ab aliquo detineri, incarcerari, vel includi : quia, ut recte advertit S. Doctor quæstiunc. citata ad 2 et ad 4, virtus Divina assistet semper beatis, subvenietque in omnibus ad nutum : et ideo quoties voluerint per alia corpora transire, Deus prædictum miraculum patrabit. Et fortasse ob hanc rationem aliquis ex Patribus, et Theologis agentes de prædicta penetratione non recurrunt ad miraculum, sed ad conditionem status beatifici : quia etsi miraculo opus sit : quod tamen hoc miraculum fiat, situm est in voluntate ipsius beati. Et propterea tale miraculum, cum non egrediatur communem providentiam illius status, non parit admirationem, sicut miracula, quæ fiunt apud nos : unde etiam ex hac parte potest non appellari *miraculum*.

In quo consistat penetrationis miraculum.

8. Et si petas, in quo stet illud miraculum, sive cum fit in corpore glorificato, sive non glorificato, eadem quippe ratio quoad hoc est de utroque? — Respondetur, quod cum materia ad sui distinctionem, distinctionem quantitatis requirat, et hæc a distinctione situs dependeat, miraculum stat in eo, quod Deus hujusmodi dependentiam suppleat, et sine situs diversitate quantitates, et materias corporum, quæ penetrantur, conservet distinctas : sicut miraculose conservat in Eucharistia accidentia sine subjecto, et supplet dependentiam illorum a substantia. Ita D. Th. art. 2 proxime citato quæstiunc. 3 ibid. : *Non potest ergo esse, quod corpora duo remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrique conservetur esse distinctum. Hoc autem esse distinctum dependet a principiis rei sicut a causis proximis, sed a Deo sicut a causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in esse cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri de Causis, ideo divina virtute, et ea sola fieri potest, ut accidens sit sine subjecto : ut patet in Sacramento altaris : et similiter divina virtute fieri potest, et ea sola quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia : et sic miraculose fieri potest, quod duo sint in eodem loco.* Sed de hoc latius in Philosophia.

Animadversio.

Observat vero S. Doctor, quod quamvis modo dicto corpus gloriosum possit penetrare non gloriosum, duo tamen corpora gloriosa nunquam se penetrant. Quia licet hoc de potentia absoluta non repugnet, *tamen* (ait quæstiunc. 4.) *non est conveniens, quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso : tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit : tum etiam, quia unum corpus gloriosum non se opponit alteri, et sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.*

2 objectio.

Secundo objicies, quod si standum est explicationi D. Thomæ, subtilitas, et impassibilitas non sunt duæ dotes : ergo non debuimus quatuor assignare. Antecedens probatur, nam juxta prædictam explicationem subtilitas consistit in eo, quod anima totaliter corpori dominatur, et illud sibi omnino subjicit : in quo ipso consistit ejus impassibilitas : nam quod materia non det locum alterationi, quæ est via ad corruptionem, provenit quia plene subjicitur formæ, et hæc supra illam plenum habet dominium : ut patet in corporibus cœlestibus, quæ ob hanc causam sunt omnino incorruptibilia. Ad hanc objectionem constabit § sequenti.

§ III.

Duæ priores dotes radicitus examinantur.

9. Ut ea, quæ ad prædictas dotes spectant omnino intelligantur, et objectioni propositæ, aliisque similibus fiat satis, oportet singularum rationes radicitus aperire. Primo loco assignavimus subtilitatem, quia cæteris quodammodo est causa,

et principium. Pro quo sciendum est ex doctrina Ang. Doct. locis citatis nomen *subtilis* desumptum esse a virtute penetrandi : non ut penetratio accipitur pro coëxistentia duplicis corporis in eodem omnino loco, sed ut dicit facilem, et subtilem divisionem continui, media qua partes unius corporis, et præsertim humidi per interpartes alterius cito intromittuntur. Et ideo diffinit Philosophus lib. 2 de Generatione ex 10 : *subtile est complectivum partibus, et partium partibus;* quia propter naturam humidi, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, sequitur suum tangens, et fluit undique ad suum capiens, et sua subtilitate quamlibet ejus partem minimam subintrat.

Quid fit subtile.

Vis autem penetrandi in corporibus ex duobus contingit. Primo ex parvitate quantitatis præcipue secundum profunditatem, et latitudinem : longitudo enim ad hoc non obstat, eo quod penetratio sit in profundum : et sic ex parte penetrantis sola profunditas, aut ad summum latitudo illi resistit : et ideo corpora tantum oblonga, velut acus facile dividunt, et penetrant profunda. Secundo provenit ex paucitate materiæ : et propterea corpora rara sicut aqua, et aër facile alia penetrant : et eo subtilius, quo sunt rariora ; quia eo minus participant de materia, et plus de forma.

Unde vis penetrandi.

Ob hanc rationem metaphorice adaptatur subtilitas potentiis cognoscitivis, quia abstrahunt a materia, et quo magis abstrahunt, eo perfectius sua objecta attingunt, et penetrant. Unde appellamus *intellectum subtilem,* qui pertingit usque ad intima rei cognitæ : et *subtilem visum,* qui etiam minima, et a longe percipit. Et omnium ratio est, quia ubi plus est de materia, quam de forma sicut in corporibus densis, ipsa materia quasi prædominatur, potiusque ad se formam trahit, quam ad illius *esse* trahatur : et sic totum fit materiale, crassum, et terrestre, quod opponitur subtili. E contra vero ubi plus est formæ, quam materiæ, sicut in raris forma ipsa prævalet, et juxta hoc dominium materiam ad suum *esse* trahit, redditque ipsam corpus, quod informat, formale, subtile, et quasi cœleste. Atque hinc desumitur ultima acceptio *subtilis* pro corpore, in quo materia perfecte subest suæ formæ, perfecteque ejus *esse* recipit. Quo pacto dicuntur subtilia Sol, Luna, aurum, adamas, etc. non jam ob raritatem, aut vim penetrandi, sed quia optime substant suæ formæ, et ab ea complete informantur propter dominium formæ supra materiam.

10. Corpora igitur gloriosa non denominabuntur *subtilia* a parva quantitate, ut est per se notum : resurgent siquidem sub eisdem dimensionibus, et statura, ad quas juxta virtutem naturalis coloris, et humidi radicalis pervenirent in via, ut probat Angel. Doct. dist. 44 citata q. 1 art. 3 quæstiunc. 2. Neque etiam a raritate, et paucitate materiæ quamvis aliqui hæretici hoc senserint, existimantes prædicta corpora non habitura densitatem, et consistentiam, sed fore vento, et aëri similia, qui fuit error Eutychii Constantinopolitani, ut refert D. Greg. lib. 14 Moral. capite 29 et ultimo. Multoque minus id habebunt per negationem totius materiæ, et corporeitatis, ut alii hæretici : quorum meminit D. August. 13 de Civitat. Dei c. 20 putarunt, dicentes, quod in resurrectione corpus vertetur in spiritum, et sic totus homo in natura spirituali, et non in corpore resurget. Convincitur enim manifeste utraque hæresis ex illo Job 19 : *Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum, etc.* Et ex illo Lucæ 24, ubi Christus post resurrectionem corpus gloriosum discipulis ostendit palpabile, et tangibile cum carne, et ossibus : *Palpate, et videte, quia spiritus carnem, et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Resurgit itaque non spiritus, qui mortuus non est : sed corpus, quod cecidit cum pelle, carne, et ossibus tangibile, palpabile, etc. quæ postulant necessario materiam satis densam, nec possunt esse in corporibus raris, et fluidis, sicut aër : et multo minus in rebus prorsus spiritualibus, et incorporeis.

Duplex error circa subtilitatem corporum beatorum.

Dicentur ergo prædicta corpora *subtilia* in ultima acceptione : hoc est quia perfecte substabunt propriæ formæ, scilicet animæ : recipientque complete ejus *esse*, per quod ad conditiones ipsius animæ ita trahentur, ut nihil in eis sit, quod actuationi animæ impedimentum præbeat, vel quod ejus dominio, et virtuti obsistat. Ex quo ipsa corpora reddentur valde formalia, ac proinde subtilia. Et quia anima rationalis spiritus est, eadem corpora per prædictam informationem, seu formalizationem quodammodo efficientur spiritualia : non quia naturam, et veritatem corporis amittant, sed quia spiritus taliter illis dominabitur, ut nihil in eis improportionatum relinquat, quod spiritus conditionem

ditionem non sapiat. Et propterea dixit Apostolus : *Seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale.* Ubi cum expresse dicat, quod resurget corpus spirituale; non vero spirituale absque corpore, turpissime errarunt hæretici, qui ob hoc testimonium verum corpus resurrecturum negarunt. Fides autem catholica confitetur, quod resurget verum corpus, sed spiritale, hoc est perfecte spiritui subjectum, et ab eo complete informatum, delicatum, et subtile.

Explicatur magis prædicta subtilitas.

11. Adde pro majori hujus explicatione, quod anima rationalis et dicitur *anima*, et dicitur *spiritus* : primum convenit illi in quantum informat corpus in ordine ad actiones vitales omnino materiales, sicut sunt actus partis vegetativæ, generatio, nutritio, augmentatio, etc. in quo convenit cum cæteris formis vitalibus materiæ immersis. Posterius convenit illi in quantum habet affinium cum intelligentiis, et substantiis separatis, quarum operationes sunt omnino spirituales. Quia igitur in resurrectione anima non exercebit per corpus nisi operationes aliquomodo spirituales, et valde elevatas supra materiam : cessabitque ab operationibus partis vegetativæ pure materialibus, et animalibus, dicetur illud informare, nan tam ut anima, hoc est, ut animalis forma, quam ut spiritus, et intelligentia : et corpus sic informatum dicetur, non jam animale, et terrestre, sed subtile, et spirituale. Et sicut in hac vita spiritus dicitur *anima*, quia dum animali modo, hoc est in ordine ad operationes, quas diximus, corpus informat, deprimitur et trahitur ad conditiones corporis animalis : ita e converso in patria corpus dicetur *spirituale*, quasi elevatum ad conditiones spiritus, et per omnia eidem spiritui accommodatum.

12. Ex quibus satis liquet, quid sit hæc prima dos in corporibus : nihil enim est aliud, nisi talis complexio, aut conditio, per quam optime substant suæ formæ; et per quam omnino subduntur animæ in ordine ad participandum cum plenitudine *esse* substantiale, et specificum ipsius. Seu est talis conditio ex parte corporis, per quam fit, ut anima illi dominetur, et ipsum trahat ad plenam participationem sui *esse* substantialis. Hæc enim omnia in idem coincident, ut ex dictis constat. Sicque prædictam dotem explicuit divus Thomas 1 illa quæstiuncula ex citato artic. 2 distinctionis 44 et concludit : *Dicta complexio, ex qua corpora humana subtilia dicentur, erit ex dominio animæ glorificatæ, quæ est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subjectum. Prima autem subjectio, qua corpus animæ subjicitur, est ad participandum esse specificum, et deinde subjicitur et ad alia opera animæ prout anima est motor : ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, etc.* Adde ex eodem Angelico Doct. 4 Contra Gent. cap. 86 ubi sic ait : *Anima Deo fruens ipsi perfectissime adhærebit, et ejus bonitatem participabit in summo secundum modum suum; sic igitur et corpus perfecte subdetur animæ, et ejus proprietates participabit, quantum possibile est in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, et in omnimoda perfectione naturæ. Tanto enim aliquid perfectius est in natura, quanto ejus natura perfectius subditur formæ : et propter hoc dicit Apostolus, seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. Spirituale quidem corpus resurgentis erit, non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aer, aut ventus : sed quia erit omnino subjectum spiritui. Sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalibus passionibus subjacet, et alimonia indiget. Patet igitur, quod sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum cœlestium, ut Deum per essentiam videat : ita ejus corpus sublimabitur ad proprietates cœlestium corporum, in quantum erit clarum, impassibile, absque difficultate, et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum.*

13. Tertio (ut ad impassibilitatem accedamus) animadvertendum est, quod sicut *esse* substantiale est prima rei perfectio, radixque, et fundamentum cæterarum : ita subtilitas, quæ immediate disponit corpus in ordine ad hujusmodi *esse* perfecte habendum, quodammodo est ratio, et causa aliarum dotium et præsertim impassibilitatis. Nam corruptibilitas in corporibus sublunaribus ortum habet ex imperfecto dominio formæ in materiam, et non plena subjectione materiæ ad formam : quocirca dixit Philosophus 1 Physic. cap. ult. *materiam non satiatam forma machinare maleficium* : quia dum forma eam non complete actuat, nec explet totum ejus appetitum, ipsa materia dat locum alterationibus, et dispositionibus pro inductione formæ contrariæ corruptivæ præexistentis E converso autem corpora cœlestia ideo

Animadversiones pro intelligentia dotis impassibilitatis.

sunt corruptibilia, quia forma totaliter dominatur materiæ, taliterque illam ad suum *esse* trahit, ut expleat totum ejus appetitum, nec relinquat famelicum alterius formæ : et sic materia non dat locum alterationi corruptivæ introducenti dispositiones ad talem formam. Igitur, quod corpus nostrum natura sua corruptibile, reddatur incorruptibile, provenire debet ex dominio animæ supra ipsum, seu ex plena subjectione materiæ ad prædictam formam : qua fiet, ut illius potentialitas, et appetitus ita maneant expleta, aut saltem cohibita, et ligata ad ipsam formam, ut nulli alteranti, vel disponenti ad illam locum aperiant.

Duplex dominium formæ in materiam.

14. Sed est quarto observandum, duplex esse dominium formæ supra materiam : aliud, ut sic dicamus, intensivum, et aliud quasi extensivum. Primum attenditur penes hoc, quod forma plene se communicat materiæ, datque illi complete suum *esse* juxta ea, quæ numero 10 dicta sunt. Secundum penes hoc, quod ipsam materiam ad se omnino ligat, comprimitque, et coarctat ejus potentialitatem, ut aliam formam non valeat exire, nec ei subjectari. Et ideo hoc dicitur dominium *extensivum*, quia nulli alteri dominandi locum relinquit : illud vero intensivum, quia præcise attenditur inter formam, et materiam secundum se, et quoad se, nec ex vi ejus cum præcisione attenditur exclusio alterius dominii. Et quamvis hoc sit duplex genus dominii, unum tamen consequitur ex alio : nempe *extensivum ex intensivo* : quia quod forma actuans aliquam materiam excludat potentiam ad aliam, vel eam liget, provenit ex eo quod prædicta actuatio in se ipsa, et (ut sic dicamus) intensive est valde perfecta ; et per illam forma afficit materiam, et adhæret ei quantum potest. Nam hoc ipso forma trahit ad se materiam immobiliter, et cohibet ne det locum dispositionibus ad formam contrariam.

Ex his petenda est distinctio inter dotes subtilitatis, et impassibilitatis : nam prima ponitur ut anima plene dominetur materiæ in ordine ad se, et dominio intensivo : secunda vero, ut plene dominentur dominio extensivo exhibente quemlibet appetitum ipsius materiæ circa aliam formam, et sic prohibente, ne aliquod agens introducere possit in tali materia dispositionem aliquam contrariam, et corruptivam formæ præexistentis.

Duplex acceptio passionis.

15. Quinto nota, quod passio sumitur dupliciter. Primo large pro receptione cujuscumque formæ, sive sit conveniens, et perfectiva recipientis ; qua ratione potest dici *passio* receptio speciei intentionalis in sensu, et receptio luminis in cœlo, et in aere, quamvis talis receptio nequaquam tendat ad corrumpendum subjectum, sed potius ad illud perficiendum. Secundo sumitur determinate pro receptione alicujus disconvenientis, vel nocivi ; et dicitur *passio corruptiva*. Et hæc est proprior acceptio, secundum quam diffinitur a Damasc. 2 de Fide, cap. 22 quod est *motus præter naturam ;* sicut motus immoderatus cordis, ut nimia ira, nimius dolor, nimia tristitia, et etiam immoderata lætitia : quæ inducunt dispositiones naturæ contrarias : et generaliter quælibet receptio qualitatis alterantis subjectum et extrahentis a sua dispositione naturali, aut consona, tendentisque proinde ad formam contrariam, aut quomodolibet disconvenientis.

Corpora Sanctorum unde impassibilia.

Corpora ergo gloriosa non dicuntur *impassibilia* per exclusionem passionis primi generis : quia dotes non excludunt motus, qui ad naturæ perfectionem spectant : sed per exclusionem omnis passionis corruptivæ, qua dispositiones formæ præexistenti contrariæ, et ad contrariam formam disponentes introducuntur. Ratio vero, ob quam prædicta corpora expertia omnino sint talis passionis, habetur ex dictis : nam cum agens intendat assimilare sibi passum, et trahere illud ad terminos ejusdem agentis, oportet, ut per talem passionem patiens a sua naturali dispositione removeatur, et sic ab agente vincatur : quod fieri non potest nisi dominium formæ patientis supra materiam debilitetur : aliter agens nullam de patiente reportabit victoriam, nullamque in domum ejus, scilicet materiam, dispositionem propriam intromittet. Et quia hoc dominium ita roboratur, et confirmatur per dotem impassibilitatis in corporibus gloriosis, ut a naturali agente infirmari non valeat, ideo per talem dotem prædicta corpora omnem corruptivam passionem excludunt. Quod recte explicat divus Thomas distinct. 44 citata quæstion. 2 articul. 1 ubi ait : *Omne, quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilat sibi patiens : et ideo patiens in quantum hujusmodi trahitur extra terminos proprios, in quibus erat ; sic ergo proprie accipiendo passionem non erit in corporibus Sanctorum resurgentium potentialitas* D.Thom.

litas ad passionem, ideo impassibilia dicuntur. Quod adhuc magis explicat inferius dicens : *Omnis passio fit per victoriam agentis supra patiens, alias non traheret ipsum ad suos terminos. Impossibile est autem, quod aliquid dominetur supra patiens, nisi in quantum debilitatur dominium formæ propriæ supra materiam patientis. Non enim potest materia subjici uni contrariorum, sine hoc, quod tollatur dominium alterius super ipsam : corpus autem humanum, et quidquid in eo est perfecte erit subjectum animæ rationali, sicut etiam ipsa perfecte subjecta erit Deo : et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam, qua perficitur ab anima : et ideo corpora illa erunt impassibilia.*

Objectio.

16. Sed objicies : potentia ad plures formas est de essentia materiæ sublunaris ; eo quod de ejus conceptu est respicere formam secundum genus, sub quo diversæ formarum species continentur : sed nulla virtute auferri potest a materia, quod est de ejus conceptu : ergo nec prædicta potentia : cumque hæc sit prima radix corruptionis, videtur nullum corpus ex materia sublunari coalescens posse reddi incorruptibile.

Confirmatur.

Confirmatur : nulla forma potest adæquare capacitatem materiæ : sicut nulla differentia adæquat totum genus : ergo quælibet forma relinquet ex aliqua parte materiam insaturatam, et famelicam alterius formæ : ac proinde cum aliquo appetitu ejusdem formæ, ratione cujus admittat dispositiones ad illam, et corruptivas præexistentis.

Alia confirmatio.

Confirmatur secundo. Nam proxima ratio corruptibilitatis in nostris corporibus est compositio ex contrariis elementorum qualitatibus, quæ continuo in invicem agunt, et repatiuntur actione, et passione corruptiva : ergo cum hujusmodi qualitates perseverent in corporibus beatis, nequibit ab eis auferri passibilitas.

Diluitur objectio.

Respondetur, quod sicut potentia peccandi, quæ est in voluntate creata, eo quod facta est ex nihilo, nequit quantum ad suam substantiam etiam per gratiam consummatam auferri, sicut nec auferri potest illa conditio : potest tamen sic ligari, et impediri, ut in proprium actum exire non valeat; sicque impedita non denominat amplius suppositum, in quo est *peccabile* ; ita potentialitas, quæ est in materia prima ad alias formas etsi quantum ad substantiam non possit ab ea auferri, potest tamen ad aliquam determinatam formam sic ligari, ut nulli alteri aditum præbeat, nec in illam proxime inclinetur, vel practice (ut sic dicamus) eam appetat. Sic vero ligata obstruitur aditus cuilibet passioni corruptivæ, ac si omnino auferretur. Et quia dos impassibilitatis prædictam potentiam ligat, impedit ne corpus gloriosum denominet *corruptibile*, redditque ipsum omnino incorruptibile : sicut gratia, et beatifica visio reddunt animam impeccabilem. Quæ solutio est divi Thomæ quæstiunc. citata ad 2 ubi sic ait : *Dicendum, quod duplex est potentia, ligata, et libera : et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam passiva. Forma enim ligat potentiam materiæ determinando ipsam ad unum, secundum quod dominatur super eam : et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma super materiam, non perfecte potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formæ. Sed in Sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus, nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiæ : et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam, quæ nunc inest quantum ad substantiam potentiæ, sed erit ligata per victoriam animæ supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit.*

Ad 1 confirmat.

17. Ad primam confirmationem respondetur animam gloriosam adæquare (quamvis non formaliter) eminenter capacitatem materiæ, quia confert ei indefectibiliter nobilissimum *esse*, quod habere potest. Censeturque materia prædicto *esse* sic satiata, ut nullum aliud appetat, quandiu de ejus duratione est secura. Quam securitatem tribuit dos impassibilitatis. Ex cujus defectu in aliis corporibus semper materia appetit novam formam, quia semper timet defectum, et recessum præexistentis.

Ad secundam.

Ad secundam respondet Angelicus Doctor loco citato ad 3 : *Dicendum, quod qualitates elementares sunt instrumenta animæ ; ut patet in secundo de Anima : quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animæ ; quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento, nisi secundum dispositionem principalis agentis : et ideo in corporibus Sanctorum post resurrectionem nulla actio, vel passio poterit provenire a*

qualitatibus elementaribus, quæ sit contra dispositionem animæ, quæ intendit conservare corpus.

2 objectio. 18. Objicies secundo, quod etiam corpora damnatorum post resurrectionem erunt expertia passionis : erunt enim perpetua, et incorruptibilia : et tamen hoc non habebunt ex dote impassibilitatis : siquidem in illis nullæ erunt dotes, sed omnis miseria : ergo quod corpora beatorum sint prædicto modo incorruptibilia, et impassibilia, non est effectus prædictæ dotis : alias ubi talis causa non esset, non daretur similis effectus.

Enodatur. Respondetur negando consequentiam. Tum, quia incorruptibilitas damnatorum non erit ab intrinseco, sed ex sola Dei providentia conservantis illorum corpora, et impedientis exterius corrumpens, ne pereant, sed remaneant ad ostensionem divinæ justitiæ : impassibilitas vero beatorum erit ab intrinseco ex vi alicujus formæ in illis existentis, ut sequenti dubio ostendemus : et talis forma est dos impassibilitatis. Tum etiam, quia quamvis corpora damnatorum ab extrinseco, modo dicto, sint expertia passionis physicæ corruptivæ, non tamen passionis nocivæ intentionaliter, sed secundum omnes sensus patientur passione læsiva a suis objectis per immissionem specierum intentionalium, et per receptionem sensationum superexcedentium, et improportionatarum, mediis quibus absque transmutatione physica cruciabuntur. Et ideo quamvis sint incorruptibilia, et perpetua; non tamen impassibilia, sicut sunt corpora Sanctorum, quæ nec physice, nec intentionaliter recipiunt aliquod disconveniens. De quo videri potest D. Thom. dist. citata q. 4 art. 1.

§ IV.

Explicantur duæ aliæ dotes.

19. Veniamus ad dotes agilitatis, et claritatis, quæ ex subtilitate, et impassibilitate quodammodo derivantur : nam ex eo, quod anima dominetur materiæ quantum ad *esse* substantiale, tam intensive, quam extensive, oritur, ut dominetur quantum ad accidentia : ita ut hæc sint in corpore juxta exigentiam animæ. Quod in illis accidentibus, quæ disponunt corpus in ordine ad se, ut est quantitas, color, et figura fiet per claritatem, qua reddetur lucidum, et refulgens. In illis vero, quæ disponunt in ordine ad operationem, et motum, ut sunt potentia loco motiva, et omnes sensitivæ : fiet per agilitatem, ad quam spectat confortare earum virtutes, ut suas operationes perfectissime eliciant : et totum corpus sic disponere, ut nihil in eo sit, quod motum, et imperium animæ retardet, impediatve ne citissime ad ipsius animæ nutum moveatur. Propter hanc dotem dicitur de beatis Isaiæ 4 : *Mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient.* Propter illam vero habetur Matth. 13 : *Fulgebunt justi sicut Sol in regno patris eorum*, et propter utramque Sapient. 3 : *Fulgebunt justi, et tanquam scintillæ in arundineto discurrent.* Utraque vero ista dos facilius deprehenditur, quam præcedentes, quia magis accedit ad sensibilia. Neque apparere potest difficultas, ut Deus corpori secundum se gravi, et ponderoso talem virtutem conferat, ut reddatur valde agile, facile ad motum, et perfecte dispositum ad omnes suas operationes. Neque etiam in eo, quod eidem corpori ex natura sua opaco, et subobscuro conferat quantumcumque maximam claritatem. Unde necesse non est, ut in hujus explicatione detineamur.

Isaiæ 4. Matt 13. Sapient. 3.

Triplex difficultas circa agilitatem. 20. Possunt tamen circa prædictas dotes nonnulla inquiri. Primum circa agilitatem, utrum corpora gloriosa de facto aliquoties localiter moveantur, aut semper sint in eodem situ ? Nulla enim apparet in eis necessitas mutandi locum. Secundo an eorum agilitas sit tanta, ut possint moveri in instanti ? Et tertio, an non tantum loco motiva, sed etiam omnes potentiæ sensitivæ visus, tactus, odoratus, etc. habeant in beatis proprias operationes. Sed hæc ultima quæstio tractabitur dub. 3. Decisio vero secundæ habetur ex his, quæ diximus in tract. de Angelis disp. 3 dub. 7 et sequentibus. Ubi ostensum fuit motum localem instantaneum etiam in Angelis esse impossibilem. Idque, loquendo de motu corporali, implicare contradictionem, etiamsi virtus motiva esset infinita, et locus vacuus : probant N. Complutenses 4 Physic. disp. 20 q. 4. Viderique potest D. Thom. loco citato art. 3 quæstiunc. 3 ubi id probat ad longum, et concludit : *Et ideo alii probabilius dicunt, quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem, et quod tamen unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium*

tium pertransire, quam aliud, quia tempus quantumcumque parvum accipiatur, in infinitum est divisibile.

Ad primam quæstionem respondet ibid. quæstiuncula 2 his verbis : *Dicendum, quod corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere : quia, et ipsum corpus Christi motum est in Ascensione : et similiter corpora Sanctorum, quæ de terra resurgent, ad cælum empyreum ascendent. Sed etiam postquam cælos ascenderint verisimile est, quod aliquando moveantur pro suæ libito voluntatis : ut illud, quod habent in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant : et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum, in quibus Dei sapientia eminenter relucebit; sensus enim non potest esse nisi præsentium ; quamvis magis a longinquo possint sentire corpora gloriosa, quam non gloriosa, ut supra dictum est. Nec tamen per motum aliquid deperiet eorum beatitudini, quæ consistit in visione Dei, quem ubique præsentem habent; sicut et de Angelis dicit Gregorius, quod intra Deum currunt quocumque mittantur.*

Difficultas circa claritatem. 21. Circa claritatem primo potest quæri an sit ejusdem speciei cum hac nostra luce, sed ad hoc constabit dub. seq. § ultimo. Secundo an non tantum insit corporibus beatis secundum superficiem, sed etiam secundum profunditatem, ita ut prædicta corpora non modo sint lucida, sed pervia, et transparentia? Et ratio dubitandi est, quia erunt densa, ut numero 10 dicebamus : densitas autem obstat pervietati lucem emittenti. Nihilominus respondetur affirmative, ut desumitur ex D. Greg. lib. 18 Moralium cap. ultim. ad illud Job. 28 : *Non adæquabitur ei aurum, vel vitrum* ; ubi inquit : *Auri metallum novimus potiori metallis omnibus claritate fulgere : vitri vero natura est, ut extrinsecus visu pura, intrinsecus perspicuitate perluceat : in alio metallo quidquid intrinsecus continetur absconditur : in vitro vero quilibet liquor, qualis continetur interius, talis exterius demonstretur : atque ut ita dixerim, omnis liquor in vitreo vasculo clausus patet. Quid ergo aliud in auro, vel vitro accipimus, nisi illam supernam patriam, illam beatorum civium societatem, quorum corda sibi invicem et claritate fulgent, et puritate translucebunt? etc. Ibi quippe uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet, sed patebit animis, patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia : sicque unusquisque tunc erit conspicabilis alteri sicut nunc esse non potest conspicabilis sibi.* Quo exemplo optime explicat qualiter gloria animæ per totum corpus media corporali luce diffundatur, ut nihil in eo sit, quod claritatem non participet, et sic claritatem animæ demonstret. Nam quo major erit gloria animæ, eo intensior lux lucebit in toto corpore.

D. Greg.

Ad rationem dubitandi dicendum est pervietatem non opponi densitati, ut patet in vitro. Et quamvis corpora pervia non contineant lucem, sed eam ab extrinseco recipiant, non tamen repugnat, quod aliqua superior lux ex altiori principio, intrinseco tamen, scilicet ex gloria animæ causata, in eis firma, et immobilis persistat.

22. Quæres præterea, an illa claritas videri possit ab oculo non glorificato? Et an in ejus conspectu existens possit non videri? Ratio dubitandi est pro prima parte, quia prædicta claritas erit longe major, quam claritas solis; ergo cum hanc propter sui eminentiam nequeat oculus noster in sua rota inspicere, multo minus poterit illam videre. Et pro secunda, quod visibile in conspectu visus naturaliter, et necessario illum immutat, nisi ex parte visus sit aliquod impedimentum, vel indispositio : ergo si oculus non glorificatus potest prædictam claritatem videre, necessario illam intuebitur, quandiu in eis conspectu existit. Tum etiam, quia corpus gloriosum erit vere coloratum, et sic occultabit visui, quæ sunt post tale corpus : non autem occultaret, nisi videretur : ergo debet necessario videri. Alia difficultas.

Sed respondetur ad utrumque affirmative. Et est instantia in Christi Transfiguratione, ubi corpus ejus claritate gloriæ refulgens visum est a tribus Apostolis nondum glorificatis, et forte alios coram, sed longius existentes latuit. Rationem vero tradit divus Thomas loco citato art. 1 quæstiunc. 3 ubi sic ait : *Visibile videtur, secundum quod agit in visum : ex hoc autem, quod aliquid agit, vel non agit in aliquod extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso : unde sine mutatione alicujus proprietatis, quæ sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere, quod videatur, et non videatur : Unde in potestate animæ glorificatæ erit, quod corpus suum videatur, vel non videatur : sicut et quælibet alia actio corporis in animæ potestate erit : alias non esset corpus gloriosum instrumentum summe obediens principali agenti* Solvitur. D. Thom.

Ad rationem dubitandi pro prima parte respondetur, quod illa claritas quantumcumque intensa non offendit visum, sed demulcet : quia non agit in illum actione physica perturbativa organi, ob quam claritas Solis offendit, sed actione tantum intentionali, quæ potius perficit, et delectat. Ad primum pro secunda parte constat ex verbis D. Thomæ relatis, quomodo in potestate beati erit suspendere actionem sui corporis ad immittendam speciem intentionalem ne visum immutet, et hoc modo occultare se se, etiamsi ex parte videntis nullum adsit impedimentum. — Ad secundum respondet S. Doct. *quod color corporis non impedit pervietatem ipsius, nisi in quantum immutat visum : quia visus non potest immutari simul a duobus coloribus, ut utrumque perfecte inspiciat : color autem corporis gloriosi erit in potestate animæ, ut per ipsum immutet visum, vel non immutet, et ideo erit in potestate ejus, ut occultet corpus, quod est post se, vel non occultet.* Superest pro omnibus dotibus gravior alia difficultas, an scilicet sint formæ positivæ, et ad quod genus pertineant : pro qua erit.

DUBIUM II.

Utrum omnes prædictæ dotes sint formæ positivæ, et ad quod genus pertineant ?

Movetur hoc dubium specialiter propter duas priores dotes, maxime vero propter impassibilitatem : de aliis namque duabus vix potest esse circa hoc ratio dubitandi. Nec quod attinet ad impassibilitatem, sensus est, an ipsa actualis exclusio, vel negatio passionis sit forma positiva : siquidem ex terminis oppositum constat : sed an sit ponenda aliqua forma intrinseca positiva, ut causa prædictæ exclusionis, supra quam negatio illa immediate fundetur. Si enim datur talis forma, et exclusio passionis non est dumtaxat ab extrinseco, illa erit, quæ constituet dotem impassibilitatis : sin minus constituetur per prædictam negationem, connotando extrinsecum prohibens passionem, et perpetuo conservans.

§ I.

Assertio prior : Vera sententia divi Thomæ, et Thomistarum.

23. Dicendum est primo, omnes prædictas dotes esse formas positivas intrinsece, et permanenter afficientes corpus beati. Hæc assertio traditur expresse a D. Thoma prima parte, quæst. 97 art. 1 ubi loquens de incorruptibilitate, seu impassibilitate (de qua, ut diximus, est præcipua difficultas) sic ait : *Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua dispositio, per quam totaliter a corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam. Quia, ut dicit August. in epistola ad Dioscorum, tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, et incorruptionis vigor ;* et dist. cit. quæst. 2 art. 1 quæstiunc. 1 ubi refert quorumdam opinionem, qui dicebant corpus gloriosum reddi impassibile ex eo, quod qualitates elementares vel non manent in illo, vel non permanent cum propriis actionibus, divina virtute id faciente ad ejus conservationem ; et postquam impugnavit alia ratione prædictam opinionem, addit : *Præterea secundum hoc impassibilitas non posset poni dos in eis, quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solum prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divina virtute, quæ etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitæ.* Eodem modo loquitur art. 2 quæstiunc. 1 de dote subtilitatis : et universaliter de omnibus art. 3 quæstiunc. 1, 3 par. quæst. 45 art. 2. Et 4 contra Gent. cap. 86 quem sequuntur ejus discipuli, Capreol. eadem dist. q. 2 art. 3, Hispalens. q. 2 et 3 art. 1, Palud. q. 2, Sotus q. 4 art. 5, Ferrara 4 cont. Gent. citato cap. 86. Et ex aliis Henric. quodlib. 9 q. 16, Bernar. de Gannaco apud Capreolum, Suar. tract. 2 in 3 par. disp. 48 sect. 2, Salas in præsenti disp. 14 sect. 17, et alii.

Capreol. Hispal. Palud. Sotus. Ferrara. Henric. Bern. de Gannaco. Suarez. Salas.

Probatur ex illo Pauli 1 ad Cor. 15 : *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.* Ubi Apost. loquitur de generali resurrectione, et distinguit inter justos, et reprobos : quia licet omnium corpora resurgent incorruptibilia, ad hunc sensum, quod in perpetuum durent, at Sanctorum corpora mutabuntur : quia non reddentur incorruptibilia solum ab extrinseco, sicut corpora damnatorum, quæ propterea dicuntur non immutanda, sed per aliquam formam inhærentem, a qua intrinsece afficiantur, et immutentur. Et ideo dixit ibi D. Thom. lect. 8 quod *ista immutatio, de qua loquitur, non erit, nisi secundum*

Expenditur locus Pauli.

secundum corpora beatorum, quia immutabuntur ad illa quatuor, quæ supra posita sunt, quæ dicuntur dotes corporum gloriosorum : et hanc desiderabat Job 14 : Cunctis diebus, quibus nunc milito, expecto donec veniat immutatio mea. Unde subdit Apostolus : *Mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur*, *quia licet omnes resurgant* (exponit D. Thom.), *tamen soli sancti, et electi immutabuntur*. Sane si omnia corpora ab extrinseco tantum (ut volunt adversarii) futura essent incorruptibilia, non daretur inter bonos, et malos prædictum discrimen, quod illorum corpora immutabuntur. Imo adversarii, ex eo, quod corpora damnatorum absque intrinseca mutatione erunt incorruptibilia, suadent sibi idem dicendum esse de corporibus Sanctorum. Quod satis aperte pugnat cum hoc testimonio D. Pauli.

Effugium. Dices, beatorum corpora fore quidem immutanda, sed per alias dotes, scilicet per claritatem, vel agilitatem, quæ non erunt in damnatis : non autem per incorruptibilitatem, quæ omnibus erit communis. Sed contra, quia Apostolus expresse tribuit prædictam immutationem immortalitati, seu impassibilitati, nulla facta quoad hoc mentione aliarum dotium : et ideo cum dixisset : *Mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur ;* subdit rationem : *oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem ;* ubi observat D. Thom. quod quia Apost. duo promiserat, aliud generale pro omnibus, scilicet *mortui resurgent incorrupti*; et aliud speciale pro justis, nempe, *et nos immutabimur*, geminat modo propositiones, ut utriusque reddat causam : primi quidem cum ait, *oportet corruptibile hoc induere incorruptionem*, quod est commune omnibus : et secundum inquit : *oportet mortale hoc induere immortalitatem*, quia hac phrasi aptius, quam illa propria beatorum incorruptibilitas, quæ perfecte reddit eos immortales, et impassibiles, explicatur. Per ipsam ergo immortalitatem, seu impassibilitatem futura est in beatis corporibus prædicta mutatio, ac proinde debet ponere in eis aliquam formam positivam, qua perficiantur intrinsece. Quæ vero sit hæc forma, indicatur non obscure in verbis sequentibus : *Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est, absorpta est mors in victoria.* Quia videlicet ex victoria, quam anima de materia reportabit propter perfectum dominium super illam, juxta dicta num. 14, mors, et corruptibilitas, quæ ex defectu talis dominii originabatur, totaliter impedietur, et absorbebitur. Sed inferius hæc magis explicabuntur.

Præcluditur. (margin note beside the "Effugium" paragraph)

24\. Probatur deinde ratione desumpta ex D. Thom. locis citatis, quæ potest ad hanc formam reduci. Corpus beatorum esse impassibile, est aliquis effectus positivus, qui non est in aliis corporibus ; ergo debet poni in illo aliqua forma positiva, a qua sit talis effectus ; quam *dotem impassibilitatis* vocamus. Igitur etiam aliæ dotes erunt formæ positivæ. Hæc secunda consequentia liquet : nam, ut diximus, præcipua hujus rei difficultas est circa impassibilitatem, et ideo ostenso hanc esse formam positivam, nullus id negabit de aliis tribus dotibus ; et a fortiori in eis militat ratio, quæ de impassibilitate procedit. Prima vero consequentia sequitur ex antecedenti, siquidem repugnat intelligi effectus positivus absque forma positiva, quæ talem effectum conferat. Antecedens autem probatur, quia esse prædictum corpus impassibile, est taliter esse dispositum, et subjectum animæ, ut hæc sua informatione perfecte illi dominetur, eo quod dominio, et informatione satiet materiæ potentialitatem ; taliterque ad se determinet, ut nec appetat alienam formam, neque admittat dispositiones præexistenti contrarias : sed hoc totum est aliquid positivum ; ergo, etc. Ratio assert.

Confirmatur : non repugnat produci a Deo aliquam formam, quæ ab intrinseco reddat corpus beati, impassibile ; sicut non repugnat produci formam, quæ ab intrinseco reddat animam impeccabilem ; ergo sicut hæc de facto tribuitur animabus beatis, debet illa corporibus concedi. Patet consequentia. Tum, quia idem est proportionaliter impassibilitas in corpore ex se passibili, quod impeccabilitas in anima secundum se peccabili, ac proinde debet eodem proportionali modo utraque constitui. Tum etiam, quia modus impassibilitatis ab intrinseco valde conducit ad gloriam Beatorum, et ad perfectionem illius status : ergo supposito, quod sit possibilis, non debet illis denegari. Antecedens ex eo constat, quia nulla potest in eo ostendi implicatio. Confirma.

25\. Occurrunt ad rationem adversarii non satis intelligentes hoc dominium animæ in corpus, quod ut causam im- Evasio.

passibilitatis D. Thomas assignat) satis esse, quod Deus ab extrinseco conservet corpus beati, et prohibeat omne corruptivum, ne agat in illud, quamvis intrinsece nihil ponat prohibens passionem. Sicut corpora damnatorum propter similem præservationem absque aliquo intrinseco erunt incorruptibilia. Et sicut corpus Adæ in statu innocentiæ erat impassibile, non propter formam inhærentem, sed propter Dei providentiam ab extrinseco nocivo protegentem. — Ad confirmationem dicunt repugnare talem formam : quia nec potest esse ipsa anima secundum se sumpta, alias etiam in hoc statu efficeret corpus incorruptibile : nec apparet, quæ sit alia forma ab anima distincta : siquidem quæcumque ponatur cum sit finitæ virtutis, poterit superari ab aliquo agente, et corrumpi.

Præclu i. Sed hæc evasio omnino est insufficiens. Nam quis neget aliter fore incorruptibilia corpora Beatorum, ac erunt corpora damnatorum : absurdum sane videtur dicere unam fore omnium incorruptibilitatem, nec altius aliquid, quoad hoc habituros Sanctos, quam reprobos. Alias sicut ponitur in illis dos impassibilitatis, deberet etiam poni in istis : vel si in his non ponitur, nec ponenda esset in illis Quod ergo impassibilitas Beatorum sit dos : incorruptibilitas autem damnatorum nihil habeat dotis, non aliunde potest provenire, nisi quia illa fit per formam inhærentem, quam significat nomen *dotis* ut D. Thom. observat; hæc vero per solam præservationem ab extrinseco, quæ cum nihil ponat in re conservata nisi carentiam, nequit *dos* nominari. Quemadmodum si Deus in hac vita aliquem ab omni passione per solam protectionem extrinsecam præservaret, non ideo diceretur habere dotes gloriæ.

Confirm. impugnatio. Confirmatur, quia negari non potest corpus Christi domini altiorem gradum impassibilitatis habere post resurrectionem ratione dotis, quam habuit in triduo jacens exanime in sepulchro absque dotibus gloriæ : sed tunc fuit impassibile ab extrinseco, prohibente Deo omnem passionem circa illud : ergo modo debet esse impassibile ab intrinseco ex vi alicujus formæ in eo existentis : alioqui quantum ad hanc dotem nullum erit discrimen inter corpus dotatum, et non dotatum : eodem igitur modo, proportione servata, erunt impassibilia per suas dotes corpora Sanctorum, quæ Christi corpori sunt conformanda, et configuranda, juxta illud ad Philip. 3 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ secundum virtutem, etc.*

Confirmatur secundo ex ipsa diffinitione Dotis, quæ prout pertinet ad corpus sic se habet : *Dos est perpetuus corporis ornatus vitæ sufficiens, in æterna beatitudine perseverans :* sed ornatus corporis est aliquid in eo existens : ergo impassibilitas, quæ habet rationem dotis debet esse aliquid extrinsecum. Sola enim extrinseca Dei præservatio a corruptione non potest dici *corporis ornatus :* sicut non dicuntur affici aliquo ornatu corpora damnatorum, quia sic ab extrinseco præserventur. Alia confirmat.

26. Quod autem dicitur de impassibilitate Adæ nobis potius favet : nam Adamus non habuit, quod esset impassibilis ex aliqua dote (neque enim fuerunt in illo dotes gloriæ sicut habent corpora gloriosa) : et ideo altior impassibilitatis gradus tribuendus est prædictis corporibus : ob idque admitteremus impassibilitatem Adæ fuisse tantum ab extrinseco; beatis tamen corporibus debemus concedere impassibilitatem ab intrinseco. — Diximus *etiamsi admitteremus*, etc. quia ut ex August. probat D. Thom. 1 part. quæstion. 97 articul. 1, impassibilitas illa non erat præcise ab extrinseco, *sed inerat animæ* (inquit Ang. Doct.) *vis quædam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quandiu ipsa Deo subjecta mansisset.* Verum tamen est hanc vim non fuisse tantam, ut se sola sufficienter corpus a passione præservaret : nam si in ignem mitteretur, aut gladio percuteretur, nec adesset miraculum, posset mori, et corrumpi : sed complebatur per extrinsecam Dei protectionem, ut docet D. Thom. loco citato art. 2 ad 4. D. Thom.

Cæterum corpora beatorum ratione dotis erunt ab intrinseco complete impassibilia : ita ut absque miraculo si transierint per ignem, non noceat illis, nec ab aliquo quantumcumque activo possint alterari, sicut dicitur de corporibus cœlestibus propter incorruptibilitatem, quam habent ab intrinseco, ratione propriæ formæ, et materiæ. Unde impassibilitas Adæ quodammodo erat similis impeccabilitati, quam habent aliqui in via ex communi dono confirmationis in gratia : Impassibilitas Adæ qualis fuerit.

qui

qui non dicuntur *impeccabiles* quasi ab intrinseco peccatum eis omnino repugnet, sed quia cum aliquali determinatione, quam habent ab intrinseco ad non de facili peccandum, supplet Divina providentia, quod huic determinationi deest, ita regens illorum voluntatem, ut nunquam in peccatum labi permittat. Impassibilitas vero corporis gloriosi assimilatur perfectæ impeccabilitati, quam habent beati ex vi Divinæ visionis, ratione cujus eorum voluntas ita est ab intrinseco determinata, et in bono confirmata, ut nullatenus possit ad peccatum deflecti juxta dicta disp. 4. Videatur divus Thomas q. 24 de Verit. artic. 9.

Roboratur assertio et impugnatio.

27. Ex quo assertio nostra, et impugnatio solutionis adversariorum potest denuo roborari. Quia eodem proportionali modo philosophandum est de eorum impassibilitate quantum ad animam; sed impeccabilitas convenit illis ab intrinseco per virtutem inhærentem : ergo etiam impassibilitas. Ad hæc : quamvis Deus dirigendo ab extrinseco voluntatem Beati, possit illum absque peccato perpetuo conservare, adhuc Theologi assignant causam intrinsecam prædictæ impeccabilitatis, quia hoc pertinet ad perfectionem illius status, et cedit in majorem excellentiam beatorum : ergo quamvis corpora possent conservari absque passione per solam protectionem Dei ab extrinseco, debemus assignare formam intrinsecam prædictæ impassibilitatis : quia dignitas, et perfectio status beatifici totum hoc exposcit. — Accedit secundo, quod esse liberum a passione præcise propter præservationem extrinsecam, non est esse impassibile absolute, et simpliciter : sicut præservari a peccato per extrinsecam Dei protectionem non est esse simpliciter impeccabile; alias quicumque habet perseverantiæ donum, diceretur *impeccabilis*; ergo cum corpora beatorum absolute, et simpliciter futura sint incorruptibilia, sicut absolute, et simpliciter erunt subtilia, agilia, etc. debent hoc habere ab intrinseco ex vi alicujus formæ, et perfectionis positivæ. Solutio adhibita confirmationi ex dicendis § sequenti manebit impugnata.

§ II.

Expeditur secunda pars dubii.

28. Veniamus ad secundum, quod proposuimus, nempe, quæ sit hæc forma, quæ dicitur *dos impassibilitatis* : seu in quo genere ipsa, et reliquæ dotes collocari debeant. Et quidem si sit distincta ab ipsa anima, et ejus informatione, citra dubium est pertinere ad genus qualitatis, in quo sunt potentia, virtus, lux, etc. nec ex cæteris prædicamentis aliquod apparet ita ad hoc accommodatum sicut qualitas. Igitur nonnulli audientes ex D. Thom. causam impassibilitatis, subtilitatis, et aliarum dotium esse dominium animæ supra corpus, opinati sunt impassibilitatem nihil ponere in corpore, sed in sola voluntate, actum imperii, quo Beatus prohibet passiones proprii corporis, sicut potest prohibere actiones ; ratione cujus imperii continet illud ne corrumpentibus subjiciatur. Et hanc putat Suar. fuisse sententiam D. Thomæ, posseque probabiliter defendi. Sed quam aliena ab eo, et a veritate sit hæc expositio, constabit ex dicendis. Animadvertendo pro nunc, quod qui ita loquuntur non proprie ponunt corpus impassibile, sed animam omnipotentem respectu corporis, cui possit omnia nocumenta cavere : sicut Deus sua extrinseca protectione posset hoc efficere. Unde hic modus dicendi parum differt a sententia, quam præced. § impugnavimus.

Ineptus modus dicendi.

Suarez.

Proximus ad veritatem accedit Magister Soto, qui per *dominium animæ* intelligit ipsam informationem, qua corpus plene actuat, completque, et ligat ejus potentialitatem, ne appetat alienam formam, aut dispositiones ad illam recipiat : eo modo, quo forma cœli dicitur plene materiæ suæ dominari, quia perfecte eam informat, et ejus capacitatem adæquat. Unde evenit, quod talis materia pro nulla alia forma possit disponi. Nec ad hujusmodi informationem, aut ad dotem impassibilitatis constituendam putat requiri aliquid aliud in *esse* rei a prædicta informatione distinctum. Sed neque hic modus dicendi aliis Thomistis placet : nam Angel. Doct. simul cum prædicto dominio, et in ordine ad illud ponit aliquid ab anima, et ejus gloria ad corpus derivatum, ratione cujus ita disponitur, ut plene animæ subdatur. Et hoc, quod anima refundit in corpus, non vero ipsam animam, vel ejus informationem *dotem* appellat. Ut videre est dist. 44 citata q. 2 art. 3 quæstiunc. 1 ibid. : *Corpus gloriosum erit omnino subjectum animæ glorificatæ, non solum ut nihil in eo sit, quod resistat voluntati spiritus*

Alius dicendi modus. Soto.

Omittitur. D. Thom.

quia hoc fuit etiam in corpore Adæ; sed etiam, ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile redditur ad prædictam subjectionem : quæ quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur. Et in solut. ad 2 : *Post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori : tum propter perfectionem propriæ virtutis : tum propter habilitatem corporis gloriosi, ex redundantia gloriæ animæ in ipsum.* Quod etiam repetit alibi multoties : et ad suadendum loco citato ex 1 p. inducit authoritatem Aug. ad Dioscorum : *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, et incorruptionis vigor.* Ergo ultra informationem animæ debet poni in corpore ex illius effluentia aliqua forma, sive dispositio, quæ sit ejus sanitas, et vigor, tribuatque illi, ut nec informari possit, nec corrumpi.

Verus modus dicendi. 29. Dicendum igitur est secundo dotem impassibilitatis esse formam entitative ab anima distinctam : de prædicamento qualitatis, per quam corpus ita disponitur, ut possit anima sua informatione perfecte illi dominari, et trahere ad se inseparabiliter : seu per quam potentialitas materiæ ita comprimitur, et ligatur ad formam, quam habet, ut ejus informatione, et *esse* satietur, ut neque appetat aliam formam, nec dispositionem corruptivam præexistentis admittat. Et idem proportione servata dicimus de aliis tribus dotibus. Unde subtilitas erit qualitas disponens corpus, ut perfecte subjiciatur animæ quantum ad dominium intensivum : hoc est, ut ab ea ad proprium *esse* spirituale, et immateriale perfecte trahatur, juxta dicta a n. 10. Agilitas erit qualitas disponens in ordine ad motum : tum ut nihil sit in corpore, quod motioni animæ resistat. Tum etiam, ut in potentiis corporalibus sit sufficiens virtus ad perfecte exercendam quamcumque actionem anima imperaverit : et denique claritas est qualitas disponens corpus in se ipso; sicut pulchritudo, forma, figura, et color : ut quemadmodum anima luce divinæ cognitionis fulget, sic corpus sua corporali luce resplendeat, ut dictum est dub. præced. n. 19. Diximus *proportione servata*, etc. Quia etsi loquendo de prædictis dotibus, quasi in abstracto omnes sint formæ accidentales de qualitatis prædicamento; at loquendo in concreto de effectibus, pro quibus in corporibus beatis ponuntur, aliter philosophandum est de duabus primis, atque de aliis. Nam corpus esse subtile, et esse impassibile non sic tribuitur a dotibus impassibilitatis, et subtilitatis, quasi ipsæ dotes sint propriæ, et immediatæ formæ directe dantes illos effectus : tribuuntur enim prædicti effectus directe, et immediate ab ipsa anima ratione perfectioris informationis substantialis : ideoque effectus ipsi sunt de linea substantiæ : prædictæ vero dotes solum concurrunt dispositive, et in genere causæ materialis, taliter disponendo corpus, ut plene subdatur animæ, ipsaque anima perfecte suam informationem, suumque substantiale (ut sic dicamus) dominium tam intensivum, quam extensivum in illo exerceat. Atque adeo licet impassibilitas, et subtilitas sumptæ pro dotibus vere sint qualitates; hoc tamen, quod est corpus esse impassibile, et esse subtile, dicit in eo effectus substantiales provenientes ab anima, ad quos illæ disponunt. Cæterum agilitas, et claritas non se habent præcise, ut dispositiones, sed sunt ipsæ formæ directe et immediate reddentes corpus agile, et clarum : quia hujusmodi effectus nihil substantiale pro formali important, ob idque possunt a prædictis qualitatibus, et dotibus immediate præstari.

Assertionem nostram tenent Capreolus, Deza, Paludanus, et omnes alii (præter Sotum) quos pro præcedenti conclusione adduximus. Et est proculdubio sententia D. Thom. locis ibi relatis. Nam 1 p. citata q. 79 art. 1 expresse dicit corpus gloriosum effici incorruptibile, quia inhæret ei quædam dispositio causata ex gloria animæ, per quam totaliter a corruptione prohibetur. Hæc autem dispositio inhærens corpori, necessario distinguitur ab anima, quæ licet informet, tamen neque est dispositio, neque inhæret, neque ex sui ipsius gloria originatur. Deinde in 4 dist. 49 q. 4 art. 5 quæstiunc. 2 de omnibus dotibus sic ait : *Sicut dispositiones, quæ sunt in anima beata ad prædictam operationem, qua Deo conjungitur, dicuntur animæ dotes : ita dispositiones, quæ sunt in corpore glorioso, ex quibus corpus efficitur perfecte animæ subjectum, dicuntur corporis dotes.* Clar. 3 p. q. 45 art. 2 ibid. : *Dos nominat quamdam qualitatem immanentem corpori glorioso.* Et loquitur universaliter de omnibus dotibus, ut excludat sententiam Hugonis de Sancto Victore dicentis Christum assumpsisse ad tempus ante resurrectionem quatuor dotes corporis : dotem claritatis in Transfiguratione : agilitatis ambulando super mare : subtilitatis,

Capreol. Deza. Palud.

subtilitatis, egrediendo de clauso utero virginis : et impassibilitatis, in Cœna quando dedit corpus suum ad edendum, sine hoc, quod divideretur. Quam sententiam D. Th. excludit, *quia doles* (inquit) *nominant qualitates in corpore manentes*, quas constat Christum (saltem per modum qualitatum) non assumpsisse.

Ratio assertionis. Veniamus ad rationem. Corpus ex se corruptibile non potest reddi incorruptibile ab intrinseco nisi intrinsece mutetur : sed nequit sic mutari nisi ponatur in eo aliqua forma ab anima distincta : ergo ponenda est talis forma : atqui hæc esse non potest, nisi aliqua qualitas : ergo, etc. Hæc minor subsumpta ex eo liquet, quia munus prædictæ formæ non potest esse aliud, quam disponere corpus in ordine ad subjectionem animæ, vel ad operationes, motum, resistentiam, etc. dispositio autem qualitercumque sumatur est propria essentia qualitatis : ergo. Minor vero prioris syllogismi, in qua est difficultas suadetur : nam cum anima secundum se omnino eadem sit post resurrectionem, ac modo est, nisi adveniat aliqua alia forma, nequibit corpus per illam aliter tunc quam modo se habere : ac proinde nec ab statu, in quo non est intrinsece mutari.

Solutio. Dices, animam post resurrectionem informare corpus diverso, et perfectiori modo, ac antea ; et hoc sufficere ad intrinsecam variationem, et ut de corruptibili in impassibile mutetur. Sed hoc non satisfacit : nam quod anima perfectius nunc quam prius informet, provenire debet, aut ex eo, quod est major ejus vis informativa : aut ex eo, quod corpus est melius dispositum, et ratione hujusmodi dispositionis anima magis se illi communicat, magisque in eo explicat vim informativam, quam habebat quasi involutam, et implicatam : si namque tam ex parte animæ, quam ex parte corporis omnia perseverent immutata, repugnat intelligi in composito intrinsecam variationem. Primum (præterquam quod major illa vis informativa de novo superaddita deberet esse aliqua forma ab essentia animæ distincta) dici non potest : quoniam vis informativa animæ est ipsa ejus essentia, et substantia, ac proinde omnino indivisibilis, nullam admittens additionem, neque per modum partis ad partem, neque per modum gradus, aut radicationis : nam illa additio propria est solius quantitatis ; hæc vero solius qualitatis, et neutra potest convenire substantiæ præsertim spirituali, ut ex communi doctrina Thomistarum supponimus, et ostendunt N. Complut. lib. de Generatione disput. 4 et 5. Ergo dicendum est secundum. Talis autem dispositio est propria qualitas, quam investigamus. Complut.

Alia evasio. Nec refert, si dicas, ex gloria animæ provenire ut perfectius informet absque additione vel virtutis informativæ in ipsa anima, vel novæ qualitatis in corpore. — Nam contra hoc est quod gloria animæ non alia ratione poterit ad perfectiorem informationem conducere nisi vel addendo animæ virtutem informativam : vel habilitando, et disponendo corpus ut effectum ejus formalem plenius recipiat : non per se ipsam : quia visio beatifica nequit immediate ratione sui corpus afficere, vel disponere ; sed media alia qualitate corporea, quam in eo producat : cumque additio illa, ut dicebamus, sit impossibilis, recurrendum necessario est ad hoc posterius : vel non erit assignabilis ratio prædictæ perfectioris informationis.

Confirmatur. Confirmatur, quia anima Christi Domini ab instanti conceptionis habuit eamdem gloriam, quam modo, eamdemque virtutem informativam, sicut fuit ejusdem essentiæ, et substantiæ. Et tamen non informabat corpus inamissibiliter, nec reddebat impassibile. Aliquid ergo amplius requiritur ad hujusmodi informationem, et effectum præstandum. Neque hoc potest esse aliud, nisi perfectior dispositio ex parte corporis, ex cujus defectu anima Christi Domini ante resurrectionem non se ita ad plenum corpori communicabat. Ergo, etc.

Alia confirmat. Confirmatur secundo, et explicatur ex doctrina, quam sæpe tradit D. Thom. et a Philosophis communiter recipitur : videlicet, quod sicut anima non informat materiam nisi dispositam, ita juxta qualitatem dispositionis, est gradus (ut sic dicamus) et perfectio informationis. *Manifestum est enim* (ait 1 p. q. 85 art. 7) *quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam. Cujus ratio est, quia actus, et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in 2 de Anima, quod molles carne bene aptos mente videmus.* Et in 2 dist. 32 q. 2 art. 3 : D.Thom. *Oportet* (inquit) *quod diversitas, et distinctio gradus in animalibus causetur ex diversitate corporis, ut quanto corpus melius complexio-*

natum fuerit, nobiliorem animam sortiatur, cum omne, quod in aliquo recipitur per modum recipientis sit receptum. Et in solut. ad 1 : *In materia melius disposita, dignius forma participatur* : ergo quod anima rationalis post resurrectionem communicet perfectius *esse,* quam antea; perfectiorique modo informet, provenire debet ex eo, quod corpus sit melius dispositum : ratione cujus dispositionis perfectius animæ subdatur, et ei magis aptetur : ponenda est igitur aliqua qualitas, quæ talem dispositionem efficiat : et hæc erit dos impassibilitatis, subtilitatis, etc. juxta differentiam effectus, et modi informandi, ad quem disponit.

§ III.

Difficilis objectio legitime enervatur.

32. Sed objicies, quod forma substantialis in actuando materiam non suscipit magis, et minus : alias esset intensibilis, sicut qualitas : quod negant communiter Philosophi : ergo quantumcumque ex parte corporis ponatur prædicta dispositio, nequibit anima perfectius, aut intensius illud actuare. Præterea repugnat crescere effectum formalem, et præsertim primarium, sine eo, quod augeatur forma : unde eadem albedo absque additione alicujus modi, vel gradus nunquam reddet subjectum magis album : nec idem calor magis calidum : et ratio est, quia effectus formalis primarius non est aliud, quam forma communicata subjecto. Ergo quantumvis corpus per dotes disponatur, nisi aliquid addatur ex parte animæ, nequibit illud perfectius actuare, aut nobiliorem effectum illi præbere.

Convictus hac objectione Franciscus Suarez nullam admittit variationem ex parte informationis animæ in corporibus beatis : nec vult prædictam qualitatem ad hoc deservire, sed ad resistendum immediate contrariis corrumpentibus. Quem per omnia sequitur Salas ubi supra. — Sed uterque incidit in Scyllam cupiens vitare Charybdim. Nam absque recursu ad informationem animæ non potest defendi, quod aliqua qualitas, quantumcumque perfecta, reddat corpus omnino impassibile. Etenim nisi anima sua informatione expleat potentialitatem materiæ, et satiet ejus appetitum, semper compositum manet corruptibile, quia materia non satiata forma, et appetens satiari, machinatur præexistenti maleficium, et parat ei necem, præbendo locum dispositionibus contrariis ; ergo ut corpus reddatur omnino impassibile, debet ita informari, ut materia satietur; quod modo corpus corruptibile non habet, nec habere potest nisi aliter, quam nunc informetur.

(Suarez. — Salas. Impugnatur.)

Deinde; si illa qualitas præcise est ad resistendum contrariis; et non, ut corpus perfectius subjiciatur formæ, non est cur vinci non possit ab alia qualitate superioris virtutis in agendo. Nam cum illa resistentia, quantumcumque maxima, sit infinita, dabilis erit qualitas majoris activitatis, a qua proinde possit separari, et ea devicta, corpus corrumpi.

33. Occurrit Suar. non esse prædictam resistentiam coarctandam ad unam invariabilem qualitatem, sed ubi una non sufficiet, infundet Deus aliam, et aliam; vel majorem, et majorem ejusdem intensionem, ut semper major sit vis resistitiva dotis, quam activitas corrumpentis. — Sed hoc non minus displicet; quia (præterquam quod in eodem subjecto non multiplicantur qualitates ejusdem speciei, uti esse deberent, quæ constituunt dotem impassibilitatis) juxta hanc doctrinam nullum ex corporibus gloriosis ponitur actu absolute impassibile : sed usque ad certum gradum : puta respectu activi, ut sex : quod vero ab agente per virtutem, ut octo pati non possit, non conceditur illi actu, sed in potentia : quatenus potest Deus majorem, et majorem impassibilitatem conferre : nunquam vero conferet omnimodam : siquidem quamcumque conferat erit actu finitæ resistentiæ. Deinde qui recurrit ad novam qualitatem resistitivam, vel ad majorem intensionem, quam Deus potest conferre, supponit, eam, quæ de facto collata est, posse contra pugnando debilitari, et remitti (frustra enim esset recursus ad aliam, si quæ de facto confertur a nullo agente possibili valeret infirmari) si autem prædicta qualitas remitti potest, jam corpus, in quo est poterit pati : quia talis remissio species est alterationis, et ad corruptionem tendit. Unde quamvis Deus non sinat pati prædictum corpus, quousque corrumpatur; non tamen ex vi qualitatis in ipso existentis erit absolute impassibile. Rejecta ergo hac via,

(Effugium. — Refutatur.)

34. Paludanus, et Ferrara ita explicant dotem impassibilitatis, ut non tantum in corpore ponat dispositionem, quam diximus, sed etiam in anima aliquid positivum.

(Alius dicendi modus. Paludan. Ferrara.)

Rejicitur. vum, per quod perfectius informet. — Sed neque hæc solutio placet : quia vis informativa animæ non est aliud, quam ejus essentia : unde sicut hæc est omnino indivisibilis, et non recipit formalem additionem, sic etiam prædicta vis. — Ad hæc : vel illud, quod adderetur ex parte animæ esset substantia? Et hoc non : quia substantia, et præsertim spiritualis, nullam intra suam lineam admittit additionem, neque per modum gradus, neque per modum partis, ut Philosophi ostendunt, et optime N. Complut. in lib. de Generat. disp. 5. Vel esset aliquod accidens? Et hoc non tribuit vim animæ ad informandum : quia vis informativa substantiæ debet esse substantialis.

N. Complut.

Vera solutio. 35. Respondetur ergo distinguendo antecedens objectionis, et concedendo formam substantialem in actuando materiam non suscipere magis, nec minus formaliter : hoc est per additionem alicujus novi modi, partis, aut gradus : quod requirebatur, ut esset intensibilis : sed negandum est non suscipere magis, vel minus virtualiter; ad hunc sensum, quod in materia perfectius disposita magis explicat, et reducit ad exercitium informandi suam virtutem informativam, quæ in materia minus disposita erat quasi involuta, et implicata, minusque ad prædictum exercitium reducta. Quod satis est ut perfectius illam informet, et plenius dominium exerceat super illam. Neque hoc ita est intellectu difficile, ut exemplis omnino careat. Nam eadem anima rationalis in viro informat majorem materiam, quam informabat in puero absque additione aliqua ex parte sui, quamvis cum additione virtuali ex parte informationis : et (ut quidam explicant) cum virtuali quadam ipsius animæ repetitione, quatenus tota anima, quæ ante corporis incrementum erat in paucioribus partibus materiæ, et in qualibet tota, post tale incrementum quasi repetitur denuo, et ponitur iterum tota in singulis partibus advenientibus. In quo virtualiter extenditur ejus informatio, dum pervenit ad plures materiæ partes, per ipsamque animam illas actuat, et informat. Ubi autem anima plus materiæ informat, ibi vim suam informativam magis explicat, præstatque absolute majorem, sive perfectiorem effectum formalem, ut est per se notum : ergo concedendum est posse eamdem indivisibilem formam modo minus, modo plus juxta capacitatem, et dispositionem materiæ vim suam explicare. Similiter eadem quantitas connotando rarefactionem occupat nunc majorem locum, quam antea absque additione ex parte sui : et tamen hæc major occupatio non est per se effectus raritatis, sed ipsius quantitatis, ut bene explicant N. Complutenses loco citato disput. 7. Ad hunc modum, proportione servata, anima, quæ ante resurrectionem non informabat corpus nisi imperfecte, et amissibiliter, neque ei plene dominabatur, eo quod ipsum corpus non erat omnino dispositum, et subjectum animæ, adveniente post resurrectionem perfectissima dispositione, cujus est capax, et totaliter illud animæ subjiciente, hæc suam vim informativam, et dominativam ita dilatabit, et explicabit, ut nec sinat materiam a sua potestate egredi, nec ad aliam formam inclinari. Et hoc pacto constituet corpus impassibile : quia ubi ex parte materiæ non est inclinatio ad aliam formam, non est locus alterationi corruptivæ præexistentis. Potestque prædicta dilatatio virtutis informativæ animæ non incongrue explicari juxta primum exemplum per quamdam ipsius animæ virtualem repetitionem : non in ordine ad distinctas partes materiæ, sed ad distinctos quasi gradus potentialitatis ipsius. Concipimus enim in materia secundum se plures gradus actuabilitatis, secundum quos potest magis, ac magis subdi animæ, et ejus dominio : vel quasi intensive, hoc est in ordine ad recipiendum nobilius, ac nobilius *esse*, vel idem nobiliori modo, per quod materia ipsa subtilior, et spiritualior reddatur, sapiensque magis formæ conditionem : vel extensive, scilicet in ordine ad aliam formam successive habendam. Sicut igitur per nutritionem, et incrementum accedunt denuo materiæ partes, anima rationalis eadem indivisibilis existens, repetitur per omnes illas, et hoc pacto sine additione ex parte sui extenditur virtualiter ejus informatio; ita cum eidem materiæ adveniunt perfectiores dispositiones, uti sunt dotes subtilitatis, et impassibilitatis, quasi repetitur in anima per prædictos gradus tam modo intensivo, quam extensivo, attingitque vi sua actuativa, et explet omnes illos, quantum sat est, ut materia ex nullo capite aliena jam sit a conditionibus formæ, neque oppositum sapiat; in quo consistit subtilitas corporis, et plenum dominium animæ intensivum, plenaque subjectio intensiva materiæ. Neque pro sui conservatione existentiam sub alia forma

N. Complut.

appetat, aut dispositiones ad eam admittat, sed illa, quam habet, omnino satietur : in quo consistit perfectum dominium extensivum animæ, et plena subjectio materiæ similiter extensiva, atque adeo corporis impassibilitas.

Cujus sit effectus subjectio prædicta. Si autem inquiras an prædicta subjectio sit effectus dotis, seu dispositionis existentis in corpore : vel potius ipsius animæ? Respondetur esse effectum utriusque in diverso genere causæ. Nam dispositio in genere causæ materialis præparat materiam : tum ligando ejus potentialitatem respectu aliarum formarum ad ipsam animam, et indefectibiliter determinando, atque immobiliter sub illa materiam tenendo : quod fit per dotem impassibilitatis. Tum etiam quasi spiritualizando materiam, et taliter proportionando animæ, ut ejus *esse*, et perfectionem quantum fas est, recipiat. Anima vero in genere causæ formalis actuat plene materiam sic dispositam, et ad suum *esse* perfecte trahit. Atque ita impassibilitas, et subtilitas in diverso genere est utriusque dotis, et animæ effectus. Quemadmodum incorruptibilitas cœli in genere causæ materialis oritur a materia, quæ per se determinata est ad speciem illius formæ : et in genere formalis provenit a forma, quæ materiam ad se determinatam omnino explet. Vide quæ diximus n. 29.

Replica. 36. Sed urgebis, quod materia nostra non est determinabilis ad unam formam, nec satiabilis per illam ; cum ex sua natura sit in potentia ad omnes sublunares; ergo nec aliqua dispositio potest eam sic determinare, nec aliqua specialis forma ejus potentialitatem, et appetitum explere : siquidem nulla dabitur forma, quæ omnes sublunares contineat.

Respondetur ita esse loquendo de dispositionibus materiæ connaturalibus, et de modo informandi animæ debito hujusmodi dispositionibus. Secus si loquamur de aliqua dispositione (saltem quoad modum) supernaturali, ratione cujus illam, vel similem determinationem ad unam speciem formæ, quæ est propria materiæ cœlestis, Deus materiæ sublunari communicet. Quod ex nullo capite implicat : sicut non implicat quod suammet divinam, et substantialem naturam nobis media aliqua qualitate communicet : et sicut non repugnat, ut libero arbitrio creato, quæ est potentia ad bonum, et ad malum, communicet aliquam participationem voluntatis divinæ, per quam ad bonum totaliter determinetur : et potentia, quæ in eo est ad malum omnino ligetur. Posita autem prædicta dispositio in materia nostra determinabit illam ad animam rationalem, pro qua confertur; sicut materia cœli ex sua quasi differentia determinatur ad cœlestem formam : et ipsa anima materiam ad se sic determinatam plene satiabit non ex eo, quod contineat omnes formas sublunares, sed quia potentia materiæ ad alias, est ligata, et impedita per prædictam dispositionem : ac proinde quoad exercitium appetendi est quasi non esset : nam illa ligatio ad unam formam, idem quantum ad hoc præstat, ac si nulla esset in materia potentia ad alias. Et ideo sicut forma cœli satiat suam materiam, non quia det ei perfectiones omnium formarum, sed quia ipsa materia est ad eam determinata, et coarctata; ita quia per prædictam dispositionem materia nostra ad animam rationalem coarctatur, et determinatur, ejus informatione sic expletur, ut nullam aliam appetat, nec sit in ea potentia quasi practica, et expedita ad illam, vel ad dispositiones, quæ ad talem formam ducunt, et præjudicare possunt præexistenti. Neque hæc potentia practica, et expedita est de essentia materiæ, quamvis de ejus essentia sit potentia quasi speculativa, et remota.

§ IV.

Refertur duplex sententia duabus assertionibus opposita.

37. Dotem impassibilitatis non importare aliquid positivum, quo Beatorum corpora ab intrinseco impassibilia reddantur, tenet Scotus dist. 44 citata, et Aureol. apud Capreol. et idem de omnibus dotibus, præterquam de claritate censet Durand. eadem dist. q. 4. Hujus sententiæ præcipuum fundamentum est, quia absque additione alicujus formæ intrinsecæ salvatur impassibilitas prædictorum corporum. Tum ratione præservationis Dei ab extrinseco. Tum etiam, quia cessante motu cœli, sicut cessabit a die judicii, cessat omnis alteratio, et corruptio : et ideo corpora damnatorum propter has causas erunt incorruptibilia, durabuntque in perpetuum ; ergo superflua est illa qualitas superaddita, ac proinde rejicienda : siquidem natura horret superflua, nec facit per plura, quod potest per pauciora. Scotus. Aureol. Durand. Argum.

Confirmatur :

Confirmatur. Confirmatur : nam ubi est idem effectus non est assignanda distincta causa : sed eadem est bonorum, et damnatorum incorruptibilitas : ergo debent habere eamdem causam ; cum igitur in damnatis nulla quoad hoc ponatur forma intrinseca, videtur quod nec sit ponenda in beatis.

Solutio argum. Respondetur negando antecedens; quia, ut ostensum est n. 25 alterius rationis debet esse impassibilitas Beatorum, quæ est una ex dotibus gloriæ, ac incorruptibilitas damnatorum, quæ nihil habet gloriæ, nec dotis; et ideo quamvis ad hanc sufficiant causæ extrinsecæ, ad illam insuper desideratur aliqua forma intrinseca, per quam beatorum corpora per id, quod habent in se, ac proinde absolute, et simpliciter *impassibilia* denominentur.

Per quod patet ad confirmationem ; neganda est enim minor : et retorquetur in adversarios : nam ubi est diversus effectus, ponenda est causa formalis distincta : sed diversus effectus est impassibilitas corporum beatorum, ut ostensum est num. cit. : ergo postulat distinctam causam : ac proinde quamvis ad hanc sufficiant causæ extrinsecæ : ad illam, utpote perfectiorem, non sufficiunt sine intrinseca. Alia argumenta possent fieri pro hac sententia, quæ quia etiam militant contra nostram secundam assertionem, pro sententia sequenti adducemus.

Alia sententia. Secunda sententia ponit quidem causam intrinsecam impassibilitatis Beatorum ; negat tamen esse veram qualitatem, aut aliquid distinctum ab anima, et ejus informatione. Ita Soto ubi supra. Et videtur Sotus. probari testimonio D. Thomæ 3 p. q. 45 art. 1 ad 3 ubi sic dicit : *Inter prædictas quatuor dotes sola claritas est qualitas :* ergo impassibilitas, subtilitas, etc. non Argum. ex D. Thom. sunt qualitates. — Confirmatur ; nam D. Thom. ubique assignat pro ratione impassibilitatis corporum beatorum dominium animæ, non quod est actus liberi arbitrii (ut quidam male intellexerunt) : sed quod consistit in plena ipsius animæ informatione : ergo signum est non agnovisse qualitatem, quam nos assignavimus ; alias per eam potius, quam per tale dominium prædictam dotem explicuisset.

Respondetur Angelicum Doct. seipsum explicuisse; loquitur enim in primo testimonio non de dotibus in esse rei, sed in ratione objecti visus. Et sensus est, quod sola claritas est qualitas talis conditionis, ut in ipsa persona appareat, et illam in se visui manifestet : sicut color, figura, etc. quod non habent aliæ dotes, quia non apparent ad sensum in ipsa persona, sed in ejus actibus, et motibus cognoscuntur : sicut virtus loco motiva, et aliæ plures qualitates. Unde non dixit absolute, quod sola claritas est qualitas, sed quod *sola claritas est qualitas ipsius personæ in se ipsa.* Et addit : *Aliæ vero tres dotes non percipiuntur, nisi aliquo actu, seu motu, seu passione. Et ideo non propter illas* (concludit) *transfiguratus dicitur; sed propter solam claritatem, quæ pertinet ad aspectum personæ ipsius.* Et quod hæc sit legitima intelligentia patet, quia nec Scotus, nec alius sive ex discipulis D. Thomæ, sive ex extraneis negavit, quod in doctrina Angelici Doctoris saltem agilitas (quidquid sit de impassibilitate, et subtilitate) sit vera qualitas : et nihilominus ex vi prædicti testimonii non minus hæc, quam duæ aliæ dotes a ratione qualitatis excluditur : standum ergo est nostræ explicationi.

Ad confirmationem respondetur, sanctum Doctorem utrumque comprehendisse, et dominium ex parte animæ, et qualitatem disponentem corpus, ut videre est in testimoniis a nobis adductis : et per utrumque dotes impassibilitatis, et subtilitatis explicuit : quia utrumque ad id concurrit. Nam nec qualitas ponitur in corpore, nisi, ut plene animæ subdatur : nec anima dominabitur illi perfecte, nisi disposito per talem qualitatem. Et ideo sive hoc, sive illo modo prædictæ dotes explicentur, in idem coincidit.

39. Deinde arguitur pro hac sententia : Aliud argum. quæcumque qualitas ponatur non reddet corpus absolute impassibile : ergo ad nihil deservit talis qualitas. Probatur antecedens : nam hæc qualitas quantumcumque perfecta, est finitæ virtutis : ergo dabilis est alia qualitas majoris activitatis, cui non possit resistere : ac proinde, quæ illam, et subjectum corrumpat.

Respondetur, argumentum esse efficax Enervatur. contra Suar. et alios, qui prædictam qualitatem ad hoc ponunt in corporibus beatis, ut per illam directe, et immediate contrariis resistant, ut vidimus n. 32. Nihil tamen convincit contra nos, qui primarium munus illius dicimus e se, ut materia plene subdatur animæ, et ad eam determinetur : ac proinde, ut appetitus ipsius materiæ circa alias formas comprimatur, et ea, quam habet, satietur. Nam satiato, vel compresso hoc appetitu, nequit agens

cujuscumque activitatis sit, introducere in materia aliquam dispositionem prædictæ formæ contrariam : non propter directam, et formalem resistentiam, sed ex defectu appetitus materiæ, et capacitatis proximæ ad recipiendum. Sicut corpus cœleste debuit pati a quocumque activo, etiamsi illi approximetur, non propter aliquam resistentiam positive infinitam, sed ex determinatione materiæ ad formam, quam habet, ex quo provenit, ut nulli agenti cujuscumque activitatis præbeat locum, ut dispositiones corruptivas prædictæ formæ introducat. Et ideo non immerito dicunt aliqui ex discipulis D. Thomæ, quod prædicta qualitas etiamsi in esse rei sit finita, est infinita in resistendo; non positive, et directe, quasi possit contrariam infinitæ virtutis superare; sed indirecte, et negative : quatenus corpus, quod afficit, subtrahit a contrariis, et constituit in eo statu, ut nihil ei adversetur. Quod totum fit determinando materiam ad formam, quam habet, et auferendo, vel ligando potentialitatem, et appetitum illius circa alienam.

§ V.

Ultimum argumentum pro eadem secunda sententia duplici via enervatur.

40. Ultimum argumentum desumitur ex impossibilitate prædictæ qualitatis. Si enim daretur, aut esset qualitas elementaris ? et hanc planum est non efficere corpus incorruptibile : nam qualitates elementares potius sunt causæ corruptionis. Aut esset qualitas cœlestis? et neque hoc potest dici quia sic glorificatio corporum tribueretur cœlo, et ejus naturali virtuti. Quod D. Thom. citata dist. 44 quæst. 2 art. 1 quæstinc. 1 improbat his verbis : *Impossibile est dicere, quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis cœlestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriæ, qualis est impassibilitas corporis gloriosi : cum immutationem corporis humani Apostolus tribuat virtuti Christi, Philippens. 3 : Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ, secundum operationem, qua, etc. Et prætérea non potest natura cœlestis ita dominari corpori humano, quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest.* Aut denique prædicta qualitas esset supernaturalis ? et neque hoc videtur dicendum, quia nullum apparet principium, vel objectum, a quo in *esse* supernaturali specificetur : cum tamen supernaturalitas creata desumi debeat per habitudinem ad specificativum supernaturale, ut ostendimus in tractatu de Visione Dei, disputatione tertia.

Confirmatur, nam ex gloria animæ, quam D. Thom. sæpius assignat, ut causam dotium corporis, non apparet qualiter possit prædicta qualitas produci, cum illa sit omnino spiritualis, hæc vero debeat esse corporea : ergo non est ponenda talis qualitas. Confirmatur.

Ad hoc argumentum est prima solutio, qualitates illas, quæ ponuntur, ut dotes corporis esse ordinis supernaturalis : quia causantur ex supernaturali gloria animæ, et ordinantur ad disponendum corpus juxta exigentiam ejusdem gloriæ, habentque ex sua essentiali ratione nexum cum illa. Quod sufficit, ut nulli creatæ substantiæ possint esse connaturales, ac proinde, ut sint supernaturales absolute, et simpliciter. Hæc solutio est satis probabilis. Tum, quia non ita facile ostendetur, repugnare similes qualitates supernaturales : ipseque ordo ad gloriam animæ, et prædicta connexio sufficiens videtur illas specificare, et constituere in ordine supernaturali. Quod si non repugnent, dignitas status beatifici expostulat, ut beatis corporibus tribuantur. Tum etiam, quia ita sentire videtur D. Thom. in 3 dist. 26 quæst. 2 artic. 1 ad quartum, ubi claritatem, quam Christus in Transfiguratione accepit (quæ juxta communem Patrum, et Theologorum sententiam fuit ejusdem rationis cum claritate corporum beatorum) dicit fuisse alterius generis, quam claritas ista naturalis. Et reddit rationem : *Quia provenit ex claritate spirituali animæ.* Et concludit quod *claritas hujus vitæ, scilicet naturalis, non est proportionabilis claritati patriæ, sed alterius generis existens.* Et in 4 distinctione 48 quæst. 2 artic. 2, loquens de universi renovatione a die judicii, quæ futura est per claritatem, docet in solutione ad tertium, talem innovationem præcessisse in potentia obedientiali creaturæ, et ex ea fore educendam, quod est proprium formæ supernaturalis. Et in solutione ad quartum : *Dicendum, quod illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam, sed erit supra naturam sicut gratia, et gloria sunt supra naturam animæ.* Quod si claritas supernaturalis

Prima solutio. D.Thom.

turalis erit, non est cur cæteræ dotes ad ordinem inferiorem pertineant. Unde hujus sententiæ videntur Capreolus, Paludanus, Deza, et Ferrara locis citatis. Et eam, ut probabilem defendit Suarez, et ut omnino veram Salas citata disputatione 14 sectione 16. Juxta quam solutionem cessat argumentum eligendo tertiam viam in eo propositam. Et ad probationem in oppositum constat ex modo dictis, unde illæ qualitates supernaturalitatem accipiant.

Capreol. Palud. Deza. Ferrara. Suarez. Salas.

Alia solutio.

41. Secundo respondetur, prædictas qualitates entitative, et secundum substantiam esse absolute naturales, licet respectu corporis humani possint dici *supernaturales secundum quid :* et etiam *simpliciter* quantum ad aliquem modum. Pro quo nota, quod *supernaturale simpliciter* dicitur, quod est supra totam naturam creatam, et creabilem : sicut gratia, et gloria : secundum quid vero quod est supra naturam subjecti; quamvis non supra totum ordinem naturæ : ut si Deus conferret homini viatori quod intelligeret sine discursu, et phantasmate, hoc diceretur supernaturale secundum quid, quia esset supra naturam hominis ; non autem simpliciter (saltem quantum est hoc capite) quia non excederet naturam Angeli : ac proinde nec totam creatam naturam. Secundo nota utroque modo posse aliquid esse dupliciter supernaturale ; vel entitative, et secundum substantiam, quo pacto gratia, et virtutes infusæ habent esse supernaturales, quia secundum suam entitatem, et speciem superant omnem creatam, et creabilem naturam. Vel quantum ad aliquem modum, qui est extra speciem. Sicut virtutes acquisitæ, quæ secundum substantiam sunt ordinis naturalis, habent in homine justo ex conjunctione ad gratiam, et charitatem quemdam modum supernaturalitatis, ratione cujus sunt principia actus meritorii, ut in tractatu de Merito, disputatione quarta, ostendemus. Igitur juxta hanc solutionem dotes corporis si considerentur quantum ad substantiam, et speciem, non sunt supernaturales simpliciter, quia non sunt supra totam naturam creatam, et creabilem : quia tamen adhuc secundum substantiam excedunt naturam corporis humani, et cujuscumque sublunaris, possunt dici *supernaturales secundum quid* : nimirum respectu talis subjecti. Si vero consideretur in illis respectus ad gloriam animæ, ex qua originantur, et cum qua connectuntur, est aliquis modus simpliciter supernaturalis : quia talis respectus connexio, et origo nulli creatæ naturæ potest esse connaturalis.

42. Hæc solutio sic explicata conformior videtur menti D. Thomæ, nam in 4 distinct. 44 quæst. 2 art. 4 quæstiunc. 2 statuit, claritatem corporum beatorum posse naturaliter videri, etiam ab oculo non glorificato. Quod esset impossibile, si prædicta lux secundum substantiam, et speciem esset ordinis supernaturalis : quia nullum objectum supernaturale potest directe, et per se naturali virtute attingi. Et in solutione ad primum, sic ait : *Claritas gloriæ erit alterius generis quantum ad causam, sed non quantum ad speciem, unde sicut claritas naturæ ratione suæ speciei est proportionata visui, ita claritas gloriosa.* Et sane cum dicat Scriptura corpora Sanctorum futura esse lucida, debet intelligi juxta receptam regulam Augustini de vera, et propria luce : cum ex hac intelligentia nullum sequatur inconveniens : lux autem proprie accepta est una secundum speciem atomam, sicut primæ qualitates calor, frigiditas, etc. sunt species atomæ, et ulterius non dividuntur : quare sicut repugnat, quod qualitas entitative supernaturalis sit ejusdem speciei cum naturali : ita repugnat, quod proprie, et univoce sit lux. Et hinc desumpsit Angelicus Doctor suam rationem, ut probet prædictam claritatem esse naturaliter visibilem : *Nam alias illa claritas* (inquit) *æquivoce diceretur, quia lux secundum id, quod est, nata est movere visum, et visus secundum id, quod est, natus est recipere lucem. Unde si esset aliquis visus, qui non posset percipere aliquam lucem omnino, vel ille visus diceretur æquivoce, vel lux illa : quod non potest in proposito dici; quia sic per hoc, quod dicitur corpora gloriosa futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; sicut qui dicit canem esse in cælo, nihil notificat ei, qui non novit, nisi canem, qui est animal. Et ideo dicendum est, quod claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.* Quod si claritas adeo perfecta inter prædictas dotes, entitative, et secundum substantiam non transcendit ordinem naturæ ; non est cur subtilitati, vel impassibilitati nobiliorem naturam tribuamus. Nec potest quoad hoc diversa ratio esse de illa, quam de istis. Etsi forte quoad agilitatem sit aliqua disparitas, ut jam dicemus.

D.Thom.

Idem.

Adde universalem pro omnibus ratio-

nem, quæ nobis priorem solutionem reddit difficilem. Nam ut tangit argumentum, supernaturalitas, quæ convenire potest creaturæ, desumenda est per respectum, et habitudinem ad Deum secundum modum essendi in seipso : quo pacto dumtaxat specificat, ut objectum supernaturale : ex quo ostendimus loco citato de visione Dei, repugnare substantiam creatam supernaturalem, quia talis substantia utpote ens per se, et absolutum nullum respicit objectum, neque importat secundum se habitudinem ad extrinsecum, a quo specificetur. Hæc autem ratio, proportione servata, militat in claritate, et in aliis dotibus : quia nullam secundum suam speciem important habitudinem ad Deum : neque ad aliquid extrinsecum, sed tantum ad subjectum, in quo sunt, ut scilicet perfecte illud disponant in se, et ad plenam subjectionem respectu animæ. Videatur Ang. Doct. 4 cont. Gent. c. 81 in principio, ubi non obscure prædictam solutionem, et rationem insinuat.

Objectio. 43. Nec refert, si dicas, virtutes morales infusas, ut temperantiam, fortitudinem, etc. non respicere immediate Deum : nam hoc proprium est Theologalium : et tamen sunt quoad substantiam supernaturales. — Respondetur enim prædictas virtutes habere specificativum supernaturale : quia earum objectum est aliquid per rationem supernaturalem constitutum, et ad Deum, ut habet esse in se ordinatum : et ideo mediate saltem respiciunt ipsum Deum, secundum modum essendi, quem habent in se. Dotes vero cum nullum objectum respiciant, nequeunt habere specificativum supernaturale, nec adhuc mediate Deum prædicto modo attingere.

Diluitur.

Alia objectio. Dices secundo, etiam dotes respicere gloriam supernaturalem animæ, a qua originantur, et propter quam corpori conferuntur : et ita per respectum ad illam posse constitui in ordine supernaturali.

Enodatur. Respondetur esse disparem rationem : Tum, quia respectus ille ad gloriam animæ ad summum habet esse sicut ad causam efficientem, vel finem extrinsecum operantis ; non vero ut ad objectum, aut finem operis : causa autem pure efficiens, et finis operantis non tribuunt speciem qualitatibus, nisi cum objecto, et sine intrinseco coincidant. Deinde, quamvis dotes de facto fluant a gloria animæ, et ad eam ordinentur, non tamen hoc convenit illis omnino per se, et secundum suas species : posset enim Deus qualitates ejusdem speciei ponere in corporibus inanimatis, ubi nulla esset supernaturalis gloria : et de facto ponet eamdem lucem, licet minus intensam, in cœlo, et in aëre, et aliis corporibus, quæ una cum Beatis renovabuntur : prædictus igitur respectus nequit eis tribuere speciem, et entitatem supernaturalem, sed modum dumtaxat, quem diximus.

Explicantur adducta pro prima solutione. 44. Neque obstant huic solutioni, quæ pro priori adducta sunt. Nam D. Thom. ipse se explicuit, ut vidimus in posteriori testimonio : et ideo cum in primo dixit prædictam claritatem esse alterius generis, intelligendum est non quantum ad speciem, vel essentiam, sed quantum ad modum, et ex parte causæ efficientis. In secundo vero loquitur de supernaturalitate dumtaxat secundum quid, scilicet respectu corporum, quæ modo extant : posset tamen Deus alia producere, quibus tota illa claritas esset connaturalis. Quemadmodum si Deus lucem adeo intensam sicut est in Sole, poneret in Luna, diceretur *secundum quid supernaturalis*, quia esset supra ejus naturam : non autem simpliciter, et absolute, quia non excederet naturam Solis. Et eodem modo intelligendum est, quod dicitur de potentia obedientiali. Nam cum hæc potentia sit ad formam superexcedentem naturam subjecti, ubi talis forma simpliciter est supernaturalis, potentia erit obedientialis simpliciter, sicut potentia ad gratiam, et ad gloriam : ubi vero tantum est supernaturalis secundum quid, scilicet respectu talis, vel talis subjecti, erit potentia obedientialis secundum quid : sicut quæ est in Luna, ut Deus ponat ibi lucem Solis, et in ipso Sole, ut recipiat duplo intensiorem lucem. Ex sane cum Angelicus Doctor in hoc secundo testimonio non loquatur de claritate speciali Beatorum ; sed de quadam claritate, et innovatione communi in diversis gradibus omnibus corporibus universi, inconvenienter exponitur de supernaturalitate simpliciter. Nisi dicamus futuras esse in Sole, Luna, igne, aëre, aqua, etc. qualitates secundum substantiam supernaturales, et divini ordinis : quod voluntarium, et absque rationabili fundamento esset asserere.

Nec refert, quod Angelicus Doctor exemplificat in gratia, et gloria quæ sunt simpliciter supernaturales. Nam exemplum non tenet in omnibus : sed in hoc dumtaxat.

taxat, quod sicut gratia non est violenta animæ, nec connaturalis, sed supra ejus naturam; ita prædicta dispositio, quamvis non sit connaturalis his corporibus, non ideo erit innaturalis, vel violenta, sed erit a Deo operante supra eorum naturam. An vero hæc sit supernaturalitas simpliciter, vel solum in ordine ad determinata subjecta, ex prædicto exemplo non constat. Insinuatur autem hoc posterius: nam consulto non dixit D. Thom. absolute prædictam dispositionem fore supernaturalem, sicut gratia, et gloria, sed *quod erit supra naturam, sicut gratia, et gloria, sunt supra naturam animæ*. Restringendo quippe exemplum ad esse supra naturam animæ, innuit non loqui de supernaturalitate absolute, sed respectu determinati subjecti. Discipuli vero ipsius D. Thomæ possunt etiam congruenter intelligi de supernaturalitate solum quoad modum, vel respectu subjecti determinati: loquuntur enim verbis ex eo desumptis: atque adeo juxta ejus doctrinam.

45. Sequendo igitur hanc viam respondetur ad argumentum prædictas qualitates non esse elementares, sed supra naturam omnium elementorum: nec cœlestes hoc est a cœlo communicatas, sed productas quantum ad entitatem a solo Deo, ut authore naturali, ut a proprio, et principali agente. Et quoad modum ab ipso, ut authore supernaturali. Nec enim dubium est contineri in thesauro divinæ omnipotentiæ infinitas qualitates, et virtutes, quæ etsi ordinem supernaturalem non attingant, superant tamen omnes corporibus de facto creatis connaturales, sicut dubitare non licet possibilia esse infinita corpora naturalia secundum substantiam perfectiora his, quæ modo extant. Quare non sequitur glorificationem corporum tribuendam esse cœlo, aut alicui agenti creato naturali: sed soli Deo, mediante Christi humanitate tanquam instrumento conjuncto; et ipsa gloria animæ, ut termino primario divinæ actionis, a quo gloria corporis tanquam terminus secundarius resultat, ut infra magis explicabitur.

Objectio. Neque obest, si objicias, quod omne accidens naturale debet esse connaturale alicui subjecto creato; etsi accidens sit corporeum alicui corpori naturali: nullum autem est corpus, cui prædictæ qualitates sint connaturales: ergo. Non igitur hoc obest: nam esto ita sit de corporibus, quæ modo extant, non tamen repugnat produci a Deo alia corpora secundum substantiam perfectiora, quibus forte tales qualitates erunt connaturales: sicut non repugnat produci corpus secundum substantiam perfectius sole, qui modo est, cui perfectior, vel intensior lux debeatur. — Adde, quod attinet ad lucem, satis esse ad hoc, ut sit accidens naturale, quod secundum suam speciem sit connaturalis alicui subjecto creato: quamvis in eo, vel in alio ex speciali Dei influxu habeat majorem intensionem, quam postulat natura talis subjecti. Unde, quod lux in ea intensione, quæ erit in Beatis, nulli subjecto debeatur, non arguit esse supernaturalem secundum substantiam: siquidem eadem species lucis est connaturaliter in sole, quamvis minus intensa. Neque etiam quoad intensionem erit supernaturalis simpliciter: quia intensio ad lineam essentiæ, quam modificat, pertinet, et non ad esse aliud, quam ipsum *magis* talis essentiæ: et ideo ubi hæc est ordinis naturalis, nequit illa ad supernaturalem simpliciter pertinere. — Diximus, *simpliciter*: nam secundum quid posset dici *supernaturalis*, sicut visus restitutus cæco dicitur supernaturalis ex parte principii.

Enervatur.

46. Adde secundo, etiam impassibilitatem et subtilitatem habere de facto subjectum, cui sint connaturales quantum ad speciem, nempe corpus cœleste: non quia dentur formaliter in eo similes qualitates, nec quia causet illas in beatis corporibus: sed quia quod in his est accidens, et qualitas, in illo est ipsa substantia, et natura suæ materiæ, quæ ex se determinata est ad cœlestem formam, et plene dominio ejus subjecta. Nam quemadmodum Deus ut naturæ author produxit cœlestem materiam cum prædicta substantiali determinatione, et subjectione, et per hoc corpora cœlestia substantialiter incorruptibilia, et subtilia: ita producet in corporibus beatis per modum accidentis, et qualitatis quasdam veluti participationes ejusdem materiæ cœlestis quantum ad prædictam determinationem, et subjectionem, a quibus impassibilia, et subtilia reddantur. Unde licet tales qualitates per modum qualitatum nulli creaturæ debeantur, non ideo egrediuntur totum ordinem naturalem: quia satis est, ut per modum substantiæ debeantur corpori cœlesti, sintque materiæ illius quædam quasi participatio, et exemplatio.

Objicies secundo, quod agilitas ponitur in potentiis ad perfecte eliciendas opera- Alia objectio.

tiones, ac proinde respicit specificativum extrinsecum : ergo nihil prohibet quominus sit entitative supernaturalis.

Diluitur. Respondetur, agilitatem per se primo poni ad motum localem, sive efficiendum, sive recipiendum : hujusmodi autem motus non potest esse supernaturalis; sicut nec locus, a quo specificatur : unde neque agilitas ex hoc capite debet supergredi ordinem naturæ. Quod si potentiis immanentibus, aut habitibus illis infusis necesse sit superaddi aliquid virtutis, ut omnino perfecte actus supernaturales eliciant (de quo nihil modo) et hoc ad dotem agilitatis velimus reducere, non inficiamur posse ex hac parte hujusmodi dotem esse supernaturalem, propter disparitatem, quæ inter prædictam dotem quantum ad hoc, et inter alias, ac ipsammet secundum primarium munus, in objectione tangitur.

1 solutio confirm. Salas. Suarez. Ad confirmationem Salas, et Suarez ubi supra non admittunt gloriam animæ physice causare dotes corporis, sed dici a D. Thoma illarum causam, quia propter ipsam debitæ sunt, et conferuntur corpori. Et rationem tradit Suarez, quia lumen gloriæ non ordinatur, nisi ad eliciendum proprium actum immanentem : ipsa autem visio, quæ est actus secundus, et ultimus, non est effectiva alicujus qualitatis, præsertim corporeæ. Producuntur ergo prædictæ dotes a solo Deo, aut mediante Christi humanitate tanquam instrumento, absque eo, quod gloria animæ physice ad

Rejicitur. eas concurrat. Sed si loca D. Thomæ attente legantur, plane constabit, aliud genus causalitatis constituendum esse inter prædicta, præter illam, quam citati authores assignant. Non enim toties repeteret gloriam corporis redundare ex gloria animæ, et ab ea effluere, ut vidimus num. 23, 28 et 29, si nullus esset hujus in illam influxus, vel physica efficientia. Ex alia vero parte dici potest, quod velit inter utramque gloriam constituere efficientiam omnino rigorosam, quia nulla apparet actio, in qua talis efficientia consistat.

47. Dicendum ergo est, quod sicut passiones producuntur a generante per propriam, et rigorosam actionem, per quam causat essentiam, ab ipsa vero essentia dimanant absque nova actione per resultantiam physicam pertinentem reductive ad genus efficientis (ut bene explicant

N. Complut. N. Complut. 2 Phys. disp. 10 q. 7), sic dotes corporis per propriam, et rigorosam actionem causantur a solo Deo (saltem ut ab agente principali), qui causat gloriam animæ; ab hac vero per resultantiam, et simplicem emanationem : quæ licet proprie non sit actio, reducitur ad genus efficientis, sicut emanatio passionum. Et hæc proculdubio est mens D. Thomæ, nam propterea non dixit gloriam animæ efficere gloriam corporis, sed hanc redundare, effluere, et resultare ex illa; quia non est ibi rigorosa efficientia, sed emanatio, et simplex resultantia. Nec contra hoc urget impugnatio adhibita a Suarez. Nam hoc genus efficientiæ non repugnat actui manenti in anima respectu perfectionis exeuntis ad corpus : nec actui spirituali respectu qualitatis corporeæ.

Potestque hoc explicari. Tum ex iis, quæ contingebant in statu justitiæ originalis : ubi ex ipsa habituali gratia existenti in anima emanabat ad corpus quædam qualitas corporea disponens ipsum, et ejus potentias, ut continerentur sub dominio rationis. Tum etiam ex Doctrina D. Thomæ prima parte, quæstione 77 artic. 7 ubi docet, potentiam, perfectionem, scilicet intellectum, esse causam imperfectioris, nempe sensus, et per modum finis, et per modum activi principii. *Videmus* (inquit) *quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectus : unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu.* Cumque hæc efficientia non possit esse per veram actionem, qua intellectus sensum producat, ut est per se notum, intelligendum est, ut fiat per simplicem emanationem, quæ ad genus efficientis reducitur. Sicut ergo in generatione naturali sensus dimanat ab intellectu, et hic active, modo explicato, influit in illum, quasi deferendo ad ipsum actionem generantis, nec unius corporeitas, vel alterius spiritualitas prædictum influxum impedit, ita in supernaturali glorificatione dotes corporis fluent effective per emanationem ex gloria animæ, tanquam ex termino primario divinæ actionis : ipsaque gloria animæ deferet quodammodo influxum talis actionis ad gloriam corporis sicut ad terminum secundarium : nec hujus materialitas, vel illius spiritualitas prædictæ emanationi obstabit. Cur autem talis emanatio cum nullam importet actionem rigorosam, aut aliquid medium inter emanans, et illud, a quo emanat, sed successionem unius ex alio, ad genus efficientis pertineat, aliaque huc spectantia, explicant

cant satis erudite Nostri Complut. loco citato, ubi videri possunt.

Replica. 48. Nec refert, si urgeas, quod cum gloria animæ omnino sit supernaturalis, debet, quod ex ea procedit esse similiter supernaturale : ergo non stabit cum hac processione, ut dotes corporis ad ordinem naturalem pertineant. Enervatur. Respondetur enim negando consequentiam. Tum, quia prædicta processio non est sicut a causa univoca, sed sicut a causa æquivoca : quæ sicut debet esse diversæ speciei, ac effectus, ita potest ad distinctum, et superiorem ordinem pertinere. Et quamvis ea, quæ sunt ordinis supernaturalis nequeant contineri in naturalibus, ac proinde nec ab eis ullo modo produci; non tamen repugnat, quod effectus entitative naturales in causis supernaturalibus eminenter contineantur : saltem prout sufficit, ut procedant ab illis per emanationem. Tum etiam, quia ubi causa efficiens non est simul formalis, et specificativa effectus, ex eo quod sit supernaturalis æquivoca, non potest colligi in effectu supernaturalitas : nisi quantum ad modum procedendi a tali causa. Et hunc modum supernaturalitatis tribuimus dotibus corporis, propterea quod ex gloria animæ procedunt : quamvis, quia causa formalis, et specificativa non est aliquid supernaturale, nequeant secundum substantiam ad supernaturalem ordinem pertinere.

DUBIUM III.

Utrum in Beatitudine omnes potentiæ sensitivæ exerceant suas operationes.

Quia ad dotem subtilitatis pertinere diximus non modo corpus disponere ad motum localem; sed etiam potentias ejus ad operationes perficere, videndum superest qualiter operationes sensitivæ in Beatis reperiantur. Et licet circa quamlibet ex prædictis potentiis plura, tam etsi levia, scitu non indigna occurrant, sufficiet propositum dubium pro omnibus in communi resolvere : ne perstringendo singula : in re minus scholastica diutius, quam par est, immoremur. Qui plura voluerit, consultat D. Th. in 4 dist. 44 q. 1 et 3, Sotum dist. 49 q. 4 et 5, Suar. tom. 2 in 3 punct. dist. 47 sect. 6, Viguerium in Institut. Theolog. per aliquot cap. 6, Greg. Mart. in præsenti q. 3 art. 3 dub. 3, Salas disp. et sect. 14, Ægidium a Præsentatione, tom. 3, toto lib. 4.

D. Thom. Sotus. Suarez. Viguer. Greg. Mart. Salas. Ægid.

49. Ut vero certa ab incertis separemus, sciendum est in corpore duo esse genera potentiarum : aliæ sunt omnino materiales, ut generativa, nutritiva, augmentativa, et similes, quæ ad partem vegetativam spectant. Aliæ magis immateriales, ut sensus, et appetitus, vel si quæ aliæ ad partem sensitivam pertinent. Quamvis autem in Beatis post resurrectionem omnes prædictæ potentiæ, sicut et aliæ partes corporis, ad ejus integritatem remaneant, de prioribus tamen certum est nullum ibi actum exercere. Nam corpus subtile, et impassibile non est capax operationum ad modum materialium, sicut est generatio, nutritio, etc. quæ fieri nequeunt sine alteratione, et passione corruptiva. Præsertim, quia tunc cessabit finis talium operationum, qui est propagatio speciei humanæ, et individui restauratio, et conservatio : cum nec jam homines multiplicare oporteat; nec corpus gloriosum possit ab aliquo corrumpi, vel diminui. — Delectationes vero ejusmodi operationes consequentes (ob quas posset alicui videri, quod remaneant, ne Beatus aliqua delectatione privetur) ubi operationes ipsæ necessariæ non sunt, non sunt veræ, et honestæ, ac proinde nec a Beatis expetibiles. Nam ut docet Philosoph. 7 Ethic. cap. 14, prædictæ delectationes ex se tantum sunt medicinales : hoc est adhibitæ a natura ad tollendum fastidium illarum operationum : et ita cessante hoc fine redduntur ægritudinales : nec ab aliis appetuntur, nisi ab ægris, qui quoniam infirmum habent gustum, delectantur in his, quæ sanis, et recte dispositis, sicut erunt Beati, non sunt delectabilia. *Et ideo* (ait D. Thom. citata q. 1 art. 3 quæstiunc. 4 ad 3) *non oportet, quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judæi, et Saraceni, et quidam hæretici posuerunt, qui vocantur Chiliarchæ : qui etiam secundum doctrinam Philosophi non videntur sanum effectum habere. Solæ enim delectationes spirituales* (scilicet quæ consequuntur operationes elevatas supra materiam, sive sensitivas, sive omnino immateriales) *secundum ipsum sunt simpliciter delectationes, et propter se quærendæ : et ideo ipsæ solæ ad beatitudinem requiruntur.* — Operationes vero partis sensitivæ, et earum delectationes ob majorem elevationem supra materiam non dedecent beatificum statum :

Animadversio. Philos.

et ideo videndum est an ex alio capite beatis repugnent; præsertim quoad sensus externos : si namque hujusmodi sensus qui in ordine sensitivo infimum tenent gradum, suis gaudeant operationibus, nulla potest esse ratio, ut id negetur internis, quæ in eo ordine immaterialiores sunt, neque etiam appetitui, qui sequitur sensus apprehensionem.

§ I.

Communis Theologorum sententia probatur.

Assertio. 50. Dicendum est, omnes sensus etiam externos in Beatis habituros proprias operationes. Hanc assertionem recipiunt fere omnes Theologi in 4 dist. 44 ubi D. Thom. quæst. 2 art. quæstiunc. 3 : *Dicendum, quod aliquem sensum esse in corporibus Beatorum, omnes ponunt, alias vita corporalis sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno, quam vigiliæ.* Et quæstiunc. 4 improbat opinionem, quæ hoc ad solum visum, et tactum restringebat : *Quidam dicunt, quod in corporibus gloriosis erunt omnes potentiæ sensuum, non tamen erunt in actu, nisi duo sensus, scilicet visus, et tactus; neque hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii, et objecti,* etc. *Sed hoc non videtur verum : quia illud, quod est medium in istis sensibus, est etiam in aliis, etc. Et ideo secundum alios dicendum, quod etiam odoratus, et auditus erunt ibi in actu.* Et dist. 49 ubi Ricard., Bonavent. (quamvis dubitet de auditu, gustu, et odoratu) et Sotus, Guilelmus Parisiens. lib. 1 et 2 de Universo, Henriquez quodlib. 7 quæst. 7, Seraphinus a Porrecta in additionibus ad 3 partem quæst. 82 art. 4, Suar., Viguerius, Ægidius, Martinez, Salas ubi supra, pluresque alii. — Desumiturque ex sacra Scriptura, quæ prædictas operationes frequenter Beatis attribuit : nam de visu dicitur Job. 29 : *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum, quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.* Isai. 13 : *Regem in decore suo videbunt,* et Apoc. 1 : *Videbit eum omnis oculus :* ubi Ambrosius : *Justi* (inquit) *in ea claritate cum videbunt quomodo in cœlestibus positi cum vident, et visuri sunt post finem Mundi in perpetuum.* De auditu constat fore in cœlo cantica, et voces. Dicitur enim Tobiæ 13 de cœlesti Hierusalem, quod *per vicos ejus alleluia cantabitur.* Psal. 149 : *Exultabunt sancti in gloria, etc. exaltationes Dei in gutture eorum.* Ubi per exaltationes in gutture Basilius, August. et alii Patres externam oris laudem intelligunt, et per totam Apocal. audiuntur voces, et cantica cœlestium civium. Quod si auditus non esset futurus, ut quid voces, et cantilenæ? Ad odoratum spectat, quod dicitur Cantic. 1 : *Meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis, etc. Curremus in odorem unguentorum,* etc. et cap. 4 : *Odor unguentorum tuorum super omnia aromata.* Idemque de aliorum sensuum operationibus, quamvis non ita expresse, frequenter indicatur.

(Margin: D.Thom. — Ricard. Bonav. Sotus. Guilelmus. Henriq. Seraph. Suarez. Viguer. Ægid. Mart. Salas. — Job. 29. — Isaï. 13. — Apoc. — Ambros. — Tob. 13. — Psal. 149. — Basil. August. — Cant. 1.)

Ex Patribus ponit nostram conclusionem Anselmus lib. de similitudinibus, cap. 57 : *In illa futura vita* (inquit) *delectatio quædam ineffabilis bonos inebriabit, et inæstimabili dulcedine sui totos eos innenarrabili abundantia satiabit. Quid totos? oculi, aures, nares, os, manus, guttur, cor, jecur, pulmo, ossa, medullæ, extra etiam ipsa, et cuncta sigillatim, singulaque membra eorum in communi tam mirabili delectationis, et dulcedinis sensu replebuntur, ut vere totus homo torrente voluptatis Dei potetur, et ab ubertate domus Dei inebrietur.* — Quod fusius prosequitur Laurent. Justin. lib. de Disciplina monasticæ conversationis cap. 28, ubi loquens de carne nostra post resurrectionem, ad finem capitis sic ait : *Gloria quippe et honore, et immortalitate et æternitate circumamicta suo adhærebit authori, sine deformitate, sine læsione, et absque macula, in mensuram ætatis plenitudinis Christi reformata, per omnes suos sensus multimodis exuberabit deliciis. Delectabitur oculus in amabili Redemptoris aspectu, cum videbit Regem in decore suo gloria ornatum, ac diademate redimitum : quo coronavit eum mater sua in die desponsationis cordis illius : cum cœlum solis, lunæ, stellarumque splendore rutilans intuebitur. Armonia cœlorum, melodica cantica civium supernorum, non mediocriter mulcebunt auditum. Super muros namque Hierusalem custodes constituti sunt, qui die, noctuque nomen Domini laudare non cessant. Sed et per vicos, et plateas illius a cunctis infatigabiliter alleluia cantatur. Fragrans quoque suavitas cælestium odoramentorum mira liquefactione resperget odoratum. Is prælibaverat (tenuiter tamen) qui dicebat : Odor tuus Domine excitavit in me concupiscentias æternas. Indicibilis etiam dulcedo omnium delectabilium melliflua quadam, et jucunda satietate oris saginabit palatum. Nec*

(Margin: Anselm. — Laurent. Justin.)

Nec mirum, nam exultationes Dei in gutture eorum erunt, et misericordias Domini in æternum cantabunt. Ipse demum tactus sibi congruis abundabit deliciis, quas experti norunt. Fas etenim non est, ut in illa cœlorum gloria qui quidquam vacet a Dei laude quin potius justum, ut cuncta corporis membra suum modo proprio efferant conditorem ; quatenus sicut ab ipso sumpsere principium, ita et in illo deducant suæ beatitudinis finem, ut sit Deus omnia in Nazianz. *omnibus.* Idem docent Nazianz. orat. 10 August. in laudem Cæsarii, August. lib. 11 de civit. Dei cap. 29 et lib. de spiritu, et Cyprian. anima cap. 4, Cyprian. lib. de Cardinalibus operibus Christi cap. de Christi Chrysost. nativitate, Chrysostomus in epist. ad Theo- Gregor. dorum lapsum, Gregorius lib. 18 moral. Damian. cap. 7, Petr. Damian. epist. 3 ad Blancham comitissam, et plures alii Patres.

Ratio assertionis. 51. Probatur ratione, nam in patria omnes potentiæ sensitivæ debent nobiliori modo, quo possunt beatificari : sed potentia beatificatur media operatione, per quam actuatur, et perficitur : ergo debent omnes operari. Major probatur. Tum, quia ad hoc ordinatur resurrectio, ut corpus participet gloriam animæ, et una cum illa suo modo beatificetur : cum autem nobilissima pars corporis sint prædictæ potentiæ, absurdum videtur dicere, ut ipso glorificato, illæ non beatificentur. Tum etiam, nam æquum est, ut quæ ad meritum beatitudinis instrumenta fuere in hac vita, proportionata sibi præmia in futura consequantur : sed potentiæ sensitivæ sustinendo, et laborando deserviunt hic animæ ad prædictum meritum : ergo debent ejus præmia, et beatitudinem participare.

Confirmatur. Confirmatur. Quia omnes suis operationibus perfici, et beari, pertinet ad complementum, et perfectionem status beatifici : cum eo sit perfectior potentia, quo magis habet esse in actu : neque ex alio capite hoc repugnat : ergo non est denegandum Beatis. — Neque hinc fit idem esse dicendum de potentiis partis vegetativæ : nam, ut initio dubii animadvertimus, operationes istarum potentiarum, quia sunt valde materiales, involvunt imperfectionem, et indecentiam, quæ impassibilitati, et subtilitati Beatorum repugnant : et ideo quamvis dicant aliquid perfectionis, melius est, creaturæ rationali, inspectis omnibus, carere illis, quam eas exercere. Cæterum operationes sensitivæ, cum sint satis elevatæ supra materiam, nec dedecent statum beatificum, nec secum afferunt imperfectionem, quæ prædicto statui repugnet. Et ideo simpliciter est melius eis uti, quam carere.

52. Sed dices : intellectus agens perfectior est, et altior omni sensu : et tamen in Patria non beatificatur per propriam operationem : ergo neque ex vi hujus rationis colligitur omnes sensus suis operationibus esse perficiendos. Minor ex eo constat, quia propria operatio istius intellectus est abstrahere species a phantasmatibus, et ministrare intellectui possibili : in Patria autem non est opus hac operatione : eo quod in omnibus Beatis erunt a principio sufficientes species ad intelligendum quidquid voluerint. Objectio.

Respondetur, negando minorem, quamvis non sit ita facile explicare quæ sit illa operatio. Et relictis Majore, Toleto, Suarez, et aliis, qui intellectum agentem non distinguunt realiter a possibili (quos impugnant N. Complut. 3 de Anima disp. 20 quæst. 1) nec disputando pro nunc, an operatio illa abstrahendi species a phantasmatibus locum habeat in Patria : ex doctrina Angelici Doct. possumus assignare operationem intellectui agenti, quæ perseveret in illo statu : nempe confortare intellectum possibilem ad ea, quæ cognoscit extra Verbum. Tum notificando illi principia, et illuminando phantasmata, ut per conversionem ad illa utatur Beatus, cum voluerit, notitia, et speciebus, quas jam habet, juxta ea, quæ docet D. Thom. 9 punct. q. 11 art. 2. Tum etiam, ut media hac confortatione conclusiones, quæ in principiis continentur, in actum deducat, aut reducat cum voluerit in eadem principia. Videatur Cajet. 1 par. q. 79 art. 3 et 3 par. q. 9 art. 5 et Bergomensis in concordantiis, dubitatione 1218. — Si vero petas, qua virtute intellectus agens munus hoc exerceat ? Respondetur, in ordine ad cognitionem naturalem sufficere ei suum naturale lumen ad juvandum modo dicto intellectum possibilem. In ordine vero ad supernaturalem, recipiet supernaturalem aliquam virtutem, aut a lumine gloriæ existente in intellectu possibili participatam ; aut a Deo immediate infusam, de quo 3 p. in tract. de Scientia Christi : vel fortasse prius 2, 2 in tractatu de Fide sermo redibit. Diluitur. Major. Tolet. Suarez. Complut. D. Thom. Cajet. Bergom.

53. Deinde probatur assertio. Potentiæ sensitivæ in Beatis habebunt sufficientem Alia ratio pro assertione.

virtutem ad sentiendum, et perfectiorem, quam modo habent : habebunt etiam objecta sibi proportionata, sufficienterque approximata, ut ab eis possunt moveri : ergo exercebunt erga illa sensitivas operationes. Consequentia liquet : et etiam prima pars antecedentis. Secunda vero suadetur discurrendo per singula. Visui enim objicientur corpora ipsa Beatorum perfecte colorata, lucida, et pulcherrima, quorum intuitu magnopere delectabitur. Præsertim fulgentissimum Christi Domini corpus omnium oculos sua mirabili pulchritudine ad se rapiet, et convertet : tantaque afficiet voluptate, ut merito Patres, et Theologi beatitudinem nostram accidentalem in ejus visione præcipue constituant. Pro auditu formabunt beati voces, et carmina suavissima, quæ aures demulceant, et delectent : inter seque invicem colloquentur. Nec obest quod Paulus ait 1 Corinth. 13 : *Linguæ cessabunt :* ex quo inferri videtur, quod ibi non sint voces, et locutio : nam (ut recte observat Cajet. et ex illo Cornelius) Apostolus non dicit, quod cessabit omnis lingua : sed quod cessabunt linguæ; *quia non cessabit* (ait Cajet.) *sensibilis locutio, sed cessabit diversitas idiomatum : erit enim labium omnium unum, multo magis quam fuerit olim ante confusionem linguarum.*

Cajetan. Cornel.

Qua lingua utentur Beati.

Neque hoc ita intelligendum est, ut nequeant Beati cum voluerint qualibet lingua uti : scient enim perfectissime omnia genera linguarum : sed quia una erit omnibus usualis, et communis. Erit autem (ut communior opinio fert) Lingua hebraica, quæ *sancta* vocatur : aut quia a Deo immediate edocta est, et communicata primis parentibus : aut quia divina mysteria Patribus, et Prophetis sermone illo dictarit : ipseque homo factus, tanquam propria et materna lingua uti dignatus est. Colligiturque ex illo Sophoniæ 3 : *Tunc reddam populis labium electum :* nam ideo prædicta lingua *electa* appellatur, quia pro populo a Deo electo in communi linguarum confusione, et divisione reservata fuit. Unde et *Hebraica* dicta est, quia mansit in domo Heber, a quo Hebraicus populus appellationem traxit. De quo videri possunt Galat. lib. 12 de Arcan. c. 4, Salmeron tomo primo, Prolegom. 14, Viguerius in institutionibus cap. 9 § 1, Henriq. lib. de Fine hominis cap. 27 § 2, Lorinus Act. 2 v. 4, et alii. Nisi mavis, ideo Apostolum dixisse, *Linguæ cessabunt*, quia Lingua communis et vulgaris Beatis non erit aliqua ex his, quæ apud nos sunt, sed quædam singularis, et perfectissima, a Deo post resurrectionem corporum edocta, et infusa, quæ erit omnium suavissima, et perspicua, simulque profundissima ad divina mysteria significanda. Sed de hoc alias.

Sophon. 3. Galatin. Salmeron. Viguer. Henriq. Lorinus.

Unde odor in Beatis.

54. Deinde pro odoratu erit suavissima fragrantia, quam non formalis aliqua evaporatio, sed ipsa sanctorum corpora spirabunt. Si enim nunc, cum adhuc in pulvere dormiunt, plerumque suavem odorem mittunt, sicque gloriam separatæ animæ testificantur : quid mirum post resurrectionem, et perfectam animæ informationem, si suavissimam spirent fragrantiam ? Præsertim, quia odor consequitur corporis complexionem, et temperaturam : et ideo corpora bene complexionata solent esse odorifera, ut de Alexandro refert Plutarchus in ejus vita : nulla autem erit melior complexio, quam corporis beati, ac proinde neque odor suavior. - - De tactu dubitari non licet Sanctorum corpora fore tangibilia, sicut de corpore Christi post resurrectionem Evangelica narrat Historia.

Plutarc.

Nonnihil difficultatis remanet circa gustum, quia cum in cœlo nullus futurus sit usus ciborum, non ita apparet a quo proveniat sapor, qui est proprium gustus objectum. Sed neque huic sensui sua deerit voluptas, quippe præ aliis in via jejunando, et abstinendo fuit instrumentum meriti. Recreabitur vero (ut ait D. Thom. loco citato) ex quodam humore incorruptibili pervadente linguam, et palatum. In quo eminentius quam in antiquo omnium saporum suavitas continebitur, juxta illud Apocalyps. 2 : *Vincenti dabo mana absconditum.* Sive talis humor, et sapor ortum habeat ex optimo qualitatum naturalium temperamento, ut vult Soto ubi supra conclus. 7, sive quod verosimilius est, ea ipsa gloria animæ supra naturalem humani corporis conditionem derivetur, ut de impassibilitate, et de aliis dotibus dub. præced. diximus.

A quo proveniat sapor. Apoc. 2. Soto.

§ II.

Proponitur, et diluitur duplex objectio.

Prior objectio

55. Sed objicies primo, quod sensatio debet fieri per immutationem sensus ab objecto sensibili : et ideo dicit Philosoph. in 2 de Anima, quod *sentire est quoddam pati*,

pati, quia constituitur sensus in actu per id, quod recipit ab objecto : sed passio, et immutatio, præsertim ab extrinseco, repugnat Beatis, alias non essent impassibiles : ergo etiam exterior sensatio.

Duplex solutio. Huic objectioni occurrunt nonnulli, quos suppresso nomine refert D. Thom. sensationem in beatis non fieri per receptionem speciei ab objecto, sed potius per extramissionem, ita ut sensus potius objectum immutet, quam ab eo immutetur. Alii vero dicunt sensus fieri in actu per receptionem, non tamen ab objecto extrinseco sicut in nobis, sed vel a sensibus internis, vel a ratione : ita ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus; tunc e converso inferiores a superioribus recipiant. — Utraque tamen hæc opinio est improbabilis; et impugnatur ab Angelico Doctore quæstiuncula 3 citata. Refellitur utraque. Prima quidem, *quia in resurrectione* (inquit) *natura speciei manebit eadem in homine, et in omnibus partibus ejus : hujusmodi autem est natura sensus, ut sit potentia passiva, ut in secundo de Anima probat Philosophus : unde si in resurrectione Sancti sentirent extra mittendo, et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva, sed activa : et sic non esset ejusdem speciei cum sensu, qui nunc est : sed esset aliqua alia virtus eis data : sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa.*

— Secundam rejicit his verbis : *Ille motus receptionis* (scilicet a superioribus viribus) *non facit vere sentire, quia omnis potentia passiva secundum suæ speciei rationem determinatur ad aliquod speciale activum : quia potentia in quantum hujusmodi habet ordinem ad illud, respectu cujus dicitur : unde cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam, et non intentio ejus existens in imaginatione, vel ratione, si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione, vel aliis superioribus viribus, non erit vere sentire. Unde non dicimus, quod phrenetici, et alii mente capti, in quibus propter violentiam imaginativæ virtutis fit hujusmodi fluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod videtur eis quod sentiant.*

Vera solutio. Vera ergo solutio est, quam statim ipse D. Thom. subjungit, dicens : *Sciendum quod organa sentiendi immutantur a rebus, quæ sunt extra animam dupliciter : uno modo immutatione naturali; quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali, qua disponitur res extra animam, quæ agit in ipsum : sicut cum manus fit calida, et adusta ex tactu rei calidæ, vel odorifera ex actu rei odoriferæ. Alio modo immutatione spirituali : quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale, idest species, sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia præter materiam, idest præter esse materiale, quod habebunt extra animam, ut dicitur in 2 de anima : et hæc receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda, quæ per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.*

Cum enim talis receptio non fiat per alterationem corruptivam, sed potius perfectivam, non repugnat impassibilitati corporis gloriosi, ut diximus n. 15.

56. Et si urgeas, quod receptionem istam intentionalem præcedere debet aliqua immutatio naturalis, sicut *esse* intentionale supponit *esse* naturale : et ideo videmus priusquam manus sentiat calorem, ipsam in se calefieri; ergo ubi repugnat passio, et immutatio naturalis, etiam repugnat intentionalis. — Respondet Angelicus Doctor : *Ad secundum dicendum, quod omne passivum recipit actionem agentis secundum modum suum. Si ergo aliquid sit, quod natum sit immutari ab activa naturali, et spirituali immutatione, immutatio naturalis præcedit immutationem spiritualem : sicut esse naturale præcedit esse intentionale; si autem natum fit immutari tantum spiritualiter, non oportet, quod immutetur naturaliter : sicut de aere, qui non est receptivus coloris secundum esse naturale, sed solum secundum esse spirituale, et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e converso corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio naturalis, et ideo erit spiritualis immutatio tantum.* Hæc D. Thom. Replica. Enervatur.

Secundo objicies, quod sensatio exterior requirit medium corporeum inter objectum, et potentiam, per quod sensibiles species deferantur : sed in loco Beatorum non apparet tale medium : ergo, etc. Minor probatur. Tum quia corpora Sanctorum Secunda objectio.

erunt supra cœlum empyreum pedibus contingentia superficiem ejus convexam, ut docet D. Thom. 3 p. q. 57 art. 4; constat autem supra illud corpus non esse aliud, sed negationem puram, seu vacuum, quæ nequeunt habere rationem medii. Tum etiam, nam esto Beati manerent intra ambitum cœli, cœlum ipsum non posset ad hoc deservire : quia medium debet immutari, et pati recipiendo sonum, odorem, etc. quod cœlo, utpote omnino incorruptibili, et inalterabili repugnat.

D.Thom.

Confirmatur.

57. Confirmatur. Nam sonus, qui est objectum auditus, essentialiter petit aërem, per cujus fractionem, et incisionem fiat, in quoque recipiatur, et ad aures deferatur; unde neque aqua, neque aliud corpus potest esse ejus subjectum, ut dicitur in lib. de Anima et explicant N. Complut. disp. 11 q. 3 : ergo cum in cœlo nullus sit aër, neque aliud corpus, quod frangi possit, nequit formari ibi aliquis sonus, ac proinde nec a Beatis audiri.

Complut.

Alia confirmatio.

Confirmatur secundo, quoniam odor juxta Philosophum sect. 13 Problem. q. 15 nihil aliud est nisi fumosa evaporatio, et exhalatio, *et ideo* (ait ille) *res male olidæ gravius olent cum calent, quam cum frigent.* Sed in cœlo non potest esse similis evaporatio, aut exhalatio : utpote, quæ conjuncta esse debet alicui alterationi corruptivæ : ergo nec poterit esse odor.

Solutio objectionis.

Respondetur admissa majori; negando minorem. Cujus probationes, quod attinet ad sensationes gustus, et tactus, nullam continent difficultatem : quia medium in istis sensibus non est aliquid distinctum a sentiente ; sed ipsa caro, et pars corporis, qua tegitur sensorium, habet rationem medii, et ideo prædicti sensus non percipiunt nisi objecta conjuncta, ut explicant bene Complutenses in libris de Anima, disput. 13 quæst. 3 et disp. 14 q. 4. Similiter quantum ad auditum, et odoratum non obstat prima probatio, eo quod hujusmodi sensus recipiunt species per quamcumque lineam, sive rectam, sive circularem, vel obliquam : et ideo, ut unus Beatus percipiat vocem, vel odorem alterius, sufficiunt pro medio ipsa eorum corpora, utpote tenuissima, et valde subtilia, et cœlum, quod pedibus contingunt. Potest enim species vocis diffundi per corpus loquentis usque ad cœlum, et per hoc usque ad alterius pedes, ascendendoque per ipsius corpus ad auditum pervenire; et idem est de specie odoris.

Difficultas circa medium visus.

58. Sed circa visum est non modica difficultas, quia non videtur posse recipere species, nisi per rectam lineam ex adverso mittantur; et propterea non videmus, quæ a tergo, vel ex latere sunt; cum igitur nullum sit medium inter corpus unius, et alterius beati ex directo visui correspondens, difficile apparet, quomodo species unius ad visum alterius perveniat. Omissis autem variis dicendi modis, quos videre est apud authores citatos, possumus prædictæ difficultati duplici via occurrere; non quæ animum omnino quietet, sed quæ rem explicet utcumque, reservando (ut ait Cajet. 3 p. q. 57, art. 4) perfectam cognitionem horum, quæ ad statum futuri sæculi spectant, nec qualiter sint futura Deus hactenus clare nobis manifestavit, scientiæ futuri sæculi : nam quæ Deus præparavit diligentibus se, sive quoad animam, sive quoad corpus, nec oculus vidit, nec auris audivit, neque in cor hominis ascenderunt. — Primo ergo potest dici species visibiles non ita indispensabiliter exigere lineam rectam, ut non possint per obliquam diffundi, et pervenire ad visum, dummodo nullum sit corpus opacum, quod transitum illarum impediat, aut visioni opponatur : ratione cujus modo non videmus quæ a tergo, vel ex latere sunt : quia semper mediat prædictum corpus, ut consideranti constabit. In cœlo autem nullum dabitur simile corpus, sed omnia erunt diaphana, et transparentia, veluti purissima crystallus, atque ita poterunt per eamdem lineam species mitti ad visum, per quam mittuntur ad auditum, et odoratum. Quod si hæc obliqua specierum delatio non sit admodum visui connaturalis, suppleb tur divina virtute, quod deesse potest ex requisitis a natura. Neque est inconveniens quantum ad aliquid, ubi repugnantia clare non apparet, ad prædictam virtutem recurrere, ut statui beatifico omnimodam perfectionem tribuamus.

Prior solutio.

Alia solutio.

59. Secundo potest dici medium ad ferendas species intentionales non requiri ita indispensabiliter, ut absque illo, etsi cum aliquo recursu ad divinam virtutem, nequeat objectum in ipsa potentia sensitiva illas immediate producere. Pro quo nota, quod ex duplici capite oritur indigentia medii inter objectum, et prædictam potentiam. Primo, ex generali illa conditione, quod nullum agens potest operari in distans, nisi prius agat in propinquum : cumque

cumque actio non possit exerceri, nisi in aliquo subjecto, necesse est ad agendum, vel quod agens per se ipsum sit indistans passo; vel quod ratione alicujus medii actio, et virtus illius ad hoc perveniat. Secundo provenit ex speciali ratione ipsius potentiæ sensitivæ, quæ (ut recte expendunt Complutenses, loco citato disput. 9 q. 3) ab sui majorem immaterialitatem non est capax recipiendi speciem ab objecto sensibili, et materialiori, nisi talis species transeundo per medium, paulatim deponat aliquid illius crassitudinis, quam ab objecto primo accepit : sicque immaterialior, et subtilior ad parentiam perveniat. — Cæterum prima ex istis conditionibus non est adeo indispensabilis, quin juxta valde probabilem sententiam per divinam virtutem valeat suppleri : sicut de facto sacramentum existens in uno subjecto causat gratiam in subjecto distanti, sine eo quod in toto medio aliquid efficiat. Sicut ergo Deus in his, et aliis instrumentis indistantiam, et approximationem ad passum supplet, poterit illam supplere in causis principalibus supra communem earum modum operandi : et concurrere cum objectis a beatis sensibilibus, ut absque actione in medium, producant immediate species in potentiis sensitivis; etiamsi ab eis distent. Præsertim, quia ubi nullum est medium, sicut supra cœlum empyreum, non erit inter corpora beata, distantia tantum est negativa, quæ non videtur sic obstare actioni, sicut distantia positiva, quæ inter agens, et passum opponit aliud corpus : quod eo ipso, quod actionem agentis non recipiat, illam impediet. Secunda vero conditio potest etiam facile suppleri, quia corpora gloriosa, vel ratione suæ subtilitatis, et immaterialitatis vel ex assistentia divinæ virtutis emittent species adeo immateriales, et subtiles, ut absque majori depuratione possint recipi in sensu, et illum movere : sicut aliqui dicunt de hac nostra luce, quod indiget medio, ut videatur : imo nec specie a se distincta, quia est per se satis pura, et immaterialis.

Adde, posse in ipsis oculis Beati assignari medium, per quod species visibiles transeant : nempe ille humor, et tunicellæ, quæ circumstant, et contegunt pupillam, in qua potentia visiva subjectatur : aut etiam membranæ illæ, et pelliculæ, vulgo dictæ palpebræ (et a Plinio lib. 11, c. 37 *gennæ*) quibus oculi teguntur, et clauduntur : videbunt enim Beati clausis oculis, sicut apertis, eo quod prædictæ pelliculæ erunt transparentes sicut reliquum corporis; sufficientque proinde, ut species visibiles magis depuratæ, quam exeunt ab objecto, ad visum perveniant : et habebunt rationem medii : quemadmodum respectu tactus, et gustus sufficiens medium esse diximus ipsam corporis partem, qua tegitur nervus, ubi residet sensorium.

60. Ad secundam probationem dicendum est cœlum optime posse esse medium pro prædictis tribus sensibus : sicut apud nos sunt medium aër, et alia corpora subtilia, quorum immaterialitas, et subtilitas ad immaterialitatem cœlorum non pertingit. Nec ad hoc necesse est, ut cœlum immutetur recipiendo colorem, et odorem, vel sonum secundum esse naturale : sed sufficit immutatio, et receptio intentionalis, quæ cœlo quantumcumque incorruptibili non repugnat, ut ex dicendis statim ex D. Thom. magis constabit.

Ad primam confirmationem etiam sunt varii modi occurrendi, omnes sane difficiles. Ille vero aptior videtur, quem refert, et probat D. Thom. in 2 dist. 2, q. 2, ar. 2 ad 5, ubi ita inquit : *Quomodo autem esse possit* (scilicet sonus, et vox in cœlo) *ita dicunt, quod scilicet in pulmone, et instrumentis vocalibus est aer, et per illum aerem poterunt voces formare : sicut et animalia, quæ habent spiritum complantatum, ut dicitur de somno, et vigilia. Et quantum ad hoc aliquid videtur esse conveniens : quia ad formationem vocis non est necessaria expulsio, vel attractio aeris* (scilicet extra os); *unde respirando non potest animal vocem formare, ut dicitur in 2 de Anima. Sed quoad aliquid videtur insufficiens, quia ad vocem non tantum exigitur aer interior, sed etiam exterior, cujus confractione, et motu sonus deferatur. Unde plus addendum est, ut dicamus, quod quædam sensibilia deferuntur ad sensum secundum esse spirituale tantum, sicut species colorum, Quædam, quæ contingunt organum, secundum esse suum materiale, sicut in gustu, et tactu. Quædam vero deferuntur utroque modo, sicut species odorum cum permixtione fumalis evaporationis : tamen species extenditur ultra fumalem evaporationem : et similiter est de sono, et motu. Ibi tamen species soni defertur secundum esse spirituale tantum: unde non oportet ibi esse motum in medio, aut confractionem, aut condensationem, etc.*

Ad secundam respondet in 4, loco sæpe citato quæst. 4 ad 3, his verbis : *Odor im-*

Solvitur 2 confirm.

D.Thom.

Solvitur 3. D.Thom.

mutat medium quandoque, et instrumentum sentiendi spirituali immutatione sine aliqua evaporatione pertingentem ad organum. Sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc est, quia odor in corporibus est humiditate suppressus. Unde oportet resolutionem fieri ad hoc, quod percipiatur : sed in corporibus gloriosis erit odor in ultima sua perfectione nullo modo per humidum suppressus, unde immutabit spirituali immutatione, etc.

Brevis difficultas. 61. Sed inquires, an Beati sensibus externis, saltem visu, qui perspicacior est, percipient objecta ad quamcumque distantiam? An vero habeant determinatam sphæram, ultra quam non possint videre? — Cui quæsito, quod attinet ad corpora gloriosa, conveniunt plures posse a Beatis circa quamcumque distantiam hujus Universi videri : nam præter acumen, et perspicuitatem visus, qua pollent Beati, prædicta objecta ratione perfectissimæ claritatis sortientur virtutem, et efficaciam, mittendi species ad locum quantumcumque distantem, saltem intra terminos Universi, qui modo est : ita ut etiamsi unus existat in loco Orientis, et alius in Occidente, possint pro libito videri. Quod intelligendum est nisi mediet corpus opacum, quod transitum specierum, et visum impediat.

De aliis vero corporibus urgentior est difficultas, et adhuc non desunt ex gravioribus Thomistis, qui putent posse videri a Beatis quantumcumque ab eis distent : existimant enim (alte quidem sapientes) Deum, qui Universum propter electos condidit, naturalem virtutem omnibus sensibilibus indidisse, ut ad quamcumque distantiam, nisi interponatur corpus opacum, mittant speciem usque ad visum Beatorum, ut ab eis, quoties ipsi voluerint videantur. — Cui doctrinæ libenter subscriberemus si ejus inveniremus D.Thom. fundamentum apud D. Thom. qui non obscure indicat oppositum quæstiunc. nuper citata : nam cum posuisset sextum argumentum ad probandum, Beatos non visuros a remotiori, qua nos videmus; eo quod visio fit per angulum, qui quo magis protenditur redditur minor, poteritque in tantum diminui, ut nihil per illum videatur; non recurrit in solutione ad aliquam virtutem, quæ sit specialis pro Beatis in objectis sensibilibus, sed ad solam efficaciam visus gloriosi, qui potest per minimum angulum ab objecto immutari minimaque immutatione percipere. Nec concludit posse hoc fieri a quacumque distantia, sed a majori, quam respectu visus non glorificati. *Dicendum* (inquit) *quod quanto sensus est perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere. Quanto autem sub minori angulo visus a visibili immutatur, tanto minor immutatio est : et inde est, quod visus perfectior magis a remoto videre potest, quam visus debilior : quia quanto a remotiori videtur, sub minori angulo videtur : et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre, unde sub angulo multo minori videri poterit quam modo possit, et per consequens multo magis a remoto.* Si autem sentiret D. Th. in esse rebus prædictam virtutem specialem pro Beatis, id hoc loco saltem insinuasset. Deinde visibilia creata, utpote determinatæ, et finitæ virtutis, habere debent determinatam sphæram activitatis, proportionatamque eorum naturis : ergo nequibunt ad quamcumque distantiam species mittere; sed juxta naturæ cujuslibet proportionem aliud usque huc, aliud usque illuc, et non amplius mittet.

Cum hoc tamen stat Beatos si voluerint, visuros quæ sunt in toto Universo : vel quia ratione dotis agilitatis poterunt brevissimo tempore accedere ad locum usque ad quem possit objectum mittere suam speciem. Vel quia divina virtute fieri poterit, ut tale objectum ultra sphæram naturalis activitatis speciem efferat ad distantiam, quam Deus destinabit : qui in omnibus Beatorum voluntati indulgebit. Omittimus alias quæstiunculas, quæ possent hic suscitari : vel quia levioris momenti sunt, vel non pertinent specialiter ad Beatos, sed ad omnes qui resurgunt : ut quo loco, qua hora fiet resurrectio : qua ætate, qua statura, quo sexu, tam boni, quam mali resurgent : unde non sunt propriæ hujus materiæ.

ARTICULUS VII.

Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona?

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona : quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiæ et regnum : dicitur enim Luc. 22 ut *edatis et bibatis super mensam meam in regno meo,* et Matth. 6 : *Thesaurizate vobis thesauros in cælo,* et Matth. 25 : *Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum.* Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2 Præterea, secundum Boetium in 3 de Consolatione : *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut August. dicit. Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3 Præterea, Dominus Matth. 5 dicit : *Merces vestra multa est in cœlis :* Sed esse in cœlis signifi atur esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ab beatitudinem.

Sed contra est, quod dicitur in Ps. 72 : *Quid enim mihi est in cœlo et a te quid volui super terram?* quasi dicat, nihil volo nisi hoc, quod sequitur : *Mihi adhærere Deo bonum est.* Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini : quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur in 1 Ethic. : Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis, tam ad operationem virtutis contemplativæ, quam etiam ad operationem virtutis activæ, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activæ virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in Visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur. Cujus ratio est, quia hujusmodi bona exteriora, vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt; illa autem perfecta beatitudo, quæ in Visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori juncta, non jam animali, sed spirituali : et ideo nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis fœlicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet, ideo minus indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur in 1 Ethic.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ corporales promissiones, quæ in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendæ, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, ut ex his, quæ novimus, ad desiderandum incognita consurgamus; sicut Greg. dicit in quadam homilia. Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias sufficientia, qua homini sufficiet Deus; per regnum, exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum, quod bona ista deservientia animali vitæ non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio : quia quidquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum August. in lib. de serm. Dom. in monte. Merces Sanctorum non dicitur esse in corporeis cœlis : sed per cœlos intelligitur altitudo spiritualium bonorum. Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cœlum empyreum aderit Beatis; non propter necessitatem beatitudinis; sed secundum quamdam congruentiam et decorem.

Prima conclusio : Ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini.

Secunda conclusio : Ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona exiguntur.

ARTICULUS VIII.

Utrum ad Beatitudinem requiratur societas amicorum?

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur. Sed gloria consistit in hoc, quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Præterea, Boetius dicit, quod nullius boni sine consortio jucunda est possessio. Sed ad beatitudinem requiritur delectatio : ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Præterea, Charitas in beatitudine perficitur. Sed charitas extendit se ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur, quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est, quod dicitur Sap. 7 : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet cum Divina Sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei : et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit in 9 Ethic. : Felix indiget amicis : non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens, nec propter delectationem, quia habet in se ipso delectationem perfectam in operatione virtutis : sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat et ut eos inspiciens benefacere delectetur et ut ab eis in benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativæ. Sed si loquamur de perfecta beatitudine, quæ erit in Patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem : quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo, sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Unde August. dicit 8 super Gen. ad litteram, quod creatura spiritualis ad hoc, quod sit beata, non nisi intrinsecus adjuvatur æternitate, veritate, charitate creatoris : extrinsecus vero si adjuvari dicenda est, fortasse hoc loco adjuvatur, quod se invicem vident et de sua societate gaudent.

Ad primum ergo dicendum, quod gloria, quæ est essentialis beatitudini est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono, quod habetur, non est plena sufficientia. Quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum, quem diligeret, sed supposito proximo, sequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

Prima conclusio : Loquendo de felicitate præsentis vitæ; felix indiget amicis, non propter utilitatem, sed ut eis benefaciat.

Secunda conclusio : Ad beatitudinem, quæ erit in Patria, non requiritur de necessitate societas amicorum; faciet tamen ad bene esse illius.

Circa primam conclusionem videndus est Philosoph. 10 Ethic. c. 9 et 10 ubi pulchre de hac re disserit. — In solutione ad 3 hujus articuli ait D. Thom. quod perfectio charitatis quantum ad dilectionem Dei, est essentialis Beatitudini. Quod qualiter intelligendum sit, diximus disp. 1 n. 89.

QUÆSTIO V

De adeptione Beatitudinis.

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis : et circa hoc quæruntur octo.

Hic non est sermo de immediata adeptione beatitudinis objectivæ : nam hæc est ipsa beatitudo formalis, ut disp. 1 vidimus, sed de consecutione ipsius beatitudinis formalis : hoc est de facultate, via et mediis ad illam perveniendi.

ARTICULUS I.

Utrum homo possit consequi beatitudinem?

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem : ita natura intellectualis est supra rationalem : ut patet per Dionys. in lib. de div. nom. in multis locis. Sed bruta animalia, quæ habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ : ergo nec homo, qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo vera consistit in Visione Dei, quæ est veritas pura. Sed homini est connaturale, ut veritatem intueatur in rebus naturalibus. Unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in 3 de Anima. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura Angelica, quam homo transcendere non potest : videtur, quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 93 : *Beatus homo, quem tu erudieris, Domine.*

Respondeo dicendum, quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod ejus intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum et ejus voluntas appetere illud : et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc, quod homo est capax visionis Divinæ essentiæ, sicut in primo habitum est : in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter excedit natura rationalis sensitivam et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis objectum : quia sensus nullo modo potest cognoscere universalia, cujus ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem ; nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit : ut patet ex his, quæ in primo dicta sunt. Et ideo ad id, quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ : tamen alio modo quam Angeli. Nam Angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ cognitionis : homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum, quod homini secundum statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata. Sed post hujus vitæ statum habet alium modum connaturalem, ut in primo dictum est.

Ad tertium dicendum, quod homo non potest transcendere Angelos gradu naturæ, ut scilicet naturaliter sit eis superior. Potest tamen eos transcendere per operationem intellectus : dum intelligit aliquis super Angelos esse, quod homines beatificat : quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

Conclusio est affirmativa. Quam probavimus in tract. de Visione Dei disp. 1 videantur quæ ibi diximus.

ARTICULUS II.

Utrum unus homo possit esse beatior altero?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosoph. dicit in 1 Ethic. Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur. Dicitur enim Math. 20 quod *omnes, qui operati sunt in vinea, acceperunt singulos denarios* : quia, ut dicit Greg., *Æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt.* Ergo unus non erit beatior alio.

2. Præterea, Beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid majus. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea, Beatitudo cum sit perfectum, et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium si aliquod bonum deest, quod suppleri possit. Si autem nihil deest, quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo, vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia major beatitudo esse.

Sed contra est, quod dicitur Joan. 14 : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt* : per quas, ut Aug. dicit diversæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna. Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis : et non omnium est æqualis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, in ratione beatitudinis duo includuntur : scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum : et adeptio, vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum, quod est beatitudinis objectum, et causa, non potest esse una beatitudo alia major : quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati. Sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior : quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo, quam alium, ex eo, quod est melius dispositus, vel ordinatus ad ejus fruitionem. Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti. Sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum bonum in quantum est summi boni perfecta possessio, sive fruitio.

Ad tertium dicendum, quod nulli Beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habet ipsum bonum infinitum, quod est bonum omnis boni, ut Aug. dicit. Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde

Unde Aug. dicit in 5 Confess. : *Qui te, et alia novit non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

Conclusio est affirmativa. Eamque discussimus loc. cit. disp. 5 per totam.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus?

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim in Psalm. 118 : *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis : alioquin unus non esset beatior alio. Sed in hac vita homines possunt parti ipare summum bonum, cognoscendo Deum, et amando licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea, quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse. Videtur enim naturale, quod in pluribus est : natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita : ut patet per illud Psal. 143 : *Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt,* scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est, quod dicitur Job 14 : *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore repletur multis miseriis.* Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest : perfecta autem, et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum, et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt : et ignorantiæ ex parte intellectus : et inordinatæ affectioni ex parte appetitus : et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut August. diligenter prosequitur 19 de Civit. Dei. Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest : naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni, quod habet : bona autem præsentis vitæ transitoria sunt : cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est, quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id, in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio Divinæ essentiæ, quæ non potest homini provenire in hac vita, ut in primo ostensum est. Ex quibus manifeste apparet, quod non potest aliquis in hac vita veram, et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod Beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita secundum illud Rom. 8 : *Spe salvi facti sumus* : vel propter aliquam participationem beatitudinis, secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter. Uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur : et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis, qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum se ipsum attingit, scilicet Deum : sed imperfecte, per respectum ad modum, quo Deus se ipso fruitur. Et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis : quia cum beatitudo sit operatio quædam, ut supra dictum est, vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.

Ad tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis : et sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

Conclusio : Aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest : perfecta autem, et vera beatitudo non potest haberi in hac vita.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo habita possit amitti?

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam. Sed omnis perfectio inest perfectibili, secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur, quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur. Et ita videtur, quod homo beatitudinem possit amittere.

2. Præterea, Beatitudo consistit in actione intellectus, qui subjacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur, quod possit desistere ab operatione, qua homo beatificatur, et ita homo desinet esse beatus.

3. Præterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium : quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur, quod habeat finem.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 25 de justis, quod *ibunt in vitam æternam :* quæ, ut dictum est, est beatitudo Sanctorum. Quod autem est æternum non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur : vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine : vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret a virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, in quantum impediunt multas operationes virtutum. Non tamen possunt eam totaliter auferre : quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis : ideo Philosophus, dicit in primo Ethicorum, aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines, quorum natura mutationi subjecta est. Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam : sciendum, quod Origenes posuit, quorumdam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum, et sufficiens, oportet, quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum, quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat : alioquin necesse est, quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum, quod habet, nunquam se amissurum : quæ quidem opinio si vera sit, consequens est, quod beatitudinem nunquam amittet : si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere : nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in sexto Ethicorum. Non igitur jam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest.

Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra, quod perfecta beatitudo hominis in Visione Divinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile, quod aliquis videns Divinam essentiam, velit eam non videre; quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quæritur aliquid sufficientius loco ejus; aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod infastidium venit. Visio autem Divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in Psalm 16 : *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Et Sapient. 7 dicitur : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa,* scilicet contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum, quia de contemplatione sapientiæ dicitur Sapientiæ 8 : *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus.* Sic ergo patet, quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere Deo subtrahente : quia cum subtractio Beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio a Deo justo judice provenire, nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest, qui Dei essentiam videt : cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec aliquod aliud

agens potest eam subtrahere : quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur. Et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur, quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso : quia hujusmodi temporales alternationes esse non possunt, nisi circa ea, quæ subjacent tempori, et motui.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit a Beato; et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his, quæ ad finem ordinantur; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur. Quod patet ex hoc, quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis : sed caret fine propter conditionem boni, cujus participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis, et ab alio est quod caret fine.

Prima conclusio : Beatitudo imperfecta, qualis est possibilis haberi in hac vita, potest amitti.

Secunda conclusio : Beatitudo perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, non potest amitti.

In probatione primæ conclusionis assignat D. Thom. duas beatitudines, seu felicitates possibiles haberi in hac vita : alteram contemplativam, et alteram activam : ut probet utramque esse amissibilem. Circa quam doctrinam observandum est, non ex æquo rationem beatitudinis utrique competere, adhuc intra lineam beatitudinis imperfectæ : sed contemplative primario, et principaliter : activæ vero secundario, et minus principaliter, eo quod hæc ad illam sicut ad finem ordinatur, ut cum Arist. docet ipse D. Thom. 10 Ethic. Lect. 11 et 12. Ubi ob hanc rationem vita contemplativa dicitur *vita divina* : activa vero vocatur *politica*, seu *humana*. Ex quo inferius probavimus beatitudinem naturalem quantum ad essentiam non in actione, sed in contemplatione sitam esse. — Secundam conclusionem probat latissime Angel. Doctor 3 Contra Gent. cap. 62 decem rationibus : ex quibus duæ efficaciores habentur in corpore articuli, quæ illam aperte demonstrant. Et ideo cum res sit perpicua, non oportet circa hoc immorari.

ARTICULUS V.

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis. Sed nihil est homini tam necessarium, quam id, per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Præterea, homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior, sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Præterea, beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum. Ejusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus : videtur, quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum, et voluntatem. Sed ultima beatitudo Sanctis præparata excedit intellectum, et voluntatem. Dicit enim Apost. 1 ad Corint. 2 : *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascenderunt, quæ præparavit Deus diligentibus se.* Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

Respondeo dicendum, quod beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo, quo et virtus, in cujus operatione consistit : de quo infra dicetur. Sed beatitudo hominis perfecta (sicut supra dictum est) consistit in Visione Divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam, est supra naturam, non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut in primo ostensum est. Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus, sicut de intelligentia dicitur in lib. de causis, quod cognoscit ea, quæ sunt supra se, et ea, quæ sunt infra se secundum modum substantiæ suæ. Omnis autem cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit a visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma, et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem, et manus, quibus posset hæc sibi acquirere : ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium, quo posset beatitudinem consequi : hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus : ut dicitur in 3 Ethic.

Ad secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura, quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura, quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio : ut Philos. dicit in 2 de Cœlo, sicut melius est dispositus ad sanitatem, qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam, qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior, quam creatura irrationalis, quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum, et perfectum sunt ejusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt. Non autem hoc est necesse, si sunt alterius speciei : non enim quicquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subjacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta, quæ est hominis beatitudo : cum operationis species dependeat ex objecto. Unde ratio non sequitur.

Prima conclusio : Beatitudinem imperfectam, quæ possibilis est haberi in hac vita, potest homo acquirere per sua naturalia : sicut potest acquirere virtutem, in cujus operatione consistit.

Secunda conclusio : Beatitudo perfecta, quæ in Dei visione consistit, neque ab homine, neque ab alia creatura potest acquiri per sua naturalis.

De materia hujus secundæ conclusionis agitur in tract. de Gratia, et de Merito. Ubi

Ubi examinatur necessitas gratiæ, et insufficientia naturæ ad vitam æternam promerendam. — Circa primam est animadvertendum, quod non loquitur D. Thom. de Beatitudine supernaturali etiam imperfecta, qualis potest haberi in hac vita; juxta dicta disp. 1 dubio appendici. Quoniam hujusmodi beatitudinem certum est, non posse acquiri solis naturæ viribus. Sed de quadam felicitate naturali possibili haberi in hac vita, quæ in collatione ad beatitudinem supernaturalem Patriæ valde imperfecte, et diminute beatitudo vocatur : et adhuc magis ab illa recedit, quam beatitudo naturalis possibilis haberi in statu separationis. Sed quia circa hujusmodi beatitudinem naturalem (cui proprius convenit nomen *felicitatis*, quam nomen *beatitudinis*) sive ad hanc vitam, sive ad futuram spectet, aliqua dubia occurrunt, sit

DISPUTATIO VI

ET ULTIMA.

De beatitudine, sive felicitate naturali.

Hanc a morali Philosophia, cujus est per se primo cognitio finis, et beatitudinis naturalis, mutuabimus disputationem, quatenus deservire potest ad pleniorem intelligentiam beatitudinis Theologicæ, et supernaturalis; ob quam rationem solet non immerito a Theologis præsenti tractatui adjungi.

DUBIUM I.

Utrum sit possibilis, et existat de facto aliqua felicitas naturalis, quæ proprie quamvis imperfecte, nomen beatitudinis *mereatur?*

Ut certum supponimus, rationem perfectæ beatitudinis in nullo alio, præterquam in visione divinæ essentiæ, quæ totum ordinem naturalem transcendit, posse reperiri : sicut nec est aliud, quod hominis appetitum perfecte quietet, secumque afferat statum bonorum omnium aggregatione perfectum, ut ex dictis in hoc tract. constat. Sed quia stat aliquid proprie tale esse, quod non est tale perfecte, et simpliciter : sicut accidens dicitur cum proprietate *ens*, diminute tamen, et secundum quid comparatione substantiæ : quærimus an intra ordinem naturæ possibilis sit, aut detur de facto aliqua operatio, sive forma, cui ratio significata nomine *beatitudinis* proprie conveniat, quamvis in collatione ad beatitudinem supernaturalem Patriæ non mereatur hoc nomen, nisi secundum quid, diminute, et imperfecte.

§ I.

Communis Theologorum, et Philosophorum sententia circa possibilitatem Beatitudinis naturalis?

Dicendum est primo, possibilem esse intra ordinem naturæ aliquam operationem, vel formam, cui nomen *beatitudinis* cum proprietate adaptetur, licet diminute, et valde imperfecte. Secunda pars assertionis apud omnes est indubitata propter ea, quæ nuper diximus. Et ideo Arist. l. 1 Eth. postquam explicuit conditiones ad felicitatem requisitas, concludit : *Quod si ita sit, eos quibus ea, quæ diximus, et inerunt beatos dicemus. Beatos autem, ut homines.* Id est non simpliciter, sed diminute, et imperfecte, ut explicat D. Thom. Lect. 16. Prima vero pars recepta fuit unanimiter ab antiquis Philosophis. Ut videre est apud Arist. toto lib. 1 Ethic. et Aristot.
lib. 10 capit. 6 et 7 et 8. Necnon lib. 7 de Repub. per plura capita : et apud D. D.Thom.
Thomam. Tum ibidem, tum etiam lib. 3 contra Gent. a capit. 44 usque ad 49 ubi refert Alexandrum, Averroem, et alios. Alexand.
Videatur etiam Clemens Alexandr. qui Averro.
lib. 5 stromatum refert Platonem, Socra- Clem Alexand.
tem, et Parmenidem. Et Aug. Eugubinus Plato.
de Perenni Philosophia lib. 10. Ubi addu- Socrat. Parmen.
cit Pythagoram, Homerum, Trismegis- Aug. Eug.
tum, Ciceronem, Senecam, Plutarchum, Pythag.
et alios. Qui omnes naturali ratione ducti Homer.
pro comperto habuerunt aliquam esse Trismeg. Ciceron.
hominis felicitatem (utique naturalem : Seneca.
nam supernaturalis nequit per naturale Plutarc.
lumen cognosci) in cujus investigatione anxie laborarunt, *magnamque hinc inde* (ait Angelicus Doctor) *patiebantur angustiam eorum præclara ingenia*, ut rem, et subjectum, in quo prædicta beatitudo sita est, invenirent. Et quamvis circa hoc posterius diversæ inter illos fuerint opiniones, plurimumque erraverint, ut quæst. 2 art. 1 tetigimus : in primo tamen, tanquam in re certissima ab ipsa natura edocti omnes perpetuo convenerunt.

— Eamdem sententiam tenet ex Patribus D. Aug. lib. 11 de Civit. Dei cap. 11 et 12 et D. Thom. tum locis citatis, tum etiam in præsenti quæst. 4 art. 5, 6, 7 et 8 et quæst. 5 art. 3 et 4 et 5, necnon 1 part. quæst. 62 artic. 1 ubi docet Angelos creatos fuisse in beatitudine naturali, et quæstion. de Anima art. 16 ac alibi sæpe concedit homini aliquam naturalem felicitatem, tam in statu conjunctionis animæ ad corpus, quam in statu separationis. Eamque in cognitione substantiæ separatæ, qualis possibile est viribus naturæ obtineri, constituit. Unde ad 1 citati articuli sic ait : *Dicendum, quod finis, ad quem se extendit naturalis possibilitas animæ humanæ, est, ut cognoscat substantias separatas secundum modum prædictum. Et ab hoc non impeditur per hoc, quod corpori unitur. Et similiter etiam in tali cognitione substantiæ separatæ ultima est felicitas hominis, ad quam per naturalia pervenire potest.* Angelicum Doctorem sequuntur fere omnes alii Theologi Durandus in 2 dist. 4 quæst. 4, Scotus quæst. 1 Prologi, Soto de Natura et gratia cap. 3, Cano lib. 9 de locis cap. 9, Bellarm. de Gratia primi hominis cap. 7, Ledesma de Perfectione Dei q. 8 art. 3, Cajet. et Bannez citata quæst. 62 art. 1, Medina in præsenti quæst. 3 art. 8, Alvarez disput. 13, Montes. disp. 5 q. 2, Suar. disp. 4 sect. 3 et disp. 15 sect. 2, necnon disput. 30 Metaph. sect. 11, Salas disp. 12 sect. 2, et plures alii. Estque communiter recepta distinctio beatitudinis in naturalem, et supernaturalem.

(D. Aug. D.Thom. Durand. Scotus. Sotus. Bellarm. Ledesma. Cajetan. Bannez. Medina. Alvar. Montes. Suarez. Salas.)

(Ratio assertionis.) 2. Præcipua hujus assertionis ratio desumitur ex D. Th. locis cit. potestque reduci ad hanc formam. Creatura rationalis secundum suam naturam est ordinata ad aliquem finem ultimum in suo ordine, scil. in ordine naturali, per quem in tali ordine ultimo perficiatur, ac proinde ab ea consequi possibilem : sed hujus finis consecutio est beatitudo naturalis : ergo possibilis est talis beatitudo. Consequentia liquet, et etiam minor. Nam ut recte D. Thom. citata q. 62 nomine *beatitudinis* nihil aliud intelligitur, nisi consecutio ultimi finis creaturæ rationalis, seu ultima ejus perfectio, quæ in tali consecutione consistit : et ideo si finis fuerit ultimus absolute, et omnino, sicut est finis supernaturalis, ejus assecutio constituet beatitudinem simpliciter, et omnino perfectam, qualis est beatitudo supernaturalis : si autem fuerit ultimus tantum in ordine naturali, constituet beatitudinem imperfectam, seu in tali ordine, ac proinde beatitudinem naturalem. Major vero probatur. Tum quia id est commune omnibus rebus creatis, ut secundum propriam naturam ordinentur ultimate ad aliquem finem, cujus assecutione perficiantur : in quo creaturæ rationales non debent esse deterioris conditionis, cum sint cæteris omnibus nobiliores. Tum etiam, quia alioqui talis creatura, quantum est ex vi conditionis naturalis, frustra fuisset a Deo producta, cum nullus esset ex natura rei finis talis conditionis.

(Confirmatur.) Confirmatur : nam creatura rationalis naturali appetitu desiderat ultimam perfectionem suæ naturæ proportionatam : ergo possibilis est talis perfectio : respectu enim rei impossibilis nullus est naturalis appetitus : sicut nec talis res habet rationem boni, aut appetibilis : sed beatitudo naturalis nihil aliud est, nisi ultima perfectio creaturæ rationalis proportionata suæ naturæ : igitur dabilis est talis beatitudo.

(Alia confirm.) Confirmatur secundo : nam homo conditus in puris naturalibus, seclusaque omni elevatione, aut ordinatione ad finem supernaturalem, posset esse miser, et infelix : quis hoc negaverit? ergo posset etiam esse beatus. Sed non beatitudine supernaturali : tunc enim haberet se hujusmodi beatitudo respectu prædicti hominis, ac si non esset possibilis : ergo beatitudine naturali. Dabilis igitur est hujusmodi beatitudo. Minor, et utraque hæc consequentia constat. Prima vero suadetur. Tum quia beatitudo, et infelicitas sunt inter se contraria, ac proinde debent versari circa idem subjectum : subjectum ergo, quod potest esse infelix, etiam potest esse beatum Tum etiam quia propterea creaturæ irrationales sunt incapaces infelicitatis, et miseriæ proprie loquendo : ergo si homo negata elevatione ad ordinem supernaturalem est capax miseriæ intra ordinem naturæ, etiam erit capax beatitudinis intra eumdem ordinem.

§ II.

Duplex solutio ex doctrina adversariorum, et confutatio utriusque.

Occurres forte ad rationem, et ad primam confirmationem, neque ex ordinatione

tione creaturæ rationalis ad finem in suo ordine naturali ultimum; neque ex appetitu naturali propriæ perfectionis colligi possibilitatem beatitudinis naturalis : licet colligatur possibilitas beatitudinis supernaturalis : quia nulla perfectio naturalis possibilis haberi a creatura explet adæquate prædictum ordinem, nec satiat prædictum appetitum. Unde quidquid homo possideat de bonis naturalibus, semper ejus appetitus manebit famelicus usque dum ad supernaturalem beatitudinem perveniat : ac proinde in nullo alio poterit homo beatificari : quia de ratione beatitudinis est, ut appetitum expleat. Videturque hæc responsio fundamentum habere in D. Thom. 1 part. quæst. 12 art. 1. Et 3 cont. Gent. cap. 50 ubi multis probat naturalem appetitum humani intellectus non aliter posse satiari, quam in divinæ essentiæ intuitiva visione. Et ex hoc infert in nullo alio ejus beatitudinem consistere. Quare etsi concedatur totum, quod nostra ratio, et prædicta confirmatio videntur concludere, nempe possibilem esse aliquem finem, et aliquam perfectionem, in ordine naturali ultimam respectu creaturæ rationalis, adhuc non videtur probata conclusio de possibilitate naturalis beatitudinis propter rationem modo dictam. — Ad secundam confirmat. posset etiam dici, non oportere, quod pro eodem statu homo sit capax beatitudinis, pro quo est capax miseriæ : et ideo quamvis in statu præsentis vitæ non sit capax perfectæ beatitudinis supernaturalis, juxta
Exod.33. illud Exod. 33 : *Non videbit me homo, et vivet :* est capax oppositæ miseriæ, scilicet mortalis peccati.

Duplex animadversio. Sed hæc evasio non tollit vim nostræ rationis, imo supponit aliquid omnino falsum, et impossibile, nempe habitudinem, et appetitum naturalem rationalis creaturæ extendi ultra finem naturalem, aut posse ad supernaturalem pertingere. Quod, ut constet, quam sit impossibile, animadvertendum est in præsenti nomine *appetitus naturalis,* intelligi per se primo appetitum innatum (quamvis eadem sit ratio de elicito, prout in innato fundatur) qui est pondus, et inclinatio consecuta ad formam naturæ constitutivam; sicut gravi inest inclinatio ad locum deorsum; animali ad sentiendum; homini ad intelligendum verum, et diligendum bonum, etc. Hujusmodi enim appetitum inesse omnibus naturis ad propriam perfectionem et finem, probat multoties D. Thom. præsertim 1 part. quæst. 19 art. 1 et quæst. 80 art. etiam 1. — Secundo sciendum est, perfectiones supernaturales adeo esse elevatas, et superioris ordinis, ut nulli creatæ naturæ possint deberi, vel ab ea ex propriis meritis postulari; nam ideo supernaturales dicuntur, quia excedunt meritum, et exigentiam totius creatæ naturæ, nec talis natura secundum se importat aliquem cum eis nexum, præter nudam capacitatem, et potentiam obedientialem ad illas recipiendas. Satisfecissetque proinde plenissime Deus exigentiæ, et meritis totius naturæ per solas perfectiones ordinis naturalis; quamvis nihil supernaturale facere decrevisset. Et propterea quamvis Angelus omnes naturas creatas, illarumque appetitus, et inclinationes naturaliter comprehendat, nequit tamen solo naturali lumine possibilitatem mysteriorum Fidei, ut Incarnationis, Prædestinationis, Glorificationis, et aliorum donorum supernaturalium cognoscere : ut cum D. Thom. D.Thom.
docent satis communiter Theologi 1 p. quæst. 57 art. 5, quia nullus est ex parte naturæ appetitus, vel ordo ad prædicta dona, aut aliqua ex natura rei cum illis connexio. De quo latius agemus in Tract. de Gratia, vel de Fide.

4. Hinc ergo facile impugnatur prædicta evasio : quia appetitus innatus creaturæ, aut naturalis ejus inclinatio non potest extendi ultra ordinem naturæ, nec recipere perfectiones supernaturales : ergo intra ipsum naturæ ordinem assignandus est finis, quo satietur, cujusque assecutione creatura rationalis beatificetur. Consequentia tenet : et antecedens suadetur ex modo dictis : nam si prædictus appetitus se extenderet ad perfectiones supernaturales, hujusmodi perfectiones essent debitæ naturæ, saltem in sua integritate : sicut est debita adimpletio naturalis appetitus; ipseque author naturæ, a quo est hujusmodi appetitus, vires, et instrumenta ad ejus adimpletionem conferret; aut ergo concedendum est intra ordinem naturæ aliquid, per quod adimpleatur prædictus appetitus; aut supernaturales perfectiones debitas esse naturæ, et naturæ viribus posse acquiri; quod est absurdum; jam enim non essent supernaturales. Tum etiam, quia appetitus naturæ, et ejus inclinatio tota fundatur in ipsa natura, et quidquid in se virtutis, et efficaciæ habet, ab illa habet : ergo potest egredi limites

naturæ. Patet consequentia, quia inclinatio non potest magis extendi ex parte termini, quam sit virtus, et efficacia sui principii. Vide tractatu præcedente disp. 4 num. 49 ubi hæc magis explicantur : et quæ diximus tomo 1 tractat. de Visione Dei, dub. 4 ubi ex professo ostendimus repugnare in creatura appetitum naturalem innatum respectu beatificæ visionis, aut alicujus doni supernaturalis. — Nec refert, quod in hac evasione tangitur ex D. Thom. quia non loquitur de appetitu innato, sed de desiderio elicito : quod qualiter respectu supernaturalis beatitudinis possit esse naturalis, diximus loco citato, dub. 5 et in hoc a n. 6 magis explicabitur.

Solutio adhibita confirmationi etiam corruit. Solutio adhibita secundæ confirmationi facile etiam corruit. Tum, quia loquendo de Beatitudine supernaturali, et miseria illi opposita, natæ sunt homini convenire pro eodem statu proportione servata. In via enim potest esse beatus initiative, et moraliter per charitatem, et fidem formatam, ut diximus disp. 1 sub appendice, quia hoc dumtaxat modo, proportione servata potest esse miser per peccatum mortale. In futuro vero potest esse simpliciter, et complete miser per æternam condemnationem ; eodemque proportionali modo potest esse beatus per beatificam Visionem. Unde juxta hæc optime infertur, quod si in statu solius naturæ posset homo dici infelix ; in eodem posset dici beatus : ac proinde, quod dabilis sit beatitudo naturalis. Tum etiam, quia esto necessarium non sit contraria posse reperiri in eodem statu, saltem debent posse reperiri intra eumdem ordinem : quia possibilitas unius contrarii infert possibilitatem alterius, et est cum illa connexa : quare cum contrarium, quod præcise spectat ad ordinem naturæ, nullam dicat connexionem cum ordine supernaturali, nec illum inferat, ut diximus num. 3 : oportet, quod in ipso ordine naturæ inferat suum contrarium ; ac proinde, quod infelicitas ad solum ordinem naturæ spectans inferat possibilitatem beatitudinis naturalis. Dum enim loquimur de homine, vel Angelo conditis in sola natura, elevationemque ad finem supernaturalem secludimus, ita philosophandum est, ac si in ordine supernaturali nullus effectus esset possibilis.

Secunda evasio Vazquez. Secundo occurrit Vazquez, eam, quam Philosophi appellant *naturalem beatitudinem* (sive satiet appetitum naturæ, sive non) non proprie esse talem, nec *beatitudinis* nomen mereri : quia potest compati cum peccato mortali, quod est maxima miseria. Et ideo neque in hominibus, neque in Angelis aliam beatitudinem possibilem, præter supernaturalem admittit : rejicitque communem distinctionem beatitudinis in *naturalem,* et *supernaturalem,* qua omnes alii Theologi utuntur.

Præcluditur. Sed hoc facile refellitur : nam saltem cum nullum adest peccatum mortale, sicut non fuit in Angelis instanti creationis, nec potuisset esse, si ad ordinem supernaturalem non elevarentur (ut ostendimus tract. de Angel. disp. 9 dub. 3), possetque non esse in hominibus, saltem si considerentur in integritate naturæ, secluso omni dono ordinis supernaturalis, non est cur ultima perfectio, et finis naturalis satians illorum naturalem appetitum non sit proprie beatitudo in suo ordine : licet imperfecta in collatione ad supernaturalem : siquidem beatitudo proprie dicta juxta communem sapientum, et insipientum usum, nihil aliud est, quam consecutio ultimi finis, et ultimæ perfectionis rationalis creaturæ. Quod si finis fuerit ultimus absolute, sicut est finis supernaturalis, ejus assecutio dicetur beatitudo absolute, et simpliciter : si autem fuerit ultimus tantum in suo ordine, ita quod, quantum est ex se, nullum alium respiciat, sicut est finis naturalis, ejus assecutio dicetur beatitudo diminute, et imperfecte ; proprie tamen : sicut accidens dicitur cum proprietate ens, quamvis imperfecte, et diminute comparatione substantiæ. Unde absque fundamento Pater Vazquez nomen *beatitudinis* ad solam supernaturalem restringit, cum antiqui Philosophi, qui nihil de supernaturalibus cognoverunt, ea voce sapientissime utantur. Et D. Aug. lib. 11 de Civ. Dei cap. 11 expresse dicit non esse alligandam ad solam beatitudinem perfectissimam ; sed recte etiam comprehendere felicitatem primorum parentum, et a fortiori illam, in qua Angeli primo conditi sunt. Et sane si difficultas reducenda sit ad quæstionem de modo loquendi (ut prædictus author reducere videtur) nominibus utendum est cum pluribus ; nec cuilibet licitum est propria vocum significata pro suo arbitrio extendere, vel restringere. Immerito ergo nomen *beatitudinis,* quod omnes Theologi ad naturalem extendunt, et apud Philosophos fide destitutos (qui proinde eo usi non sunt per metaphoram, vel analogiam ad aliquid supernaturalis ordinis) passim reperitur,

peritur, ad beatitudinem supernaturalem restringendum esse contendit; quasi proprium prædictæ vocis significatum primus ipse calluerit.

§ III.

Proponitur, et enervatur difficilis objectio.

D.Thom. 6. Contra ea, quæ diximus, est non levis objectio ex doctrina D. Thomæ, qui non semel tribuit creaturæ rationali naturalem appetitum ad videndum divinam essentiam. Et ideo 1 part. quæst. 12 art. 1 ex tali appetitu probat possibilitatem prædictam Visionis, his verbis : *Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit : si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ : unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant.* Idem argumentum conficit in præsenti quæst. 3 art. 8 ad probandum, beatitudinem nostram sitam esse in prædicta visione. Et 3 cont. Gent. cap. 50 ostendit contra Philosophos Gentiles sex rationibus valde efficacibus, appetitum naturalem creaturæ intellectualis in sola naturali cognitione non quiescere, donec ad ipsam Dei visionem perveniat. Et quia hujusmodi appetitus non potest esse frustra, concludit cap. 51 possibilem esse talem visionem, in nulloque alio beatitudinem hominis debere constitui. Ex quo sequens formatur objectio contra nos. Appetitus naturalis rationalis creaturæ in nullo præterquam in visione divinæ essentiæ, quæ est beatitudo supernaturalis satiatur : ergo ex existentia istius appetitus, et ex eo, quod debeat posse satiari, non habetur possibilitas beatitudinis naturalis, licet probet esse possibilem beatitudinem supernaturalem.

Confirmatur. Non meretur nomen *beatitudinis*, quæ non satiat saltem naturalem hominis appetitum : ergo si ex mente D. Thom. nulla perfectio naturalis prædictum appetitum satiat, nulla dicenda erit propter beatitudo. Reservabitur igitur hoc nomen pro sola beatitudine supernaturali.

Solutio. Caj. tan. Ab hac objectione facile expeditur Cajetan. et alii, qui viam ejus tuentur : ait enim citatis locis ex prima parte, et ex hac 1 secundæ D. Thomam loqui de homine non secundum se, sed ut elevato ad ordinem supernaturalem, ac proinde habente cognitionem supernaturalium effectuum, ex qua cognitione consurgit appetitus videndi Deum, quatenus est causa talium effectuum, atque adeo, ut est in se. Cæterum hic appetitus non est a sola natura, sicut est appetitus, de quo nos loquimur, sed supponit cognitionem supernaturalem, et elevationem per gratiam, in qua fundatur : solumque dicitur *naturalis*, vel quia est aliquo modo necessarius; vel quia connaturaliter in suo ordine prædictam elevationem consequitur. Qualiter vero ex hoc appetitu possibilitas visionis efficaciter inferatur, acute explicat F. Joannes a Sancto Thoma tomo 1 disputat. 12 art. 3.

Verum, quamvis doctrina hujus solutionis in se sit verissima, et testimoniis relatis ex prima parte, et ex hac 1 secundæ, ubi D. Thom. ut Theologus, et cum Theologis agit, accommodari possit : aliis tamen ex 3 cont. Gent. non videtur omnino occurrere, quia eo loco disputatio per se primo est contra Philosophos Gentiles, apud quos nulla erat cognitio effectuum supernaturalium; nec facilius hujusmodi effectus, et elevationem per gratiam admitterent, quam possibilitatem beatificæ Visionis, et ideo esset petitio principii ex horum suppositione contra illos arguere. Quærenda igitur est via communis pro omnibus prædictis testimoniis, quam tetigimus loco citato de Visione Dei numer. 84, modo vero magis expendemus. Respondetur itaque D. Thomam non loqui de appetitu innato (de quo nostra ratio procedit) qui sit respectu beatitudinis supernaturalis, aut visionis Dei, sed de appetitu elicito : non quidem efficaci, et absoluto, sed inefficaci, et conditionato, vel abstrahente ab efficaci, et inefficaci, qui potest esse respectu cujuscumque boni, etiam improportionati viribus appetentis, aut de cujus possibilitate non omnino constat. Quem appetitum appellat *naturalem*, non tantum, quia fit viribus naturæ; sed quia est ipsi naturæ valde consonus, et regulariter adest omnibus videntibus Dei effectus : ac proinde habet esse necessarium quoad specificationem non absolute, sed ut in pluribus. Quod si aliquæ sancti Doctoris propositiones appetitum innatum, vel elicitum efficacem tangunt, intelligi debent non respectu beatitudinis particularis supernaturalis, scilicet Visionis Dei, sed respectu beatitudinis in communi, ut dicit Congruentior solut.

bonum satiativum abstrahens a re, quæ est subjectum talis boni; et similiter debent intelligi respectu cognitionis quidditativæ causæ, ut sic, non determinate causæ primæ.

Hanc esse mentem D. Thom. censent graviores ejus disciplui, et constat ex illis, quæ adduximus loco citato dub. 4 et 5. Tum etiam, quia locis, quæ referuntur in objectione, expresse dicit prædictum appetitum oriri ex cognitione effectuum, et esse desiderium admirationis causans inquisitionem : apponitque exemplum, *si aliquis cognoscens eclypsim Solis considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit : nec ista inquisitio quiescit, quo usque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati, non cognoscat de Deo, nisi an est, remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam, etc.* Constat autem hujusmodi appetitum esse elicitum, non innatum (quamvis in eo fundetur), quia appetitus innatus non oritur ex cognitione, sed ad illam supponitur. — Tum præterea quia art. 8 hujus quæstionis 5 ubi ex professo quærit. *Utrum omnis homo appetat beatitudinem?* negat appetitum naturalem elicitum (ac proinde et a fortiori innatum) qui sit communis omnibus respectu beatitudinis particularis : tantumque admittit illum respectu beatitudinis in communi. *Dicendum* (inquit) *quod beatitudo dupliciter potest considerari : uno modo secundum communem rationem beatitudinis : et sic necesse est, quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est, ut sit bonum perfectum : cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum alicujus est, quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est, quam appetere, ut voluntas satietur, quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem quantum ad id, in quo beatitudo consistit, et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat : et per consequens quantum ad hoc non omnes eam volunt.* Si autem omnibus inesset appetitus innatus beatitudinis particularis, nulli deesset elicitus, qui innatum sequitur. — Et in 4 dist. 49 quæstiuncula 3 sic ait : *Quamvis ex naturali inclinatione voluntas habeat, ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen, quod feratur in beatitudinem talem, vel talem, hoc non est ex inclinatione naturæ, sed per discretionem rationis, quæ adinvenit in hoc, vel in illo summum bonum hominis constare.* Idem docet q. 22 de Verit. art. : *Homini* (inquit) *inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate, sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione adjutus divina gratia apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc, quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit; sed ex hoc, qaod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit.* Quibus in locis ad minus negat divus Thomas appetitum naturalem innatum respectu beatitudinis particularis, quæ est visio Dei. Et ideo si in aliis locis aliquem appetitum concedit, non potest esse innatus. — Diximus *ad minus*, quia revera etiam negat appetitum naturalem elicitum, ut intuenti ejus verba constabit. Quod saltem debet intelligi de appetitu efficaci, et absoluto, qui plura requirit. Et propterea quæcumque alia testimonia in contrarium citantur, intelligenda sunt, ut diximus de appetitu elicito saltem conditionato, et inefficaci, ut explicuimus. — Ad objectionem ergo in forma negatur, antecedens intellectum de appetitu innato, vel efficaci : de quo dumtaxat ratio nostra procedit. Quidquid sit de elicito inefficaci. — Et ad confirmationem concesso antecedenti de prædicto appetitu innato, negatur suppositum consequentis : quoniam D. Thom. negat de tali appetitu posse aliqua naturali perfectione satiari : sed de elicito inefficaci, naturali tamen modo dicto.

8. Sed urgebis, quod Angelicus Doct. ex illo appetitu probat contra Philosophos toto illo cap. 50 possibilitatem beatificæ Visionis, et quod in ea beatitudo nostra consistat. Et capit. 51 sic incipit : *Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane; quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant, necesse est dicere, quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum a substantiis intellectualibus, etc.* Hæc autem ratio non procedit de Replica D.Thom.

appetitu

appetitu solum inefficaci : quem frustrari nullum est inconveniens : nec ex eo infertur possibilitas rei appetitæ : imo potest esse respectu rei impossibilis. Adde quod c. 50 ratione 2 expresse dicitur prædictum desiderium naturaliter esse inditum omnibus substantiis intellectualibus. Quod non recte exponitur de appetitu elicito inefficaci.

Enodatur. Urgeret sane hæc replica, nisi de mente Ang. Doctoris, aliunde satis constaret. Ut vero respondeamus, animavertendum est, D. Thomam nunquam intendisse probare efficaciter, et demonstrative mysterium beatificæ visionis rationibus naturalibus (uti sunt quibus prædicto loco utitur), nam saltem ejus existentiam, de qua ibi agitur (quidquid sit de possibilitate), evidens est non posse naturali ratione demonstrari : sicut nec alia mysteria omnino supernaturalia, quæ sola fide tenemus. Et quamvis fide illuminatis facile occurrant congruentiæ, et rationes verosimiles desumptæ ex naturalibus, hæc tamen efficaces esse non possunt, nisi supposita, ut radice ipsa fide ; illa vero supposita, explicant quomodo congruant naturæ, quæ fides ipsa docet; ad summum, quæ ei non repugnare ostendunt negative, solvendo scilicet rationes, quibus adversarii contra nos utuntur : positive vero nihil metaphysice demonstrant, ut docet D. Thom. ipse D. Thom. 1 parte quæst. 32 art. 1 ad 2 ubi sic ait : *Dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio : uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem. Sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus cœli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probat radicem, sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus.* Et hoc secundo modo dicit posse induci rationes naturales ad fidei mysteria confirmanda ; non autem primo. Et 2, 2 q. 2 art. 10 ad 2 : *Dicendum, quod rationes, quæ inducuntur ad authoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt : sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile, quod in fide proponitur.* Non quasi positive id demonstrent, sed negative dumtaxat, modo explicato.

— Unde Angelicus Præceptor in principio summæ contra Gent. præmittit, difficillimum esse arguere contra Paganos ad suadendum mysteria nostræ fidei, et eorum errores convincendos, quia non possumus contra illos uti divina authoritate, sicut contra Judæos, et hæreticos, sed rationibus tantum naturalibus, quæ in rebus fidei deficiunt. *Nam Pagani* (inquit) *non conveniunt nobiscum in authoritate alicujus scripturæ, per quam possint convinci : sicut contra Judæos disputare possumus per vetus testamentum : contra hæreticos per novum ; hi vero* (scilicet Gentiles) *neutrum recipiunt ; unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, quæ tamen in rebus divinis deficiens est.* Et inferius c. 8 sic ait : *Humana igitur ratio ad cognoscendum Fidei veritatem, quæ solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere, quæ tamen non sufficiunt ad hoc, quod prædicta veritas quasi demonstrative, vel per se intellecta comprehendatur. Unde tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcumque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi, vel demonstrandi præsumptio, quia de rebus altissimis, etiam parva, et debili consideratione aliquid posse inspicere, jucundissimum est.* D.Thom.

9. Juxta hæc ergo cum in reliquo illius operis, aut alibi utitur D. Thom. rationibus ed suadendam possibilitatem, vel existentiam visionis beatificæ, aliorumque mysteriorum supernaturalium, tales rationes non sunt accipiendæ, ut demonstrationes innitentes medio necessario (quamvis ab illo divino ingenio ita urgeantur, ut demonstrationes appareant), sed ut rationes topicæ, et probabiles, quibus recte explicatur, et aliqualiter suadetur, quomodo positio prædictæ visionis naturæ principiis non repugnet ; imo eis valde congruat. Non tamen id efficaciter positive convincunt : et ideo possunt solvi a negantibus talem visionem. Unde ad hoc genus probationis non conducit appetitus innatus, vel elicitus efficax respectu prædictæ visionis (ex utroque enim non probabiliter, sed evidenter possibilitas finis appetiti concluditur), conducit autem desiderium elicitum conditionatum (modo n. 7 dicto) naturale, simul cum appetitu innato respectu beatitudinis in communi, certissime tenendum est Angelicum Doctorem his posterioribus desiderio, et appetitu, non vero aliquo ex prioribus in suis rationibus usum fuisse. Quomodo inefficax desiderium inferat possibilitatem beatificæ visionis.

Quomodo vero prædictum desiderium

conditionatum ad id deserviat, potest sic explicari : nam tale desiderium fundatur supra appetitum innatum creaturæ intellectualis, per quem tendit ad suam perfectionem : estque proinde tali appetitui, et naturæ ejus valde consentaneum : ac simul est quoad specificationem necessarium, ut in pluribus, juxta dicta n. 7 ; ex hoc autem desiderio, quamvis non evidenter, et necessario, satis tamen verosimiliter colligitur possibilitas finis desiderati : quia desiderium gaudens hujusmodi conditionibus valde congruit, ne sit inane, neque in omnibus frustretur : imo non videtur id moraliter possibile, cum nullum similem appetitum videamus in omnibus frustratum. Præsertim cum talis appetitus sit respectu beatitudinis, quam valde congruit omne desiderium perfectionis naturæ consonæ, sive efficax sive inefficax satiari : cumque desiderium Deum videndi consurgens ex visione effectuum naturali cognitione non satietur, magnam habet veri apparentiam, inspecta adhuc naturali ratione, futuram esse altiorem cognitionem intuitivam Dei, quæ hominem perfecte beatificet, et ejus desideria totaliter expleat, sicut fides ponit.

Accedit, quod (ut D. Thom. loco citato cap. 48 ait) Philosophi Gentiles magnas patiebantur angustias inquirendo humanam felicitatem, plurimisque implicabantur erroribus : nec in propriis opinionibus quiescebant, cum nullum cernerent hominem a miseria prorsus expertem (ut vere felicem futurum esse merito putabant) : unde eo ipso, quod D. Thom. verosimilibus rationibus ostenderet positionem fidei circa beatitudinem non contrariari principiis naturæ, sed illis, supposita possibilitate, quam fides adstruit, congruere, cogebantur eidem positioni assentiri : quippe contra prædictam possibilitatem nullum efformare possent efficax argumentum : et ea præsupposita facillime a tot angustiis liberamur. Nam eo ipso, quod homo Deum clare videat, erit expers omnis miseriæ, habebitque eminentissime omnia, quibus recta ratio dictat debere abundare felicem, et quæ ad statum beatitudinis cuncti sapientes ex ipsis etiam Philosophis requirunt. Et hoc est urgentius argumentum : quod in favorem nostræ fidei ex naturalibus fieri potest. Quia omnia, quæ de perfectissima beatitudine verificari debent, juxta Fidei positionem verificantur : et nihil in ea adstruitur rationi dissonans : neque ex aliquo capite potest falsitatis, aut impossibilitatis convinci. E contra vero Philosophorum opiniones, quæ minus a veritate recedunt, non paucos admiscent errores, etiam contra rationem naturalem : et adhuc illis admissis, non salvant sufficienter quæ ipsimet fatentur esse de ratione beatitudinis : cujusmodi est satiare hominis appetitum, et a miserio liberare. Postulat igitur recta ratio, ut positioni fidei potius, quam prædictis opinionibus præbeatur assensum. Ex quibus satis constat ad replicam, propter quam hæc adduximus.

10. Verba D. Th. ex cap. 61 explicari debent, non quasi metaphysice repugnet desiderium illud esse inane quantum est ex principiis naturæ, quia id repugnat moraliter : quatenus ipsi naturæ valde congruit, ut impleatur : eo quod licet sit inefficax, est tamen necessarium, ut in plurimum, et quod ita est necessarium, moraliter videtur impossibile, quod in nullo impleatur : præsertim cum ex nullo capite impossibilitas talis ad impletionis probari possit. — Ad id, quod additur, respondetur sanctum Doctorem meminisse in aliquibus propositionibus appetitus innati, quia ex ipso oritur, et in eo fundatur elicitus, quem diximus : ex eo enim, quod naturæ intellectuali inest inclinatio ad agnoscendum verum, naturaliter, cognitis effectibus, desiderat cognoscere quidditative causam : vel efficaciter, si dentur in natura vires : sicut respectu causarum secundarum : vel inefficaciter, si non dentur : sicut respectu causæ primæ. Unde ex utroque appetitu venatus est D. Thom. possibilitatem hujus cognitionis, et beatitudinis supernaturalis : ex innato beatitudinis in communi, et cognitionis causæ in communi, mediate : quatenus elicitus respectu beatitudinis particularis, et cognitionis causæ primæ valde ei congruit : et ex elicito ipsius beatitudinis particularis, immediate; quia moraliter repugnat, etiam si sit inefficax, in omnibus inanem remanere.

Dices, quod constat congruere naturæ, constat esse possibile : quia evidens est impossibilia nulli naturæ competere; ergo si per prædictum appetitum probat D. Thom. visionem Dei congruere naturæ, probat demonstrative esse possibilem. — Respondetur negando consequentiam : quia ex prædicto appetitu non probatur demonstrative visionem Dei congruere naturæ Replic[…] Diluit[…]

turæ creatæ, sed probabiliter tantum suadetur, supposito, quod ex alio capite non impediret. Quod autem ex nullo capite implicet, fide tantum tenetur : nec naturalis ratio potest hoc positive plene adipisci. Et quamvis possit solvere omnia argumenta, quæ fieri possunt in contrarium, quod est aliqualiter negative demonstrare; non tamen prædicta ratio sequitur nullum posse fieri, quod ipsa non solvat : sed fide tenemus omnia, quæ possunt fieri posse ab ea solvi : quia fides docet, nullum fieri posse quod convincat.

Addendum est (quod ex parte sufficeret ad diluendam propositam objectionem) multoties D. Thom. in summa Cont. Gent. arguere Philosophos non propriis, sed ad hominem, ex iis, quæ illi sive vera, sive falsa admittebant. Et ita dixit Cajet. 1 par. quæst. 25 art. 1 quod Angelic. Doct. *in eo opere omnibus viis utitur*, et quandoque ex veris probat verum : quandoque ex falsis ab adversariis concessis cogit illos assentiri vero, quod negabant. Quia igitur prædicti Philosophi universaliter, et sine aliqua limitatione concedebant illas propositiones : *Visis effectibus inest naturale desiderium videndi causam : Desiderium naturale non potest esse inane nec respectu rei impossibilis*, et alias, quas citato cap. 50 assumit, satis efficaciter cogit illos admittere consequens de possibilitate Visionis causæ primæ, et beatitudinis supernaturalis : quod ex prædictis propositionibus absque limitatione acceptis legitime deducitur. Constat autem similibus rationibus, quæ fiunt ad hominem, non deberi fidem ex authoritate arguentis, nisi examinatæ, et probatæ per se illam mereantur.

§ IV.

Posterior assertio ex D. Thoma, et ratione stabilitur.

Alia assertio. 11. Dicendum est secundo, dari de facto in aliquibus beatitudinem naturalem. Hæc D. Thom. etiam assertio est D. Thomæ 1 par. q. 62 citata, ubi docet Angelos in prædicta beatitudine fuisse creatos. Et ad eam pervenire aliquos ex hominibus insinuat non semel in hac materia, præsertim q. 5 art. 3 et Aristot. 4 et cum Aristot. libr. 10 Ethic. sect. 10 usque ad 13, quem sequuntur omnes ejus discipuli, et plures alii pro præcedenti conclusione citati. Ratio vero pro illa adducta, hanc etiam convincit : quia si in creatura rationali adest innatus appetitus beatitudinis, debet hujusmodi appetitus, saltem in aliquibus finem suum consequi : quippe esset frustra, et inanis, si in nullo adimpleretur; quod de appetitu innato admitti non debet : sed ille finis non est beatitudo supernaturalis, ut ostensum est : ergo est felicitas naturalis : ac proinde de facto in aliquibus existit.

Confirmatur : quia si Deus creaturas intellectuales, ut potuit, servato naturæ ordine, absque elevatione ad finem supernaturalem condidisset, absurdum videtur asserere, nullam de facto finem consecuturam, propter quem conditæ fuissent : ergo etiam modo aliquæ ipsum consequuntur. Patet consequentia. Tum quia elevatio ad ordinem supernaturalem, sicut non tollit ea, quæ sunt naturæ; ita nec impedit assecutionem finis ipsius naturæ. Tum etiam quia beatitudo, quæ est per gratiam, non opponitur naturali beatitudini : sicut gratia non opponitur, sed perficit naturam : ergo si absque gratia, et elevatione ad eam aliquibus de facto tribueretur beatitudo naturalis, non est cur ratione gratiæ debeat illis negari.

Confirmatur secundo, nam si homines conderentur in integritate naturæ, quam habuit Adamus, et habent omnes Angeli, non est dubium, quin de facto ad beatitudinem naturalem plures pervenirent : sicut cæteræ res perveniunt, ut in plurimum ad suos fines ultimos; imo de facto talem beatitudinem habuisse primos parentes in statu justitiæ originalis, docet non obscure D. Aug. 11 de Civit. Dei c. D. Aug. 12, sed homines in Patria simul cum gratia consummata habebunt naturam integram, et perfectam : ergo simul cum supernaturali beatitudine habebunt naturalem.

Confirmatur tandem : quia beati in Patria habent alias naturales perfectiones, scientias, virtutes, etc. : ergo etiam habent naturalem felicitatem, quæ est maxima perfectio prædicti ordinis, alias non essent in utroque ordine naturali, et supernaturali omnino perfecti.

12. Unde non refert, si dicas cum Effugium. Herrera. Francisc. de Herrera (quem infra referemus) esse quidem concedendam hominibus naturalem beatitudinem, si conditi fuissent absque elevatione ad ordinem supernaturalem : modo tamen eam non habere : quia ejus loco accipiunt beatitudinem supernaturalem, et hæc satiat na-

turalem appetitum. Quemadmodum humanitas Christi haberet propriam subsistentiam, si non fuisset assumpta a Verbo; modo vero eam non habet, quia elevata est ad Divinam, et hæc totum ejus appetitum explet. — Nam contra hoc est, quod gratia uti diximus, non tollit ea, quæ sunt naturæ, ubi omnia sunt compossibilia : et præterea beati simul cum scientiis, et virtutibus infusis habent omnes acquisitas, ut omnis eorum potentia tam obedientialis, quam naturalis sit expleta : sed beatitudo naturalis est compossibilis cum omnibus donis supernaturalibus, ut magna naturæ perfectio : ergo non debet impediri per elevationem ad ordinem supernaturalem, neque per beatitudinem talis ordinis. Et confirmatur : nam in Christo simul cum perfectionibus increatis, dantur omnes creatæ, quæ divinis non repugnant : et cum creatis supernaturalibus, omnes naturales, quæ supernaturalibus non derogant : quod si caret subsistentia creata, ideo est, quia est incompossibilis cum Divina : ergo cum beatitudo naturalis supernaturalibus perfectionibus non repugnet, non debet impediri per illas, sed perfici, et elevari.

Impugnatur.

12. Secundo occurrit Ægidius a Præsentatione ideo non dari de facto beatitudinem naturalem, quamvis detur tota illa perfectio, quæ seclusa elevatione ad finem supernaturalem esset beatitudo, quia per prædictam elevationem tollitur ab ea ratio ultimi finis, et ponitur ordinatio ad alium finem ultimiorem, quæ est beatitudo supernaturalis : unde quod beatitudo debet esse ultimus finis ad nullum alium ordinatus, nequit de facto quæcumque sit illa perfectio *naturalis beatitudo* nominari. — Sed hoc parvi momenti est, et quæstio potius de nomine, quam de re : si quidem concedit iste author quoad rem ipsam, quod nos concedimus. Nec ejus ratio nostro modo loquendi obstat : quia quod beatitudo naturalis ad supernaturalem ordinetur, solum probat non absolute, et simpliciter esse beatitudinem, aut non esse beatitudinem perfectam : non autem quod non sit, et dici debeat *beatitudo in suo ordine*, seu *beatitudo naturalis :* nam ly *naturalis* est additum diminuens; cum quo optime compatitur aliqua imperfectio, quæ beatitudini simpliciter dictæ, qualis est supernaturalis alterius vitæ, repugnat. Et propterea, omnes concedunt beatitudinem supernaturalem in hac vita; quamvis talis beatitudo eo ipso, quod imperfecta, et vialis est, ad beatitudinem Patriæ ordinetur.

Alia evasio. Ægidius.

Præcluditur.

§ V.

Refertur sententia opposita, et argumentis pro ea occurritur.

14. Contra primam assertionem tenet singulariter Gabriel Vazq. 1 part. disp. 226 cap. 2 et in præsenti disp. 12 c. 6 nullam esse possibilem naturalem beatitudinem. Probatque primo suam sententiam, quia nihil, quod cum peccato mortali esse potest, nomen meretur *beatitudinis :* sed quælibet perfectio naturalis potest esse cum prædicto peccato : ergo nulla dicenda est *beatitudo.* Major videtur satis nota : quia beatitudo non est compossibilis est cum maxima miseria : maxima autem miseria creata est peccatum mortale. Minor vero probatur, quia si aliqua perfectio naturalis esset incompossibilis cum tali peccato, posset illud expellere : ac proinde hominem justificare : quod non est admittendum. Et hæc ratio (ait Vazq.) communis est Angelis, et hominibus, convincitque de omnibus nullo naturali dono posse beari.

1 argu. Vasq.

Confirmatur. Omnes perfectiones Angelo connaturales sunt de facto communes malis, et bonis : manserunt enim in dæmonibus naturalia integra, tantumque spoliati sunt perfectionibus ordinis gratiæ : sed in malis non habent rationem beatitudinis ; alias possemus dicere dæmones nunc esse beatos : igitur neque in bonis hoc nomen merentur. Multo igitur minus in hominibus, quorum naturales perfectiones ab Angelicis adeo distant.

Respondetur admissa majori, negando minorem : quia saltem amor efficax super omnia Dei authoris naturæ sub hoc conceptu non est compossibilis cum peccato mortali : et talis amor de facto est in bonis Angelis per vires naturæ, essetque in omnibus, si ad supernaturalem ordinem non elevarentur, et posset etiam esse in hominibus, saltem si in natura integra, integritate solius sui ordinis (ut fieri potuit), conderentur. Unde stante prædicto amore, non esset cur intra ordinem naturæ non possent suo modo beatificari. Ad probationem dicendum est, non omne incompossibile cum peccato mortali posse justificare, quia potest essentialiter supponere aliam formam justificantem, a qua prius

Enodatur argum.

natura

natura peccatum sit expulsum : ut de actibus charitatis, et contritionis dicemus in tract. de Justificatione, qui licet cum peccato mortali esse non possint, non tamen justificant, quia supponunt essentialiter gratiam, per quam prædictum peccatum debet expelli. Ita ergo proportione servata de amore naturali Dei super omnia philosophandum est.

Replica. 15. Sed dices : hic amor non supponit essentialiter gratiam, nec aliam formam justificantem, si quidem posset esse in pura natura, saltem integra; ergo vel potest justificare expellendo per se peccatum mortale; vel cum eo permanere.

Enervatur. — Respondetur prædictum amorem non necessario supponere gratiam, quantum est ex se : attamen ex suppositione, quod homo in peccatum mortale labatur, nequit Deum etiam, ut authorem naturæ super omnia diligere, nisi gratia, et charitas præcedant, et expellant peccatum. Ratio vero est, quia per peccatum mortale avertitur homo a Deo, non solum, ut fine naturali, sed etiam (saltem indirecte) ut fine supernaturali propter connexionem, et subordinationem utriusque finis, ut tract. de Peccatis disp. 3 explicabitur : unde sicut repugnat hominem esse conversum ad Deum finem naturalem per amorem super omnia; et aversum ab eodem, ut fine supernaturali : sic etiam repugnat, quod supposito mortali peccato in amorem naturalem efficacem prorumpat, nisi simul, aut prius natura procedat in amorem supernaturalem, qui essentialiter postulat gratiam, per quam ad finem supernaturalem convertatur.

Alia replica. Dices secundo; de ratione beatitudinis esse, non modo peccatum expellere, sed etiam peccabilitatem : qui enim peccare potest, et peccando bonum, quod habet, amittere, non est adhuc beatus : sed nulla perfectio reddit creaturam impeccabilem : ergo nec potest efficere illam beatam.

Diluitur. — Respondetur *posse peccare* tantum esse contra rationem beatitudinis perfectæ, qualis est sola beatitudo patriæ, quæ ab intrinseco est inamissibilis : non autem contra rationem beatitudinis in toto suo ambitu : ut patet de beatitudine supernaturali viæ, cui omnes hoc nomen attribuunt; et tamen non excludit potentiam ad peccatum, potestque per peccatum mortale amitti, quamvis non cum illo conjungi. Licet ergo admittamus nullam perfectionem naturalem reddere impeccabilem creaturam, non ideo negandum est, quod dum abest peccatum possit illam beatificare : non simpliciter, et perfecte, sed imperfecte, et in suo ordine.

— Diximus, *licet admittamus*, etc. quia ut in tract. de Angelis disp. 9 dub. 3 ostendimus, Angelus ex natura sua habet, ut contra ordinem naturæ directe peccare non possit : et ideo si absque elevatione ad supernaturalem crearetur, esset impeccabilis, ejusque beatitudo naturalis inamissibilis. — Ad confirmationem respondetur in dæmonibus mansisse omnes perfectiones naturales necessarias secundum suas entitates : non tamen quantum ad omnes denominationes : et ideo idem amor, qui antequam peccarent, erat dilectio super omnia Dei authoris naturæ; post peccatum amisit hanc denominationem, quamvis nihil entitatis deperdiderit. Et similiter eadem cognitio Dei, quæ in primo instanti connotando absentiam peccati constituebat beatitudinem naturalem, in secundo, et deinceps ubi jam fuit peccatum, non constituit illam : quia exclusio peccati, et miseriæ est indispensabile connotatum ad hanc constitutionem, ut magis explicabimus dub. sequenti in solutione ad ultimum.

Secundo arguit ad probandum esse impossibilem prædictam beatitudinem specialiter in hominibus. Quoniam beatitudo debet esse operatio continua, et sine interruptione : per id enim, quod cito transit, nullus dicitur *Beatus* : sed quælibet operatio naturalis hominis est cito transiens, et sæpe interrumpitur : ergo nullam potest habere rationem beatitudinis. 2 argum.

Respondetur primo, majorem esse veram de beatitudine perfecta. Ad beatitudinem autem imperfectam sufficit minor continuatio : ut patet in beatitudine supernaturali hujus vitæ, quam admittit ipse Vazquez. Desumiturque solutio ex D. Thom. in præsenti q. 3 art. 1 ad 4 ubi sic ait : *In hominibus secundum statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur Deo : sed hæc operatio nec continua potest esse, et per consequens neque unica est; quia operatio intercisione multiplicatur : et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in 1 Ethicor. ponens beatitudinem hominis in hac vita dicit eam esse imperfectam; post multa concludens : beatos autem dicimus, ut* Prima solutio.

homines, etc. Et inferius : *In præsenti vita quantum deficimus ab unitate, et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione; est tamen aliqua participatio beatitudinis: et quanto operatio potest esse magis continua, et una, tanto plus habet rationem beatitudinis, et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, id est circa veritatis contemplationem : etsi aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem, tamen quia in promptu habet eam, semper potest operari. Et quia etiam ipsam cessationem, puta somni, vel occupationis alicujus naturalis, ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.*

Alia solutio. Secundo respondetur admissa majori, negando minorem. Quia licet operatio hominis in hac vita non sit continuata, in statu separationis habebit anima operationem naturalem æviternam, per quam se, et per se ipsam Deum sine interruptione cognoscet. Et talis operatio poterit beatitudinem naturalem constituere. An vero etiam in hac vita admitti possit dicemus dub. 3.

3 argum. 17. Tertio potest probari hæc sententia. Nam si esset homini possibilis naturalis beatitudo, posset illam viribus naturæ consequi : sed hoc est impossibile : ergo, etc. Major constat : tum quia beatitudo naturalis debet esse naturæ proportionata, ac proinde viribus ejus consequibilis. Tum etiam, quia perfectio, quæ per se requireret vires supernaturales, non posset non esse ordinis supernaturalis, cum nihil spectans præcise ad naturalem, aliquid supernaturale per se exigat. Minor vero probatur. Nam homo gratia destitutus, et relictus suæ naturæ, nequit vitare omne peccatum mortale : cum peccato autem mortali, quod est maxima miseria, non est compossibilis beatitudo.

Diluitur. Respondetur admissa majori, negando minorem. Ad probationem (relinquendo pro nunc usque ad Tract. de Gratia, an homo in statu naturæ puræ, vel lapsæ possit sine Gratia vitare per longum tempus peccatum mortale) dicendum est, saltem potuisse Deum condere hominem integrum integritate naturali (quamvis attenta præcise ejus natura hoc illi non debeatur) in quo statu sine aliquo supernaturali dono posset per totam vitam non peccare mortaliter : sicut etiam posset diligere super omnia Deum, ut finem præcise naturalem, ac proinde si vellet ad beatitudinem naturalem pervenire. — Adde, quod sicut juxta valde probabilem sententiam, gratia de facto non requiritur ad diligendum Deum authorem naturæ, et servandam ejus legem omnino per se, sed per modum removentis prohibens : ut sublato per illam peccato natura suis viribus in prædictum amorem, et observationem influat : ita necessitas ejusdem gratiæ ad beatitudinem naturalem consequendam adhuc in hoc statu non est omnino per se : quasi talis beatitudo vires naturæ absolute superexcedat : sed per modum removentis peccatum, quod consecutioni ejus impedimentum præbet; sicut ut lapis sursum detentus centrum consequatur, requiritur removens impedimentum, a quo detinetur; illo vero remoto, per suam naturam, et non per vires a removente superadditas ad centrum pervenit. Sed de his latius in tract. de Gratia.

18. Ultimo probatur : nam beatitudo debet satiare naturalem hominis appetitum; sed non est possibilis perfectio naturalis, quæ prædictum appetitum satiet : ergo, etc. Major constat ex dictis pro prima assertione. Minor vero probatur : quoniam prædictus appetitus extendit se ad omne bonum contentum saltem intra ordinem naturæ : et propterea tract. præced. disp. 4 dub. 3 diximus ultimum finem peccatoris pro formali esse bonum proprium in toto suo ambitu; pro materiali vero non posse esse aliquid determinatum : quia impossibile est omne tale bonum in aliqua re determinate, præterquam in solo Deo reperiri. Argum. ult.

Huic argumento respondet perdoctus quidam junior ex discipulis D. Thom. hominem secundum suam naturam non habere finem ultimum determinatum materialiter, sed solum vage, et in communi, et tradit rationem, quia summum, ad quod potest pervenire in parte intellectiva, est contemplatio Dei per suos effectus, quæ contemplatio non potest totaliter satiare intellectum. Appetit igitur homo naturaliter rationem beatitudinis, sed non, ut in aliquo uno ente determinate reperitur. Et est exemplum in materia prima, cujus appetitus non habet pro termino aliquam formam determinatam, sed collectionem omnium formarum, ad quas est in potentia : et ideo per nullam satiatur, quia nulla totam collectionem continet : ita ergo intellectus noster habet pro fine naturali Prima solutio.

naturali collectionem omnium intelligibilium sibi connaturalium, in nulloque satiatur, quia nullum omnia illa continet, nisi ad claram Dei visionem perveniat. — Sed quamvis doctrina hujus solutionis ad aliud intentum forte verum sensum admittat, præsenti non satisfacit. Ex ea quippe sequitur, nullam posse dari naturalem beatitudinem, ut arguens intendit. Quia talis beatitudo esset aliqua determinata forma, vel actus satians naturalem appetitum : ergo si finis istius appetitus non est aliquid intra ordinem naturæ determinatum, nequit ex eo concludi possibilitas prædictæ beatitudinis, Imo concluditur oppositum : siquidem conceditur esse impossibilem formam naturalem, quæ prædictum appetitum expleat.

Non satisfacit.

19. Pro vera solutione tria breviter animadvertenda sunt. Primo, quod sicut beatitudo par se tantum est partis rationalis (sensitiva enim non est per se beatificabilis) ita appetitus, quem indispensabiliter satiare debet, solus est rationalis, scilicet voluntas. Neque est, quoad hoc per se curandum de sensitivo. — Secundo, quod terminus inclinationis voluntatis plura comprehendit cum est in anima conjuncta corpori, quam cum est in anima separata. Nam cum inclinatio voluntatis sit ad bonum totius, in statu conjunctionis naturaliter fertur ad bonum omnium partium, et non solum intellectivæ : nec quiescit prædicta inclinatio pro tali statu, nisi omnes potentiæ totius hominis suam perfectionem consequantur. Pro statu vero separationis voluntas naturaliter tantum appetit perfectionem partis intellectivæ : quæ consistit in nobilissima cognitione, ad quam intellectus ordinatur ex sua natura : quia in anima separata præter ipsam voluntatem non est alia potentia, cujus bonum quærat, nisi intellectus, ad cujus perfectionem tota ipsa voluntas ordinatur. — Tertio est notandum, quod sicut ad beatitudinem supernaturalem non pertinet satiare appetitum, sed tantum in statu ultimo : et ideo beatitudo supernaturalis viæ, quæ ab omnibus conceditur, non satiat, sed expectat beatitudinem, et satietatem Patriæ : ita ad beatitudinem naturalem satis est, quod in statu ultimo naturæ, qui est status separationis, satiet naturalem appetitum : quamvis si quæ hujus ordinis beatitudo in statu conjunctionis esse potest, hoc non præstet.

Animadversio triplex pro vera solutione.

Ex his ad argumentum respondetur, majorem solum esse veram loquendo de appetitu rationali, et de satiatione in statu ultimo naturæ rationalis, qui est status separationis : et sic intellecta, neganda est minor. In illo enim statu inclinatio primaria prædicti appetitus est ad cognitionem Dei abstractivam, qualis possibilis est haberi per virtutem naturæ : secundario vero extenditur ad cognitionem creaturarum per species a Deo inditas. Unde habita utraque hac cognitione manet talis appetitus satiatus, quantum ex inclinatione naturæ postulat, et anima modo suæ naturæ debito beata. Sicut appetitus naturalis Angeli quiescit in cognitione Dei, quam habet per propriam essentiam : et in cognitione creaturarum per species sibi naturaliter cognitas. Differt vero inter animam, et Angelum, quod huic debetur in sua creatione, et per modum proprietatis prædicta cognitio : et ideo a primo instanti fuit naturali felicitate beatus, nec potuit, servato ordine rerum, aliter a Deo produci : animæ autem rationali non debetur usquedum post creationem in corpore iterum ab eo separetur : in quo statu sicut habet modum essendi Angelorum, sic etiam modum eorum operandi. Quare autem status separationis non sit ei connaturalis a principio, explicat D. Thom. 1 p. q. 89 art. 1 et q. 19 de Verit. 1.

Dil. itur argum.

D.Thom.

20. Probatio minoris tantum procedit in statu viæ, et conjunctionis ad corpus, de quo loquebamur in præcedenti tract. disp. et n. citatis. Ratio vero, ob quam in hoc statu nullo determinato bono satietur hominis appetitus, duplex potest assignari. Prima est, quod dum anima est in via, nunquam voluntas est determinata ad bonum, sed defectibilis, et indifferens ad malum. Circa malum autem non est determinatus appetitus, sed est quasi infinitus, omninoque insatiabilis : cum enim malum solum habeat apparentiam, et umbram boni, non satiat, sed relinquit famelicum appetitum. Unde dicitur Proverb. 13 : *Justus comedit, et replet animam suam : venter autem impiorum insaturabilis* : et ideo nunquam tot comedet (ut sic dicamus) quin plura appetat, et dicat semper : *Affer, affer*. Quæ ratio in statu separationis cessat : in quo ex ipsa status conditione, quia est status termini (præcisa etiam elevatione, aut rectitudine, quæ est per gratiam) voluntas, quæ naturali bono

Quare appetitus in via non satietur.

adhærens ad illum perveniret, maneret perpetuo in eo confirmata : potestque proinde appetitus ejus modo sibi debito satiari : quia talis appetitus, utpote rectus, et ab Authore naturæ, habet certum terminum, quo assecuto, quietus maneret.

Secunda ratio est, quam jam tetigimus : quia voluntas in statu viæ, et conjunctionis ad corpus inclinatur ad bonum totius, et omnium partium, ac potentiarum : nec quiescit naturalis appetitus, usquedum omnes illæ propriis operationibus indefectibiliter perficiantur. Hoc autem est impossibile in hac vita : nam cum potentiæ sensitivæ fundentur super materia, quæ est principium corruptionis, nulla earum operatio potest naturaliter esse incorruptibilis. Nec etiam operatio intellectus : quia dum est in corpore, non nisi dependenter a sensibus operatur. Unde, sicut quia materia prima per nullam formam (naturaliter loquendo) incorruptibiliter perficitur, nunquam ejus appetitus plene satiatur; neque est ad formam *in satiato esse*, sed *in satiari* : ita appetitus voluntatis in hac vita non potest in facto esse satiari, quia nunquam omnes partes hominis incorruptibiliter perficiuntur operationibus, ad quas ordinantur. Quæ etiam ratio cessat in statu separationis, ubi non sunt, nisi potentiæ spirituales independentes a materia, quarum operationes possunt esse perpetuæ, et indefectibiles : et ideo semel in eis constitutæ appetitus quietatur.

DUBIUM II.

In qua operatione Beatitudo naturalis consistat?

Ex dictis disp. 1 possumus hic supponere beatitudinem naturalem sitam esse in aliqua actuali operatione : eamque non ad partem sensitivam, sed ad intellectum, vel voluntatem pertinere : et quia in intellectu sunt operationes practicæ, et speculativæ, de omnibus dicemus.

§ I.

Assertio prior ex Arist. et D. Thoma.

21. Dicendum est primo, operationem, quæ in ordine naturæ meretur primario nomen *beatitudinis*, esse actum solius intellectus speculativi. Hanc assertionem, quam sequuntur Cajetan., Montes., Alvar. et alii relati dub. præcedenti, probat ex professo Arist. et cum eo D. Thom. lib. 10 Ethic. et ex rationibus, quas ibi adducunt, efficaciores eisdem fere verbis proponemus. Arist. igitur c. 7 sic ait : *Quia autem est speculativa* (scilicet felicitas) *dictum est. Confessum autem hoc, utique videbitur esse, et his quæ prius, et ipsi vero*, subditque primam rationem his verbis : *Optima etenim hæc operatio. Etenim intellectus eorum, quæ in nobis, et cognoscibilium, circa quæ intellectus.* Quam rationem sic explicat D. Th. Lect. 10 : *Dictum est prius, quod felicitas est optima operatio : optima autem operatio inter humanas est speculatio veritatis. Et hoc patet ex duobus, ex quibus pensatur dignitas operationis. Uno modo ex parte potentiæ, quæ est operationis principium : et sic patet hanc operationem esse optimam, sicut intellectus est optimus eorum, quæ in nobis sunt. Alio modo ex parte objecti, quod dat speciem operationi. Et secundum hoc etiam hæc operatio est optima : quia inter omnia cognoscibilia, optima sunt intelligibilia, et præcipue divina. Et sic in eorum speculatione consistit perfecta humana felicitas.* Ex quibus in forma sequens conficitur argumentum. Beatitudo in quolibet ordine debet esse perfectissima operatio : sed in ordine naturali perfectissima operatio est cognitio speculativa : ergo in ea consistit beatitudo naturalis. Major communiter recipitur : et ideo disp. 1 n. 28 probavimus beatitudinem supernaturalem in actu, et non in habitu consistere, quia actus est simpliciter perfectior. Ex eodemque principio probat D. Thom. 3 Contra Gent. c. 26 debere consistere in operatione intellectus : quia est perfectior operatione voluntatis. Minor autem satis efficaciter convincitur discursu Philosophi, et Angelici Doctoris, qui majori expensione non eget.

Cajetan. Montes. Alvar.

Aristot.

D.Thom

22. Secundam rationem ponit Arist. dicens : *Est autem continuissima. Speculari etenim possumus continue, magis, quam operari quodcumque.* Et D. Thom. : *Felicitas* (inquit) *est maxime continua, et permanens. Inter omnes autem operationes humanas continuissima est speculatio veritatis. Manifestum est enim, quod magis continue potest homo perseverare in speculatione veritatis, quam in quacumque alia operatione. Cujus ratio est, quia necesse est discontinuari operationem nostram propter laborem, quem non possumus continue ferre. Labor autem, et fatigatio*

Alia ratio. Aristot.

D.Thom.

accidit

accidit in operationibus nostris propter passibilitatem corporis, quod alteratur, et removetur a naturali dispositione sua. Unde cum intellectus in sua operatione minimum utatur corpore, sequitur, quod minimum ejus operationi adveniat labor, et fatigatio : quæ nulla essent si intellectus in speculando non indigeret phantasmatibus existentibus in organis corporis. Et sic patet, quod maxime invenitur felicitas in speculatione veritatis propter ejus facilitatem.

Si objicias, non posse esse magis continuam operationem intellectus, quam sensus, sine quo intellectus non operatur : ergo ex hac ratione non habetur beatitudinem in speculatione consistere. — Respondetur negando antecedens : tum, quia operationi intellectus non convenit interrumpi ratione sui ; sed ratione operationis sensus, cui convenit per se : quia per se est corruptibilis, et generat laborem : *propter quod autem unumquodque tale*, etc. Tum etiam, quia hic non fit comparatio ad operationem sensus (de qua potius supponitur, quam probatur non constituere felicitatem), sed ad alias operationes intellectus, et voluntatis pertinentes ad vitam activam. Unde sensus est, quod quia inter operationes partis rationalis speculatio minus utitur corpore, quam operationes practicæ, quæ sunt in ordine ad opus externum perficiendum per corpus, minus illa, quam hæc causat fatigationem, et laborem : ideoque est magis continua, quia non petit, ut operatio sensus, a qua dependet, tam cito interrumpatur. — Adde quod speculatio secundum se potest esse sine corpore : sine quo tamen esse non possunt operationes vitæ activæ : et ideo potest esse diuturnior.

25. Tertia ratio. Prosequitur Philosophus tertiam rationem : *Existimamusque oportere delectationem admixtam esse felicitati. Delectabilissima autem eorum, quæ secundum virtutem operationum, quæ secundum sapientiam, confesse est. Videtur enim Philosophia admirabiles delectationes habere, puritate, et firmitate. Rationabile autem scientibus, quam quærentibus delectabiliorem conversationem esse.* Potestque hæc ratio ad hanc formam reduci. Beatitudo debet esse operatio maxime delectabilis delectabilitate firma, et honesta : sed inter operationes naturales speculatio veri habet esse delectabilior delectatione valde firma, et honesta : ergo in hac sita est prædicta beatitudo. Major patet ex communi omnium conceptione, qui nomine beatitudinis bonum maxime honestum, et delectans intelligunt. Minorem autem probant verba Aristot. adjuncta glossa Angel. Doct. quæ sic ait : *Inter omnes operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiæ : sicut manifestum est, et concessum ab omnibus. Habet enim Philosophia in sapientiæ contemplatione delectationes admirabiles, et quantum ad puritatem, et quantum ad firmitatem. Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc, quod sunt circa res immateriales. Firmitas autem earum attenditur secundum hoc, quod sunt circa res immutabiles. Qui enim delectatur circa res materiales, incurrit quamdam impuritatem affectus, ex hoc, quod circa inferiora occupatur. Qui autem circa res mutabiles delectatur, non potest firmam delectationem habere : quia mutata re, aut corrupta, quæ delectationem afferebat, delectatio cessat : et quandoque in tristitiam vertitur. Dicit autem delectationes philosophiæ esse admirabiles propter inconsuetudinem talium delectationum apud multitudinem hominum, qui in rebus materialibus delectantur, etc.* D.Thom.

Confirmatur : nam unicuique est maxime delectabile, quod est ei optimum, et maxime proprium : sed hujusmodi est respectu hominis speculatio veritatis, per quam a cæteris non ratione utentibus primo distinguitur : ergo, etc. Quam confirmationem adducit Philosophus paulo inferius dicens : *Unicuique natura optimum, et delectabilissimum est unicuique, et boni utique, quæ secundum intellectum vita : siquidem maxime hoc homo. Iste ergo felicissimus.* Et D. Th. Lect. 11 : *Illud, quod est optimum secundum naturam in unoquoque est maxime proprium sibi : quod autem est optimum, et proprium, consequens est, quod sit delectabilissimum : quia unusquisque delectatur in bono sibi convenienti. Sic ergo patet, quod si homo maxime est intellectus tanquam principalissimum in ipso, quod vita, quæ est secundum intellectum est delectabilissima homini, et maxime sibi propria.* Sed proh dolor! cum hoc ita verum sit, et voluntati recte dispositæ nihil sit amabilius contemplatione veritatis, vix in alio propter pravam vitiorum dispositionem majus homines sentiunt fastidium. Unde doctrina hæc Philosophi, et D. Th. intelligenda est per se, et ex natura rei : atque adeo in illis, qui habent sanum affectum, et bene dispositam : cujusmodi sunt, qui sapientiam cum virtute conjungunt. Confirm. Aristot. D.Thom.

24. Quarta ratio. Quarto probat assertionem ea ratione sufficientiæ, quæ maxime videtur pertinere ad beatum : sicut indigentia ad infelicem. Illa autem magis invenitur in his, qui vacant contemplationi, quam in aliis virtuosis : quia speculatio veri perpaucis indiget. Verba ejus sunt ; (Aristot.) *Et quæ dicitur autarchia (id est sufficientia), circa speculativa maxime utique erit. Adjuvatur quidem necessariis, et sapiens, et reliqui quidem indigent. Talibus autem sufficienter largitis justus quidem indiget, ad quos juste operetur, et cum quibus. Similiter autem, et temperatus, et fortis, et aliorum unusquisque. Sapiens autem secundum se ipsum ens potest speculari : et quanto utique sapientior fuerit, magis, etc.* super quæ D. Thom. : (D. Thom.) *Hujusmodi autem per se sufficientia maxime invenitur circa speculativam operationem, ad quam homo non indiget, nisi his, quæ sunt necessaria omnibus ad communem vitam. Indiget enim necessariis vitæ tam sapiens, scilicet speculativus, quam etiam justus, et reliqui habentes virtutes morales, quæ perficiunt vitam activam Si autem alicui dentur sufficienter necessaria vitæ, adhuc pluribus indiget virtuosus. Indiget enim justus ad suam operationem aliis, ad quos debet juste agere, quia justitia ad alterum est : et indiget aliquibus, cum quibus operetur justitiam, ad quod indiget frequenter multorum auxilio : et eadem ratio est de temperato, et forti, et de aliis virtuosis moraliter. Sed non est ita de sapiente speculativo, qui potest speculari veritatem etiam si solus secundum se ipsum existat. Quia contemplatio veritatis est operatio penitus intrinseca, ad exterius non procedens. Et tanto aliquis magis poterit solus existens speculari veritatem, quanto fuerit magis perfectus in sapientia, etc.*

Ratio quinta. 25. Quinto probatur. Quoniam beatitudo debet esse volita omnino propter se : cum sit in eo ordine, in quo dicitur beatitudo finis ultimus : sed sola cognitio speculativa est volita omnino propter se : ergo, etc. Minor, in qua posset esse difficultas, suadetur a Philosopho his verbis : (Aristot.) *Videtur autem utique ipsa sola propter se ipsam diligi ; nihil enim ab ipsa fit præter speculari. Ab operationibus autem, vel plus minus acquirimus præter actionem.* Ubi D. Thom. : (D. Thom.) *Ostensum est* (inquit) *quod felicitatis est ita per se appetibilis, quod nullo modo appetitur propter aliud. Hoc autem apparet in sola speculatione sapientiæ, quod propter se ipsam diligatur, et non propter aliud. Nihil enim homini accrescit ex contemplatione veritatis præter ipsam veritatis speculationem. Sed in exterioribus operabilibus semper homo acquirit aliquid præter ipsam operationem : aut plus, aut minus, puta honorem, et gratiam apud alios, quæ non acquirit sapiens ex sua contemplatione, nisi per accidens, in quantum scilicet veritatem contemplatam aliis enuntiat : quod jam pertinet ad exteriorem actionem. Sic ergo patet, quod maxime consistat in operatione contemplationis.*

26. Denique, omissis aliis rationibus, optima est, quam adducit circa finem capitis ubi ita habet : (Ultima ratio.) *Talis utique melior erit vita* (scilicet contemplativa) *ad humanam vitam. Non secundum quod homo est sic vivit, sed secundum, quod divinum aliquid in ipso existit. Quanto autem differt hic a composito, tanto et operatio ab ea, quæ secundum aliquam virtutem. Si utique divinum, intellectus ad hominem, et quæ secundum hunc divina vita ad humanam vitam.* (Aristot.) Quæ verba sic explicat Angelicus Doctor : (D. Thom.) *Dicit ergo, quod talis vita, quæ vacat contemplationi veritatis, est melior, quam vita, quæ est secundum actionem. Cum enim homo sit compositus ex anima, et corpore, habens sensitivam naturam, et intellectivam, vita homini commensurata videtur consistere in hoc, quod homo secundum rationem ordinet affectiones, et operationes sensitivas, et corporales. Sed vacare soli operationi intellectus videtur esse proprium superiorum substantiarum, in quibus invenitur sola natura intellectiva, quam participat secundum intellectum. Et ideo manifestans, quod dictum est subdit: quod homo sic vivens, scilicet vacando contemplationi, non vivit secundum quod homo, qui est compositus ex diversis, secundum, quod aliquid divinum in ipso existit, prout scilicet secundum intellectum divinam similitudinem participat. Et ideo quantum intellectus in sua puritate consideratus differt a composito ex anima, et corpore, tantum distat operatio speculativa ab operatione, quæ fit secundum virtutem moralem, quæ proprie est circa humana : sicut ergo intellectus per comparationem ad homines est quoddam divinum, ita et vita speculativa, quæ est secundum intellectum, comparatur ad vitam moralem sicut divina ad humanam.*

Et si inquiras, quæ sit ista cognitio, in qua naturalis beatitudo consistit, respondet idem Philosophus, et Angelicus Doctor esse speculationem optimi speculabilis, scilicet causæ primæ : non ut est in se ipsa :

ipsa : prout sic nequit naturæ viribus attingi, sed ut relucet in effectibus : quæ est cognitio abstractiva. Et quamvis in ordine ad supernaturalem, et intuitivam imperfecta est, tamen perfectior, quæ invenitur intra ordinem naturæ, et ad quam naturalis inclinatio intellectus se extendit. Observat autem Aristot. et ex eo D. Thom. quod speculatio hæc est duplex : una, quæ consistit in inquisitione veritatis : alia vero, quæ consistit in contemplatione veritatis jam inventæ : ad quam ex actuum multiplicitate est jam homo habituatus, et facilis. Et hæc est finis, et terminus prioris, ac proinde perfectior, et delectabilior. Unde beatitudo in hac per se primo collocari debet.

§ II.

Duplex alia assertio.

Secunda assertio. 27. Dicendum est secundo. Quamvis prædicta beatitudo in sola speculatione, quam diximus, primario consistat, requirit indispensabiliter per modum dispositionis virtutes morales rectificantes voluntatem : sine quibus proinde, quamvis talis speculatio entitative maneat, non constituet beatum. In hac conclusione conveniunt satis communiter Theologi, qui in peccatoribus, et vitiosis hominibus nullam agnoscunt felicitatem, sed maximam miseriam, ut videbimus dub. sequenti. D. Thomas in præsenti q. 3 art. 5 et cum Aristot. lib. 1 Ethic. lect. 16 ubi docet Philosophus felicem debere in omnibus operari secundum virtutem, et fortunas omnes, sive prosperas, sive adversas æquo animo ferre. Propter quod appellat illum *tetragonum sine vituperio. Et fortunas* (inquit) *feret optime, et omnino ubique prudenter, qui et vere bonus, et tetragonus sine vituperio.* Quæ verba sic exponit D. Thom. : *Dicit, quod felix optime feret omnes fortunas, et in omnibus se habebit omnino prudenter : utpote qui est vere bonus, non secundum apparentiam solum. Et est tetragonus sine vituperio, id est perfectus quatuor virtutibus Cardinalibus : ut quidam exponunt. Sed hoc non videtur esse secundum intentionem Aristotelis ; qui nunquam invenitur talem enumerationem facere. Sed tetragonum nominat perfectum in virtute, ad similitudinem corporis cubici habentis sex superficies quadratas : propter quod bene stat in qualibet superficie. Et similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet. Quia igitur ad virtutem pertinet omnes fortunas bene ferre : patet, quod propter nullam fortunæ mutationem desistit felix ab operatione virtutis.*

Ratione facile hoc probatur (non tantum loquendo de hominibus in statu, in quo nunc conditi sunt, ubi sicut repugnat, carentem gratia, et virtutibus infusis non esse miserum peccatorem, ita repugnat sine illis esse vere beatum quocumque genere beatitudinis : sed etiam considerando hominem secundum se, ut considerabant Philosophi, qui nec gratiam, nec commune peccatum cognoverunt). Quoniam beatitudo in quolibet statu non potest esse cum maxima miseria : ergo nec potest esse cum inordinata voluntate, qua vix major miseria dari potest. Cum igitur prædicta inordinatio non aliter tollatur, quam per virtutes, fit eas indispensabiliter ad felicitatem requiri.

Confirmatur : nam cum secundum se expositus sit innumeris malis, et perturbationibus, quæ felicitati repugnant, præsertim, quæ sunt ex propriis passionibus, de quibus dictum est, quod *inimici hominis domestici ejus*, non aliter potest ab illis liberari, quam per virtutes, quæ passiones refrænant; firmant animum in adversis, redduntque contra omnia perturbantia pacatum, et securum; ergo non aliter, quam per prædictas virtutes dispositus, capax est beatitudinis. Confirmatur.

Confirmatur secundo ex discrimine, quod est inter beatitudinem naturalem, et supernaturalem Patriæ : nam hæc per se ipsam reddit voluntatem impeccabilem, omnisque miseriæ expertem : et ideo dato non adesse alias virtutes, constitueret nihilominus hominem vere felicem. Cum ergo cognitio speculativa naturalis se sola hoc non præstet, nisi adsint virtutes, nequibit sine illis beatum constituere. Alia confirm.

Confirmatur tandem : quia de ratione beatitudinis est satiare appetitum, saltem in suo ordine, et pro statu, in quo confertur : ita, ut respectu bonorum illius status non maneat appetitus inquietus : sed sine virtutibus, quæ passiones animi refrænant, voluntatemque rectificant, semper ejus appetitus manet inquietus : et ideo impiorum venter nunquam saturatur, *sed cum possideant plurima, plura petunt :* ergo opus est prædictis virtutibus, quæ ordinando, et rectificando prædictum appetitum, faciant illum in bono sibi proportio- Ultima confirmatio.

nato, et a natura pro fine constituto quietari, nihilque amplius cum fatigatione appetere : sicut necessarium est ad felicitatem.

Ultima assertio. 28. Dicendum est tertio : nam inconvenienter conceditur hominibus quædam secundaria felicitas naturalis pertinens ad vitam activam, et consistens in operationibus virtutum moralium, præcipue in actu Prudentiæ. Ita docet Philosoph. 10 Ethicor. c. 8 quod incipit : *Secundo autem, quæ secundum aliam virtutem.* Ubi D. Thom. Lect. 12 sic ait : *Postquam Philosophus ostendit, quod perfecta felicitas est prima, et principalis secundum speculationem intellectus, hic inducit quamdam aliam secundariam felicitatem, quæ consistit in operatione virtutum moralium. Et Primo proponit, quod intendit dicens : quod cum ille, qui vacat speculationi veritatis sit felicissimus, secundario est felix ille, qui vivit secundum aliam virtutem, scilicet secundum Prudentiam, quæ dirigit omnes morales virtutes. Sicut enim felicitas speculativa attribuitur sapientiæ, quæ comprehendit in se alios habitus speculativos tanquam principalior existens, ita etiam felicitas activa, quæ est secundum operationes moralium virtutum attribuitur Prudentiæ, quæ est perfectiva omnium moralium virtutum, ut in 6 ostensum est.* Idem docet in præsenti art. 4 ubi beatitudinem imperfectam dividit in contemplativam, et activam, et supra q. 3 art. 5 sic ait : *Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem, et principaliter consistit in contemplatione : secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones, et passiones humanas.* Congruitque hæc doctrina cum his, quæ disp. 1 dub. appendice diximus circa beatitudinem supernaturalem viæ : quam distinximus in physicam, et moralem : et primam asseruimus consistere in contemplatione Fidei : secundam vero in virtutum operatione. Imo plures Theologi divisionem illam beatitudinis in activam, et contemplativam extendunt ad beatitudinem supernaturalem tam Patriæ, quam viæ : eodem ergo proportionali modo de naturali poterit philosophari.

Adestque sufficiens ratio ad id suadendum; nam homo, saltem dum est in via, quasi duplicem naturalem vitam gerit : aliam civilem, et socialem, per quam cæteris hominibus convivit : et aliam quasi abstractam, et separatam, per quam modo sibi possibili substantiis intellectualibus appropinquat : cum igitur in utraque possit male se habere, et miser esse, non inconvenienter conceditur ei, ut secundum utramque possit intra ordinem naturæ modo sibi proportionato beari. Et secundum primam, beatitudo ejus consistet in actione, diceturque *beatitudo humana*, et *moralis* : secundum posteriorem vero erit in speculatione, et contemplatione, quam quia abstractior, et altior est, appellat Philosophus *separatam*, et *divinam*.

§ III.

Opposita sententia refertur : et satisfit ejus argumentis.

29. Beatitudinem naturalem non in cognitione consistere, sed in amore Dei naturali, quo super omnia, ut Author naturæ diligitur, videtur docuisse Cano lib. 9 de locis, cap. 9, et affirmat Alvar. in præsenti disp. 13 concl.; loquitur autem de beatitudine hujus vitæ, nam quantum ad beatitudinem naturalem animæ separatæ, tenet nostram sententiam conclus. 2; favent etiam, qui beatitudinem supernaturalem viæ constituunt primario in actu charitatis, quos citavimus disp. 1 n. 106. Videturque hæc sententia probari ex D. Thom. in præsenti art. 5 ubi ait beatitudinem imperfectam, quæ in hac vita haberi potest, posse ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo, quo virtus, in cujus operatione consistit. Ecce ponit beatitudinem in operatione virtutis, non in speculatione. — Sed si legantur, quæ D. Th. scribit in tota hac materia præsertim q. 4 art. 5 et aliis locis, manifeste constabit prædictum testimonium pro nobis esse. Illa enim propositio, quod *felicitas consistit in operatione virtutis*, desumpta est ex Philosopho, qui id sæpe affirmat lib. 1 et 10 Ethic. et sensus est, debere esse operationem provenientem ab habitu perfecto, qui habet rationem virtutis : nam operatio, quæ non est ab habitu, est imperfecta, et parum delectabilis : cujus oppositum debet habere beatitudo. Quæ autem sit talis virtus, vel habitus, voluntatis, aut intellectus, practicus, an speculativus? non determinat D. Thom. in adducto testimonio : uterque enim habitus est simpliciter virtus, et est perfectior speculativus, sicut perfectiores habitus sunt virtutes intellectuales, quam morales, ut habetur infra q. 66 art. 3. Quare ex hoc testimonio non est

Cano. Alvar. Primum argum. Diluitur.

est unde colligatur habitum, in cujus operatione beatitudo consistit, debere esse virtutem moralem. Esse vero intellectualem, et speculativam tradit expresse cum Aristot. 10 Ethic. lect. 10, ubi Philosophus sic ait : *Si autem est felicitas secundum virtutem, operatio, rationabile secundum optimam. Hæc autem erit optimi*, et D. Th. : *Dicit ergo primo, quod cum felicitas sit operatio secundum virtutem, rationabiliter sequitur, quod sit operatio secundum virtutem optimam. Ostensum est enim in primo, quod felicitas est optimum inter omnia bona, cum sit omnium finis, et quia melioris potentiæ, melior est operatio, consequens est, quod operatio optima hominis sit operatio ejus, quod est in homine optimum, et hoc quidem secundum rei veritatem est intellectus.* Prosequitur deinde uterque explicans, prædictam operationem debere esse speculativam, quorum verba, et rationes a n. 21 adduximus. Videatur etiam D. Th. quæst. de Anima, art. 16.

Aristot.

Argum. secundum. Secundo probatur prædicta sententia. Beatitudo in quolibet statu, et ordine debet esse perfectissima operatio : sed perfectior est amor Dei naturalis, quam cognitio : ergo, etc. Major constat ex dictis disp. 1 dub 2. Minor desumitur ex D. Thom. 1 p. q. 82 art. 3 ubi docet, quod etsi absolute sit perfectior intellectus, quam voluntas, tamen respectu rerum, quæ supra nos sunt, perfectior est amor, quam cognitio.

Confirmatur, nam perfectio cognitionis attenditur secundum mensuram, et perfectionem intellectus, eo quod intellectio fit per hoc, quod cognitum trahitur ad cognoscentem; dignitas vero amoris attenditur secundum excellentiam rei amatæ, quia voluntas fertur ad ipsas res : et ob hanc rationem charitas perfectior est fide, et quacumque alia cognitione viæ, quia Deus in se perfectior est, quam in nostra cognitione. E converso autem rerum materialium, quæ infra nos sunt, perfectior est cognitio, quam amor : sicut perfectius *esse* habent in intellectu, ubi accipiunt *esse* immateriale, quam in se ipsis : ergo amor Dei naturalis, qui fertur ad illum secundum se, erit perfectior cognitione naturali, quæ terminatur ad Deum, ut est in nostro intellectu.

Prima solutio. 30. Ad hoc argumentum (quod difficultate non caret) est prima solutio, non esse de ratione beatitudinis universaliter loquendo, quod sit perfectissima operatio in suo ordine, sed quod sit in illo perfectissima possessio (quamvis in beatitudine supernaturali Patriæ, eo quod est omnibus modis perfecta, utrumque coincidat). Unde, quia in ratione possessionis in quolibet ordine potior est cognitio, quam amor idcirco (quidquid sit de perfectione entitativa) beatitudo naturalis non in amore naturali Dei, sed in ejus cognitione debet constitui. Sicut beatitudo supernaturalis viæ potius ponitur in cognitione Fidei, quam in actu charitatis : quamvis iste in esse rei sit perfectior : quia illa excedit in ratione possessionis. — Hæc solutio non caret probabilitate præsertim. quia argumentum satis urget, ut concedatur amori naturali Dei excessus supra cognitionem. Sed re bene inspecta non ita cohæret cum doctrina D. Th. et Arist. Uterque enim, ut § 1 vidimus, ex eo probat beatitudinem naturalem consistere in speculatione, quia debet esse optima operatio, et operatio optima debet esse optimæ potentiæ, quæ est intellectus. Sentiunt igitur prædictam speculationem absolute perfectiorem esse quocumque actu naturali voluntatis. — Accedit, quod cum potentiæ cognoscantur per actus, nobilissimus actus perfectioris potentiæ debet in perfectione superare quemcumque actum potentiæ imperfectioris : sed intellectus, ut est potentia naturalis, est perfectior quam voluntas : ergo perfectissimus illius actus, qui est prædicta speculatio, debet quemcumque actum naturalem voluntatis absolute excedere. — Accedit præterea, quod finis debet esse perfectior his, quæ sunt ad finem, ut supra ostensum fuit : sed beatitudo naturalis, saltem pro statu separationis, est finis omnium operationum naturalium; cum intra ordinem naturæ nullus sit finis ulterior, ad quem ordinentur : ergo talis beatitudo debet omnes alios actus naturales superare. Aut igitur ponenda non est in actu voluntatis, cujus oppositum efficaciter demonstravimus, aut non est admittendus actus voluntatis viribus naturæ elicitus circa quodcumque objectum superans in perfectione præstantissimum actum naturalem intellectus, qui est Dei contemplatio.

31. Melius ergo concessa majori argumenti, respondetur negando minorem. Verior solutio.
Et ad probationem dicendum est cum Cajet. et Bannez 2, 2,. quæst. 23 art. 6 Cajetan. Bannez.
doctrinam illam D. Thomæ intelligi de amore solius charitatis, qua amat Deum perfecte, ut est in seipso, ad quem tamen

nulla cognitio, excepta visione beatifica, attingit : et ideo sicut plus de ejus bonitate credimus, quam in via clare cognoscimus : ita charitate, quæ fide regitur, plus quam cognoscimus, amamus. Cæterum amor naturalis non diligit Deum formalissime, ut est in se, sed ut splendet in creaturis, et est cum illis connexus : secundum quam rationem terminatur ad illum naturalis cognitio : nec prædicta dilectione plus amatur, quam hujusmodi cognitione clare de illo deprehenditur. Et ideo cum non sit altior ratio *sub qua* terminativa unius, quam alterius, et alias cognitio ex suo genere, et modo tendendi sit præstantior, non est unde possit ab amore superexcedi : sed debet illum absolute superare. Per quod patet ad confirmationem.

Quod si aliquando apud Angelicum Doctorem, vel alium cujus authoritati standum sit, universaliter inveniatur assertum, amorem rerum superiorum perfectiorem esse cognitione, intelligendum est secundum quid, et materialiter, quatenus ratio terminativa amoris reperitur in subjecto nobiliori : quamvis formaliter, ut illum terminat, non sit nobilius : *sicut si dicerent* (exemplificat D. Thom. loco citato ex 1 parte) *auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua, cujus est sonus, nobilior est aliqua re, cujus est color : quamvis color sit nobilior, et simplicior sono.* Vel intelligendum est in genere moris : in quo genere potior est voluntas, in qua residet primario formalis libertas, et ratio meriti, vel demeriti. Et ideo sicut res materiales, quæ infra nos sunt, vituperabilius est amare quam cognoscere, imo cognoscere non est malum, nisi amentur, ita spirituales, et superiores laudabilius est, et majori merito dignum diligere, quam speculari.

Replica. Sed urgebis, quia ratio diligendi Deum amore naturali, supposito quod hic amor sit super omnia, non potest esse aliud, quam ipsa bonitas divina : alias si esset aliquid creatum, hoc plus amaretur : siquidem *propter quod unumquodque tale,* etc. ratio vero cognoscendi est aliqua species creata : neque enim citra visionem beatificam cognosci potest Deus per suam essentiam ; ergo secundum perfectiorem rationem amatur, quam cognoscitur.

Respondetur, animadvertendo, bonitatem Dei posse considerari dupliciter : vel secundum modum essendi, quem habet in seipsa ; qui modus est supra totum, quod ex naturalibus effectibus venari potest, et quod in illis repræsentatur : habemus autem ita esse per fidem. quæ supra totum, quod cognoscit, et videt intellectus, credit quod nullo modo videt, remittendo se ad evidentiam, quam habet Deus de seipso. Vel potest considerari, ut connexa per modum finis, et principii cum prædictis effectibus, et ut potest per illos manifestari : quasi in ipso Deo nihil aliud esset, nisi quod per illos esse deprehenditur. — Ex quo fit, quod cum charitas sequatur fidem, plus in Deo amat, quam in cognitione repræsentatur, remittendo se ad ea, quæ Deus de se ipso cognoscit : unde attingit divinam bonitatem secundum modum, quam habet in seipsa, et quem nulla creata species potest repræsentare. Et ideo *charitas supereminet scientiæ,* ut ait Apostolus ad Ephes. 3 et est major intelligentia : quia hæc coarctatur ad id, quod repræsentatur in intellectu : quod autem non repræsentatur, non scit, sed credit, quia Deus sic dixit : charitas vero non coarctatur ad aliquid in intellectu creato existens, nec ad illud divinæ bonitatis, quod in prædicto intellectu potest repræsentative existere, sed ipsam bonitatem formaliter absque limitatione secundum modum, quem in se habet immediate complectitur. — Cæterum amor naturalis non amat aliquid creditum, sed dumtaxat, quod de Deo in intellectu apparet. Et ideo quamvis ratio amandi sit bonitas increata, et ratio cognoscendi sit species creata, non tamen amor ex parte rationis terminandi excedit cognitionem : quia prædicta bonitas solum terminat amorem secundum id, quod de ea in specie splendet : ac proinde non est major in ratione objecti sic amati, quam species, per quam cognoscitur in ratione repræsentantis, et manifestantis : modusque, quem in se habet, ad cujus repræsentationem species non attingit, materialiter se habet ad amorem naturalem : nec magis ex vi hujus amoris curatur de prædicto modo, quam si non esset : quia solum curatur de eo, quod clare cognoscitur : et id solum clare cognoscitur, quod repræsentatur. Alias si totum, quod amatur non repræsentaretur, aliquid amaretur præcise, ut creditum, et non ut cognitum quod non est de ratione amoris naturalis. Per quod patet ad propositam replicam.

33. Potest autem claritatis gratia distingui antecedens : ratio diligendi est ipsa bonitas increata secundum modum, quem habet

habet in se supra omne, quod in speciebus creatis relucet, negandum est : sic enim amatur per charitatem. Secundum quod potest repræsentari per species creatas, commensurarique cum illis in esse repræsentativo, concedimus. Et similiter distinguatur consequens : ergo terminat amorem secundum rationem perfectiorem, materialiter, et in esse rei : transeat : formaliter in esse objecti : negamus. Etenim licet Dei bonitas secundum modum, quo est in ipso, altior sit quacumque repræsentatione, quæ potest fieri per creaturas, ac proinde quam ipsæ creaturæ tam in esse rei, quam in esse repræsentativo; et adhuc, ut terminat amorem naturalem superexcedat quamcumque creatam speciem in esse rei consideratam : non tamen, ut præcise prædictum amorem terminat, excedit talem speciem in repræsentando abstractive : sed quantum bonitatis Dei naturaliter amatur, tantum per creatas species de illa repræsentatur. Et sicut amatur, ut causa prima, ut universale bonum, ut totum respectu universi, ut æternus, infinitus, etc. sic secundum omnia hæc prædicata per species creatas repræsentatur, non intuitive, sed abstractive, ut diximus : sive ipsæmet species, quæ primario repræsentant effectus ad hoc se extendant, sive ex eis aliæ educantur, quæ prædicata illa Dei abstractive immediate repræsententent : quod alibi Deo dante examinabimus.

Argumentum ultimum. Tertio probatur argumento, quo communiter adversarii utuntur. Cognitio speculativa naturalis quantumcumque perfecta, potest esse cum peccato mortali, quod est maxima miseria : sed beatitudo nequit esse cum prædicto peccato : ergo non consistit in tali cognitione.

Prima solutio. Salas. Ad hoc argumentum respondent nonnulli, quos refert Salas disp. 13 sect. 3 negando minorem. Quia incompossibilitas cum peccato tantum est de ratione beatitudinis perfectæ, et simpliciter dictæ, qualis est beatitudo supernaturalis : eo quod repugnat aliquem esse simpliciter beatum, et simpliciter miserum : beatitudo autem naturalis solum est beatitudo secundum quid, et ita non excludit necessario peccatum : quia esse simpliciter miserum, et secundum quid beatum, non repugnat. Quare idem Salas late defendit pueros decedentes cum peccato originali gaudere prædicta beatitudine (quamvis oppositam sententiam dicat probabiliorem) nec desunt, qui illam concedant Dæmonibus, ut in tract. de Angelis q. 62 in animadversione ad art. 1 tetigimus.

Hæc tamen solutio communiter rejicitur, et eam late impugnant Bellarm. tom. 4 controvers. 2 generali, quæ est de amissione gratiæ, et statu peccati lib. 6 c. 2, Alvar. de Auxiliis disp. 114, Nobis autem propterea non probatur, quia modo loquendi Scripturæ, Conciliorum, et Patrum, quorum testimonia adducunt authores citati, satis videtur contradicere. Et præsertim D. August. qui ubique negat prædictis parvulis aliquem locum beatitudinis, sive cum Christo in Regno, sive extra illud : ut videre est lib. 106 ad Bonifacium, lib. 1 de Origine animæ c. 9 et lib. 2 c. 12 lib. 1 de Peccat. meritis, et remiss. c. 24 et 25 et lib. 5 Hypognos. post medium, aliisque in locis. Cum enim per peccatum mortale, sive originale, sive proprium, homo sit filius iræ, mortis, et damnationis perpetuæ, ac sub dæmonis potestate constitutus, non apparet in tanta miseria, quod genus felicitatis posset ei attribui. Rejicitur. Bellar. Alvar. D. Aug.

34. Aliter ergo respondetur ex dictis n. 15 et 17 quod etsi beatitudo naturalis formaliter, et in recto solum importet cognitionem speculativam, quæ secundum se præcise sumpta potest esse cum mortali peccato; non tamen hæc cognitio beatitudinem constituit nisi connotando in obliquo peccati exclusionem : et ita eadem cognitio in esse rei, quæ excluso per gratiam peccato, habet rationem beatitudinis, et constituit hominem felicem in ordine naturali; eo non excluso amittit prædictam denominationem. Et quamvis maneat secundum totam suam entitatem, non manet sub conceptu beatitudinis, nec exercet munus beatificandi. Ad eum proportionalem modum, quo in tract. de Peccatis disp. 1 dicimus, quod etsi habitus vitiosi maneant quantum ad entitatem in recenter justificato, non tamen manent sub ratione habituum vitiosorum, et ita non denominant illum *vitiosum* : quia ad hanc denominationem requiritur per modum connotati gratiæ exclusio. Sic igitur cognitio speculativa, quam diximus, licet se ipsa connotata exclusione miseriæ, constituat beatitudinem naturalem, dum tamen adest peccatum, et miseria, hujusmodi munus, et denominationem amittit : quia talis exclusio est indispensabile connotatum ad prædictam denominationem. Vera solutio.

In forma ergo admissa majori argu-

menti, distinguenda est minor : et si sensus sit beatitudinem naturalem formaliter, ut stat sub hoc conceptu, exercetque munus beatificandi, non posse esse cum peccato mortali, concedatur : si autem sensus sit : illam formam, quæ prædictam beatitudinem constituit, materialiter, et in esse rei sumptam non posse esse cum tali peccato, negari debet. Et neganda est consequentia. Potestque hoc explicari, tum in amore naturali, quo Angelus diligit necessario Deum, ut authorem naturæ. Qui quidem amor antequam Angelus peccaret, vere erat amor Dei super omnia; postquam vero peccavit, jam non est amor Dei super omnia; quamvis sit idem actus secundum substantiam : quia ad hanc denominationem non sufficit sola substantia actus, sed requiritur per modum connotati indispensabilis peccati exclusio, ut diximus in tract. de Angelis disput. 9 n. 42. Tum etiam in actu libero Dei, qui constituitur per ipsam formalitatem actus necessarii, connotata futuritione creaturæ, vel illius negatione : qua connotata, quamvis maneat tota illa formalitas actus necessarii, non manet denominatio, neque conceptus actus liberi, ut in tract. de Voluntate Dei disp. 7 dub. 7 exemplis illustravimus. Videantur, quæ ibidem diximus.

DUBIUM III.

In quo statu consequantur homines naturalem beatitudinem.

35. Sicut res fuit certissima apud Philosophos naturales esse possibilem hominibus aliquam beatitudinem : ita fuit valde controversum, in quo statu ad eam possent pervenire. Quidam enim non satis deprehendentes qualiter post mortem possit homo beatificari; quippe ipsa mors videbatur eis maxima miseria, totam felicitatem ad statum præsentis vitæ reducebant, ut videre est apud Arist. lib. 1 Ethic. c. 10. Alii vero, qui immortalitatem animæ agnoverunt, uti fuisse videntur Plato, Socrates, et Parmenides, quos refert Clemens Alexandr. lib. 5 stromat. circa principium, Trimegistus, Seneca, Plutarchus, et alii apud Eugubinum lib. 10 de perenni Philosophia, a c. 19, cum nullum cernerent in hac vita undequaque felicem, pro solo statu separationis beatitudinem naturalem reservarunt. In eo tamen omnes erraruntt, quia sine gratia (quam non cognoverunt) hominem putabant posse esse felicem, ignorantes originale peccatum, a quo nullus liberatur, nisi per ipsam gratiam : et cum quo, ut num. præcedenti diximus, non compatitur beatitudo. — Nos autem fide instructi, hoc in primis supponimus, neque in hac vita, neque post mortem aliquem sine gratia carere peccato mortali, aut posse, juxta id, quod n. præcedente dicebamus, beatitudinem naturalem adipisci. Cæterum si gratia non concurrit ad hoc omnino, sed tanquam removens prohibens, scilicet per se peccati miseriam, ut n. 17 tetigimus, idem judicium quantum ad assecutionem beatitudinis naturalis ferendum est nunc de justis, qui per gratiam a peccato liberantur, ac de hominibus constitutis in pura natura (ut de facto conditos fuisse Philosophi putarunt) sine peccato, et sine gratia, supposito, quod absque illo viverent, et decederent. Quare ad assignandum statum beatitudinis naturalis tantum recurremus ad gratiam, tanquam ad removentem peccatum, sive originale, sive personale : eo vero remoto, uno fere modo discurremus de rebus, ut nunc, ac si homines in puris naturalibus, crearentur et permanerent.

Plato. Socrat. Parmen. Trimeg. Seneca. Plutarc.

§ I.

Assertio prior ex Arist. et D. Thoma.

36. Dicendum est, Primo, homines sine peccato mortali existentes posse in hac vita consequi aliquam naturalem beatitudinem, quæ sit talis, non per modum viæ ad beatitudinem status separationis, sed absolute sine respectu ad talem statum. Hæc conclusio est Arist. loc. citato ubi inquit : *Quid igitur obstat eum felicem dicere, qui per virtutem operatur perfectam, et bonis externis satis abundat, non quovis in tempore, sed in vita perfecta.* Super quæ verba D. Thom. Lect. 16 sic ait : *Concludit suam sententiam de felicitate, et dicit, quod nihil prohibet dicere illum esse felicem, qui operatur secundum virtutem, quidem perfectam, et habet exteriora bona sufficientia ad operationem virtutis; non quidem in aliquo tempore, sed in vita perfecta, id est per longum tempus. Et hoc quidem sufficit ad hoc, quod aliquis possit dici felix in hac vita.* Et q. de Anima art. 16 sic inquit : *Ultima felicitas humana, quæ potest haberi in hac vita secundum intentionem Aristotelis est cognitio de substantiis separatis, qualis potest*

Prima assertio. Aristot. D.Thom.

test haberi per principia philosophiæ. Et in 4 dist. 49 q. 1 art. 1 quæstiunc. 3 : *Non negamus* (inquit) *quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativæ principaliter, et practicæ secundario. Et de hac felicitate Phil. in lib. Ethic. determinat : aliam, quæ est post hanc vitam, nec asserens, nec negans.*

Animadversio. Ut autem ratione probetur, animadvertendum est ex eodem D. Thom. 1 part. q. 89 art. 1 et sequentibus, quod anima rationalis cum sit essentialiter pars, perfecfectius *esse* habet in suo toto, ac proinde dum est in corpore, quam extra illud. Et quia modus operandi sequitur modum essendi, perfectius etiam operatur et cognoscit (loquendo de cognitione naturali) dum est in corpore, quam cum fuerit a corpore separata. Tunc enim cognoscet res tantum in communi, et in confuso, quas modo per species abstractas a phantasmatibus clarius, et distinctius attingit : et quia perfectior operatio non ordinatur ad minus perfectam, cognitio hujus vitæ non ordinatur natura sua ad cognitionem naturalem status separationis : sed intenditur a natura omnino propter se : nec status separationis, aut ejus cognitio quæreretur quantum est ex inclinatione ipsius naturæ, si status conjunctionis ad corpus, et operatio ipsius possent esse perpetuæ.

Ratio assertionis. 37. Ex quo sequens conficitur ratio pro assertione. Homo in hac vita potest pervenire ad perfectissimam cognitionem speculativam proportionatam suæ naturæ, quæ ex natura rei ad nullam aliam ordinetur : ergo supposita per gratiam exclusione peccati, potest beatitudinem naturalem acquirere, nullo habito respectu ad statum separationis. Antecedens habetur ex dictis : nam perfectissima cognitio proportionata naturæ animæ rationalis non est in statu separationis : imo hæc est confusa, et imperfecta : ergo erit in statu conjunctionis, ubi per discursum, et conversionem ad phantasmata res in particulari, et distincte cognoscit. Consequentia vero liquet : nam cognitio hujus vitæ non ob aliud posset excludi a ratione beatitudinis non vialis, nisi quia ordinaretur tanquam ad finem ad cognitionem status separationis, ac proinde, quia hæc esset illa perfectior : ergo supposito, quod non ordinetur, constituet naturalem beatitudinem absolute, et non per modum viæ, neque cum respectu ad alium statum.

Confirmatio. Confirmatur. Si operationes hujus vitæ, natura sua ordinarentur ad operationes status separationis tanquam ad aliquid perfectius, etiam modus essendi in corpore ordinaretur tanquam ad aliquid melius ad modum essendi, quem habet anima extra corpus : ac proinde naturaliter omnes mortem, et separationem appeterent : sicut appetunt naturaliter, quod est sibi secundum naturam perfectius : videmus autem secundum naturalem appetitum nullum mortem desiderare; imo omnes appetunt vivere in corpore : ergo signum est modum essendi, et operandi, quem habet anima in corpore, perfectiorem esse modo operandi, et essendi extra corpus : atque adeo non posse illum ad hunc tanquam ad finem suapte natura ordinari.

Alia confirmatio. Confirmatur secundo ex his, quæ cernimus in ordine supernaturali, in quo quia perfectior est modus essendi, et operandi gratiæ Patriæ, quam gratiæ viæ; et hic ordinatur ad illum, sicut ad finem, omnes justi ex inclinatione charitatis appetunt dissolvi, et esse cum Christo : ergo cum appetitus naturæ potius sit ad manendum in corpore; separationem vero horreat, et fugiat, signum est terminum, et finem talis appetitus, qui est naturalis beatitudo, non quæri ab hominibus per se primo post mortem, sed desiderari in hac vita : quamvis quia in ea æternari non possunt, et anima est immortalis, providit Deus ipsi animæ naturalem felicitatem post mortem.

Objectio. 38. Dices : Beatus debet carere miseriis : sed in hac vita nullus caret miseriis : et ipsis, quos feliciores videmus, plura infortunia accidunt : ergo nullus est in ea beatus.

Diluitur. Respondetur ita esse, quod nullus in hac vita omnino caret miseriis : quod satis ostendit non esse in ea quærendam perfectam felicitatem : non tamen ex eo convincitur aliqualem imperfectam beatitudinem, qualis est naturalis, non posse in hac vita reperiri : quamvis paucissimi ad illam perveniant. Quia a maximis miseriis, quæ sunt peccata mortalia, justi per gratiam liberantur : sicut etiam a molestiis, et sollicitudinibus, quas inferunt propriæ passiones, prosperitatesque, et adversitates, liberantur per habitus virtutum moralium, quæ passiones ad medium rationis reducunt, efficiuntque virum probum tetragonum in virtute, ut n. 27 ex Arist. di-

cebamus; ne aut frangatur adversis : aut prosperis contra rationem extollatur. Et quamvis nullus sit, qui aliquas molestias, vel infortunia non experiatur, hæc tamen felicitati naturali non omnino obstant : sicut nec obstant beatitudini supernaturali viæ : quia si parva sunt, pro nihilo reputantur : si autem magna, ipsa virtus firmat animum, ne propter illa operatio animæ, in qua est beatitudo, deseratur.

Aristot. Quod etiam cognovit Arist. loco citato, ubi sic ait : *Cum autem a fortuna multa eveniant, et magnitudine, parvitateque differant, parva quidem, sive sint secunda, sive adversa, constat non facere vitæ momentum. Grandia vero, ac multa, si secunda sint, beatiorem vitam efficiunt : quippe cum ad decorandum sint apta, et usus ipsorum pulcher, studiosusque sit. Sin adversa, præmunt, læduntque vitam beatam; afferunt enim dolores, et multas operationes impediunt. Attamen et in his ipsis perlucet ipsa honestas, cum multas quispiam, ac magnas adversitates facile perfert; non ob indolentiam rectius, sed quia generosus est, atque magnanimus.* Quæ verba D.Thom. sic explicat D. Thom. Lect. 16 : *Dicit, quod cum multa bona, et mala secundum fortunam eveniant, quæ differunt magnitudine, et parvitate, manifestum est, quod parvæ prosperitates, et similiter parva infortunia, non inclinant vitam de felicitate in miseriam; vel e contrario. Si autem fuerint multa, et magna, aut erunt bona, aut mala. Si bona, conferent ad hoc, quod vita hominis sit beatior, quia sicut supra dictum est, felicitas indiget exterioribus bonis, vel ad decorem, vel in quantum sunt instrumenta operationis secundum virtutem. Si autem accidant e contrario, ut scilicet sint multa, et magna mala, inferunt quidem felici quamdam tribulationem exterius, et conturbationem interius; non tamen per eam tollitur totaliter operatio virtutis : quia etiam ipsis infortuniis bene utitur. Et sic refulget in eis bonum virtutis : in quantum scilicet aliquis faciliter sustinet multa, et magna infortunia : non propter hoc, quod non sentiat dolorem, seu tristitiam sicut Stoici posuerunt; sed quia tamquam virilis, et magnanimus ejus ratio non succumbit, etc.*

Alia objectio. 39. Objicies secundo, nullum debere judicari beatum, quandiu potest esse miser : sed quilibet manens in hac vita quantumcumque videatur felix, potest ad miseriam devenire : ergo, etc.

Propter hanc rationem Solon unus ex septem Sapientibus, ut refert Arist. ubi supra, neminem ante obitum appellabat *felicem*, sed illum dumtaxat *Beatum* dicebat, qui, et bene vixisset, et honeste obiisset. Non quasi felicitas futura sit tantum post mortem, sed quia sola mors, quæ miseriis hujus vitæ non relinquit locum, felicitatem ipsius vitæ demonstrat. Ipse vero Philosophus ait sufficere ad beatitudinem, qualis potest convenire hominibus, quod duret per longum tempus, ut per majorem partem vitæ, etiam si mors nondum fuerit secuta. — Addendum autem est, perpetuam durationem solum esse de ratione beatitudinis perfectæ, qualis est beatitudo supernaturalis Patriæ : et ideo beatitudini naturali, quæ est adeo imperfecta, non repugnat amitti : sicut nec beatitudini supernaturali viæ, ut disp. 1 n. 118 diximus.

§ II.

Posterior assertio ex D. Thoma accepta.

40. Sit secunda conclusio. Anima, quæ dum erant in corpore perfectam scientiam acquisierunt, supposito, quod sine peccato mortali decedant, consequentur post mortem beatitudinem naturalem in sua perfectione : quæ vero cognitione caruerunt, consequenter aliquam beatitudinem; imperfectam tamen adhuc intra ordinem naturæ, nisi adjuventur per gratiam. In prima parte hujus assertionis conveniunt omnes, qui immortalitatem animæ cognoverunt. Et probatur facile ratione, quam adducit D. Th. cit. q. 89 art. 5, quoniam prædictæ animæ habebunt cognitionem naturalem in tota sua perfectione : cum per species acquisitas in hac vita repræsentantes res distincte, et in particulari, quas in statu separationis conservant; tum etiam per species a Deo in ipsa separatione inditas, per quas substantias separatas modo proprio ipsarum attingant. Et præterea ipsæ animæ se per se ipsas, et in se Deum authorem naturæ cognoscunt. Insuper ex vi status confirmantur in bono, et in amore naturali Dei, cui adhærentes decedunt : nec in eo statu aliqua infortunia, calamitates, vel miseriæ eis accidunt : absque omnis timor de ejus amissione : ergo non modo habent beatitudinem naturalem, sed cum tota ea perfectione, quam prædicta beatitudo in suo ordine requirit. Et ideo quamvis talis beatitudo absolute sit imperfecta, facta collatione ad supernaturalem;

(Right margin: Alia assertio. — Ratio.)

supernaturalem ; potest tamen dici perfecta in suo ordine, quia habet totum, quod intra ordinem naturæ potest ei competere.

Probatur secunda pars. Secunda autem pars, nempe animas, quæ in corpore nihil cognoverunt, consequi post separationem aliqualem beatitudinem naturalem, etiam est communis; et probatur ex D. Thom. locis citatis, ubi ostendit prædictas animas habere ex vi status, tum quod cognoscant se per se ipsas, et in se ipsis Deum, ut authorem naturæ : tum etiam, ut per alias species a Deo immissas cognoscant substantias separatas, et omnes res naturales, licet confuse, et imperfecte : cumque etiam ex vi status confirmentur in bono, nec eis aliunde miseriæ accidere possint, non est cur illis negetur esse in beatitudine naturali, licet imperfecta sicut est prædicta cognitio.

Objectio. 41. Dices. Anima, quæ nihil in corpore cognovit, in separatione non habet species, quibus intelligat : ergo caret omni cognitione. Antecedens probatur : nam si haberet species, aut essent innatæ, et congenitæ animæ in sua creatione ; et hoc non, quia anima a principio est tanquam tabula rasa, carens omni specie. Aut essent abstractæ a rebus mediis sensibus ; et hoc etiam dici non potest, cum neque in corpore aliquam speciem abstraxerit (ut supponitur) quæ possit postea conservari, nec separata a corpore aliquis in ea sensus permaneat. Aut denique essent infusæ a Deo in ipsa separatione. Et neque hoc dici potest, quia species infusæ deserviunt pro cognitione supernaturali, et infusa; non vero pro naturali, de qua loquimur.

Enodatur. Respondetur negando antecedens : anima enim separata, etiamsi nihil in via cognoverit, poterit plura naturali cognitione intelligere : nam se, et alias animas, et etiam Deum intelliget per se ipsam ; alia vero objecta naturalia intelliget, quamvis non omnino distincte, per alias species. Unde vero hujusmodi species accipiat, explicat D. Th. q. cit. art. 1 ad 3 ubi sic ait : *Dicendum, quod anima separata non intelliget per species innatas, nec per species, quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut objectio probat, sed per species ex influentia Divini luminis participatas, quarum anima sit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus ad superiora convertitur.* D.Thom.

Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis, quia Deus est author non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

Ultima pars suadetur. 42. Denique quod cognitio, quam habet anima separata per solas species illius status, non sufficiet ad beatitudinem perfectam, etiam in eo gradu perfectionis, qui potest competere beatitudini naturali, nisi vel per cognitionem, et species acquisitas in via, vel forte per gratiam adjuvetur, asseritur expresse a D. Thom. quæst. de Anima art. 18 ad 14. Ubi sic ait : *Anima separata habens universalem cognitionem scibilium naturalium* (hæc enim dumtaxat convenit illi ex vi status separationis) *non est perfecte reducta in actum : quia cognoscere aliquid in universali, est cognoscere imperfecte, et in potentia : unde non attingit ad felicitatem, etiam naturalem : unde non sequitur, quod alia auxilia, quibus pervenitur ad felicitatem, sint superflua.* Quæ verba non ita accipienda sunt, quasi neget D. Thom. animabus, quæ nihil in via cognoverunt, omnem beatitudinem naturalem : sed sensus est, quod non assequuntur beatitudinem in eo gradu perfectionis, qui potest beatitudini naturali competere. Probatur ratione desumpta ex ipso D. Thoma. Beatitudo naturalis perfecta requirit cognitionem perfectam, et distinctam illarum rerum, quas intellectus humanus aptus natus est infringere; sed cognitio, quæ convenit animæ separatæ præcise ex vi status separationis, est satis confusa, et imperfecta, ut probat S. Doctor loco citato : ergo non sufficit ad beatitudinem naturalem perfectam, nisi aliunde, sive per species in via acquisitas, sive per species supernaturaliter infusas adjuvetur. D.Thom.

Confirma. Confirmatur : nam si anima per species in separatione acceptas perfecte cognosceret, non esset propter melius animæ, corpori infundi : infunditur autem, ut per ipsum corpus in sua cognitione adjuvetur, abstrahendo mediis sensibus species, quæ res distincte, et in particulari repræsentent : ergo deficiente hujusmodi abstractione non erit cognitio animæ separatæ clara, et perfecta : ac proinde nec perfectam beatitudinem naturalem, constitueret.

Objectio. 43. Nec refert, si objicias : modum intelligendi sine conversione ad phantasmata per immediatam conversionem ad superiora intelligibilia perfectiorem esse, quam modum intelligendi dependentem a phantasmatibus : sed anima in statu sepa-

rationis, etiamsi nihil in via cognoverit, intelliget per conversionem ad superiora intelligibilia, et sine phantasmatibus : in corpore vero intelligit per conversionem ad phantasmata : ergo perfectius intelligit separata, quam corpori unita.

Respondetur enim antecedens esse verum absolute loquendo ; et respectu substantiæ separatæ completæ ; sicut est Angelus ; non autem respectu animæ rationalis. Quod recte explicat Angelic. Doctor 1 part. art. 1 citato, ubi sic ait : *Considerandum est igitur, quod etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius, quam intelligere per conversionem ad phantasmata, tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam Divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum, et simplex, et quanto magis creaturæ intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen, et diversificatur sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est, quod Deus per suam essentiam omnia intelligit, superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ, quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate, in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo; non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate, et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturæ ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio Universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sit essent institutæ a Deo, ut intelligerent per modum, qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo, quod perfectam, et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ, ut corporibus uniantur et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant. Sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt, nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet, quod propter melius animæ est, quod corpori uniatur. Et intelligat per conversionem ad phantasmata. Et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.*

ARTICULUS VI.

Utrum homo consequatur Beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ?

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet Angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus : unus partium Universi ad invicem, alius totius Universi ad bonum, quod est extra Universum : primus ordo ordinatur ad secundum, sicut ad finem, ut dicitur 12 Metaph. Sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad Ducem. Sed ordo partium Universi ad invicem attenditur, secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in primo dictum est. Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra Universum, quod est Deus : ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet Amgeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea, quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id, quod est actu tale, sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum, per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per Angelum, qui est actu beatus.

3. Præterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est. Sed Angelus potest illuminare intellectum hominis : ut in primo habitum est. Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est, quod dicitur in Ps. 83 : *Gratiam, et gloriam dabit Dominus*.

Respondeo dicendum, quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subjecta (utpote habens limitatam virtutem, et actionem), illud, quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicujus creaturæ. Et ideo si quid fieri oporteat, quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo; sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, et cætera hujusmodi : ostensum est autem, quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam : unde impossibile est, quod per actionem alicujus creaturæ conferatur : sed homo beatus fit, solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta : si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa, et de virtute, in cujus *actu* consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam : inferiores vero potentiæ coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo. Sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine Universi, homo quidem adjuvatur ab Angelis ad consequendum ultimum finem, secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo, secundum esse perfectum, et naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit. Sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum : sicut intensio coloris, qui est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia, quæ sunt illuminata, aut calefacta, possunt alia calefacere, et illuminare. Sic enim illuminatio, et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale : in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium, vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quod Angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris Angeli, quantum

tum ad aliquas rationes divinorum operum : non autem quantum ad visionem Divinæ Essentiæ : ut in primo dictum est. Ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur a Deo.

Prima conclusio : Cum beatitudo perfecta omnem naturam creatam excedat, impossibile est ut tribuatur homini per actionem alicujus creaturæ, sed debet a solo Deo conferri.

Secunda conclusio : Si loquamur de beatitudine imperfecta, potest obtineri ab homine, eo modo, quo virtus, in cujus actu consistit.

ARTICULUS VII.

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc, quod homo Beatitudinem consequatur a Deo?

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc, ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim cum sit agens infinitæ virtutis, non præexistit in agendo materiam, aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem ejus sicut causa efficiens (ut dictum est) non possunt requiri ad eam, nisi sicut dispositiones Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

2. Præterea, sicut est Deus author beatitudinis immediate: ita et naturam immediate instituit. Sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ : sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie : ergo videtur, quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea, Apostolus dicit Rom. 4 beatitudinem hominis esse, cui Deus confert justitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est, quod dicitur Joan. 13 : *Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis, etc.* Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit, quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem : quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur, quod aliqua operatio hominis debeat præcedere ejus beatitudinem : posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem, sicut quandoque simul materiam disponit, et inducit formam : sed ordo Divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat; ut enim dicitur in 2 de Cœlo, eorum, quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei, quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est, quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturæ, quam homo, consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritoriæ : ut in primo expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philosophum, beatitudo est præmium virtuosarum operationum.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam Divinæ virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente : quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter, quia per Christum, qui est Deus, et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Hebræos 2 : *Qui multos filios in Gloriam adduxerat :* statim a principio suæ conceptionis absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso : nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam per modum hæreditatis; licet desint eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia : non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo : sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

Conclusio : Cum beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam.

Intelligitur conclusio in adultis, et de lege ordinaria, ac modo perveniendi ad beatitudinem consono creaturæ. Unde de potentia absoluta posset Deus cui vellet absque aliqua operatione meritoria beatitudinis, eam conferre. Operationes vero, quibus ad beatitudinem pervenitur, sunt actus meritorii, de quibus modo nihil dicemus, sed in suo tractatu de Merito.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis homo appetat Beatitudinem.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere, quod ignorat : cum bonum apprehensum sit objectum appetitus : ut dicitur in 3 de Anima. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo. Quod sicut August. dicit in 13 de Trinitate, patet ex hoc, quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis : quidam in virtute animæ : quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea, essentia beatitudinis est Visio Essentiæ Divinæ, ut dictum est. Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur : unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea, Aug. dicit in 13 de Trinit. quod beatus est, qui habet omnia, quæ vult, et nihil male vult. Sed non omnes hoc volunt : quidam enim male aliqua volunt : et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est, quod Augustin. dicit 13 de Trinitate : Si minus dixisset, omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quod nullus in sua non cognosceret voluntate. Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis : et sic necesse est, quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est, ut sit bonum perfectum : sicut dictum est. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus, quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est, quam appetere, ut voluntas satietur : quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id, in quo beatitudo consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem : quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat : et per consequens quantum ad hoc non omnes eam volunt. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, seu rationis : sicut contingit, quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem : ita contingit, quod aliquid est idem secundum rem : et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni, et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis. Et sic naturaliter, et ex necessitate voluntas in illud tendit : et dic-

tum est. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti; et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quod ista diffinitio beatitudinis, quam quidam posuerunt : Beatus est qui habet omnia, quæ vult : vel, cui omnia optata succedunt; quodammodo intellecta, est bona, et sufficiens; alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus, quæ vult homo naturali appetitu : sic verum est, quod qui habet omnia, quæ vult, est beatus. Nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his, quæ homo vult secundum apprehensionem rationis : sic habere quædam, quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, in quantum hujusmodi habita impediunt hominem, ne habeat quæcumque vult naturaliter. Sicut etiam ratio accipit, ut vera interdum, quæ impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addit ad perfectionem beatitudinis, quod nihil mali velit. Quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet, quod beatus est, qui habet omnia, quæ vult.

Conclusio : Appetunt omnes homines beatitudinem secundum communem rationem boni perfecti : illud autem, in quo vera beatitudo consistit, non omnes appetunt, sicut non omnes cognoscunt.

Circa appetitum beatitudinis, tam in communi, quam in particulari videri possunt, quæ diximus tomo 1 Tract. de Visione Dei disp. 1 dub. 4 et 5 et in hoc tract. disp. ultima a n. 6. Et hæc de isto tractatu.



TRACTATUS

TRACTATUS
DECIMUS

SUPER SEXTAM QUÆSTIONEM PRIMÆ SECUNDÆ D. THOMÆ

DE VOLUNTARIO
ET INVOLUNTARIO

Cum nomen *voluntarii* a voluntate, ut sonat, denominative dictum sit, ad ea omnia se poterit extendere, quæ facultatem volitivam, seu appetitivam concernunt, fiuntque, vel attinguntur sponte, et non coacte (*spontaneum* enim, et *voluntarium* omnino idem sunt), seclusa vero metaphora (quæ frequens est in Poëtis) juxta quam quidquid ex sola naturali inclinatione fit, *voluntarium*, et *spontaneum* dici consuevit : ut cum aiunt, sponte sua terram germinare, arbores fructus ferre : quia id præstant sine cultura, et labore : et Virgilius Georgica 4 : Virgil.

Sponte sua sandyx pascentes vestiet agnos.

Seclusa igitur hac metaphorica acceptione, quæ ad præsens non conducit, supersunt tres aliæ hujus vocis *voluntarii*. Prima, quæ latior est, comprehendit quidquid est volitionis objectum, et ideo dicitur *voluntarium objective :* quo pacto occursum amici, inventionem thesauri, et similia consuevimus appellare *voluntaria*, quia placent, et sunt volita. Secunda comprehendit omnes effectus voluntatis : quidquid enim a voluntate fit, dici potest *voluntarium :* non formaliter, sed *effective*, et *terminative* quatenus influxum voluntarium terminat. — Præcipue vero juxta hunc sensum dici solet *voluntarium*, quod fit sine causa, vel sufficienti ratione : juxta illud Ciceronis Phil. 1 : *Nemo mihi voluntarius hostis fuit, sed Reipublicæ causa.* Et etiam quod fit gratis sine intuitu ad mercedem ; Cicero. unde dicitur 1 Petri 5 : *Neque turpis lucri gratia; sed voluntarie.* Tertio accipitur formaliter pro ipso motu, et actu (sub actu comprehenduntur etiam omissiones) quo voluntas, 1 Petr. 5. et appetitus se movent : quæ est propriissima acceptio *voluntarii;* nam, ut dicebamus, hoc nomen denotat egressum, et originem ab appetitu, atque ita nulli aptius convenit, quam ejus motibus, et actibus qui essentialiter important talem originem. Unde dixit Damasc. lib. 2 Fidei, cap. 26 : *Id, quod sponte fit, in quadam actione positum est.* — Damasc. Voluntarium igitur in hac ultima acceptione, quod est essentiale omnibus actibus humanis, fundamentumque bonitatis, et malitiæ, meriti, ac demeriti, pertinet per se ad hunc tractatum : de quo disputant Theologi cum Magistro in 2 dist. 24 et 25 necnon dist. 38 et 44. Expositores D. Thomæ hæc q. 6 et Philosophi morales cum Aristot. 3 Ethicor. cap. 2. Propter connexionem vero doctrinæ solent non pauca admisceri de voluntario *effective*, et nonnulla etiam de voluntario *objective*, ut suis locis constabit. Ordinem vero hujus materiæ ad præcedentes, et subsequentes explicat Angelicus Doctor in procemio quæstionis, cui superfluum est aliquid addere.

QUÆSTIO VI

De Voluntario et Involuntario.

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare : ut sciamus, quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes, et actus circa singularia sunt : ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur : moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis. Secundo, de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, et aliis animalibus communes; et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus, qui sunt proprie humani, quam actus, qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus, qui sunt proprii hominis. Secundo, de actibus, qui sunt homini, aliisque animalibus communes : qui dicuntur animæ passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt. Primo de consideratione humanorum actuum. Secundo, de distinctione eorum actuum : cum autem actus humani proprie dicantur, qui sunt voluntarii : eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis : oportet considerare de actibus in quantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario, et involuntario in communi. Secundo, de actibus, qui sunt voluntarii : quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes. Tertio, de actibus, qui sunt voluntarii : quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas dijudicantur : primo considerandum est de voluntario, et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium, et involuntarium invenitur. — Circa primum quæruntur octo.

ARTICULUS I.

Utrum in humanis actibus inveniatur Voluntarium?

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium; voluntarium enim est, cujus principium est in ipso, ut patet per Gregor. Nissen. et Damascen. et Aristot. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra : nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra : quod est sicut movens non motum : ut dicitur in 3 de Anima : ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea, Philosoph. in 8 Physicor. probat, quod non invenitur in animalibus aliquis actus novus, qui non præveniatur ab aliquo motu exteriori : sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus hominis æternus est : ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra : non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea, qui voluntarie agit, per se agere potest : sed hoc homini non convenit : dicitur enim Joan. 15 : *Sine me nihil potestis facere* : ergo voluntarium in humanis actibos non invenitur.

Sed contra est, quod dicit Damascen, in 2 libro, quod voluntarium est actus, qui est operatio rationalis : tales autem sunt actus humani; ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Respondeo dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium esse. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quorumdam actuum principium est in agente, seu in eo, quod movetur; quorumdam autem mortuum, vel actuum principium est extra; cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem : sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide. Eorum autem, quæ a principio intrinseco moventur, quædam movent se ipsa, quædam autem non; cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem (ut supra habitum est) illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem, quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis; quodcumque igitur sic agit, vel movetur a principio intrinseco, quando habet aliquam notitiam finis, habet in se ipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam, ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis, vel motus, non tamen ejus, quod est agere, vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio; a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem; unde hujusmodi non dicuntur movere se ipsa, sed ab aliis moveri. Quæ vero habent notitiam finis, dicuntur se ipsa movere; quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam, ut agant propter finem. Et ideo cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet, quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus, et actus dicuntur voluntarii : hoc autem importat nomen voluntarii, quod motus, et actus sit a propria inclinatione; et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotel. et Gregor. Nissen. et Damascen. non solum cujus principium est intra, sed cum additione scientiæ. Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat se ipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur.

Ad

Ad primum dicendum, quod non omne principium est principium primum : licet ergo de ratione voluntarii sit, quod principium ejus sit intra : non tamen est contra rationem voluntarii, quod principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio : quia non est de ratione voluntarii, quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter : sicut in generatione alterabilium primum alterans est corpus cœleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva, et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum, quod motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo, uno modo in quantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum : sicut Leo videns cervum per ejus motum appropinquantem incipit moveri ad ipsum. Alio modo in quantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus, vel calorem. Corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei : sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei : sed hoc non est contra rationem volutaarii, ut dictum est : hujusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem : quia omnis motus tam voluntatis, quam naturæ ab eo procedit, sicut a primo movente : et sicut non est contra rationem naturæ quod motus naturæ sit a Deo, sicut a primo movente in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis : ita non est contra rationem actus voluntarii, quod sit a Deo, in quantum voluntas a Deo movetur; est tamen communiter de ratione naturalis, et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco.

Conclusio : Cum homo finem sui operis cognoscat, seque ad illum moveat, maxime in ejus actibus invenitur voluntarium.

ARTICULUS II.

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis?

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non sit in brutis animalibus : voluntarium enim a voluntate dicitur. Voluntas autem cum sit in ratione, ut dicitur in 3 de Anima : non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea, secundum hoc, quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus : non enim agunt, sed magis aguntur : ut Damasc. dicit. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Præterea, ut Damasc. dicit, quod actus voluntarios sequitur laus, vel vituperium. Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est, quod dicit Philos. in 3 Ethic. Quod pueri et bruta animalia communicant voluntario, et idem dicunt Greg. Niss. et Damasc.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scil. et imperfecta; perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus, quod ordinatur ad finem ipsum : et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est, quæ in sola finis apprehensione consistit, sive hoc, quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem : et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum, et æstimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine, et de his, quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scil. apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum : et ideo non potest esse in his, quæ ratione carent. Voluntarium autem denominative dicitur a voluntate et potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem : et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc contingit, quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim, quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest : sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod laus, et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

Conclusio : Soli naturæ rationali competit voluntarium secundum rationem perfectam : sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

DISPUTATIO I.

De essentia, et aliquibus divisionibus voluntarii.

In hac prima disputatione solum explicabimus communem diffinitionem voluntarii, et divisiones ejus in communi, necnon conditiones voluntarii imperfecti.

DUBIUM I.

Quid sit voluntarium : et quot modis dicatur.

Quamvis existentia voluntarii unicuique sit satis perspicua, dum omnes experimur non semper coacte, aut sola naturali inclinatione duci, sed sæpe spontanee, et libere : essentia tamen, et natura non ita facile deprehenditur, quin opus sit quæstionem circa eam excitare : non ut a priori demonstretur : quippe rerum essentiæ supponi debent, non probari : sed ut communem diffinitionem a veteribus traditam explicemus, objectionesque in oppositum diluamus.

§ I.

Traditur, et explicatur diffinitio voluntarii.

1. Arist. 3 Ethic. 2 hæc tradit de natura voluntarii : *Existente autem involuntario, quod vi, et propter ignorantiam, voluntarium videbitur utique esse, cujus principium in ipso sciente singularia, in* Diffinitio. Aristot.

Nissen. Damasc. D.Thom. *quibus est operatio.* Similia habet Niss. lib. 5 Philosophiæ c. 3, Damasc. lib. 2 de Fide cap. 24 et D. Thom. in præsenti art. 1 ex quibus desumpta est sequens diffinitio voluntarii : *Quod est ab intrinseco cum cognitione,* quam fere omnes tam Philosophi, quam Theologi recipiunt. Et quamvis diffinitiones essentiales (ut dicebamus) probari non debeant ; nihilominus Arist. bonitatem hujus ostendit indirecte, et a contrario sensu ex diffinitione sui oppositi, quod est *involuntarium :* verbis illis, *existente involuntario, quod vi, et propter ignorantiam,* etc. cum enim contraria per contraria diffiniri debeant, si involuntarium est, quod fit per violentiam, quæ ab intrinseco infertur, vel propter ignorantiam intrinsecam : voluntarium utique erit, quod contrario modo fit, scilicet ab intrinseco, et cum cognitione.

Duplex objectio. 2. Unde non obest, si dicas, potius involuntarium dici per remotionem voluntarii ; quam e contra : ergo non debuit hoc explicari per illius remotionem ; sed e converso. Tum etiam, quod natura unius contrarii non explicatur sufficienter per alterius negationem, sicut non recte explicatur album per nigrum, quia negatio neutrum contrarium est, sed est contradictorum illius, quod negatur.

Diluitur. D.Thom. Ad primum enim occurrit D. Thom. loco citato ex 2 Ethic. Lect. 4 : *Quod quamvis involuntarium videatur dici secundum remotionem voluntarii, tamen si respiciamus ad causas, dicitur aliquid voluntarium per remotionem eorum, quæ causant involuntarium, ut violentiæ, et ignorantiæ : et quia unumquodque cognoscitur per suam causam, ideo diffinitionem voluntarii tradit removendo causas involuntarii : et dicit, quod cum involuntarium fiat propter vim illatam, et propter ignorantiam, ut supra dictum est, voluntarium videtur esse, cujus principium est in ipso operante : et sic excluditur violentia : ita tamen, quod ipse operans sciat singulas circumstantias, quæ concurrunt ad operationem : et per hoc excluditur ignorantia, quæ causat involuntarium.*

Ad secundum respondetur, quod etsi remotio, quæ fit per solam negationem, non explicet sufficienter naturam contrarii ; secus, quæ fit per causas positivas, et contrarias sicut in præsenti : nam Philosophus causas involuntarii, scilicet ignorantiam, et violentiam non excludit per solam earum negationem ; sed per causas positive contrarias, quæ sunt principium intrinsecum cum cognitione. Et quamvis ignoranti naturam, tam voluntarii, quam involuntarii non magis hoc per causas illi contrarias notificari videatur, quam e converso ; tamen quia Arist. præmiserat jam satis explicatam involuntarii diffinitionem, potuit inde quasi a notioribus argumentum sumere ad diffiniendum voluntarium, magis quam e converso.

3. Deinde possumus ostendere bonitatem prædictæ diffinitionis, eo quod servet omnes regulas : constat enim genere, et differentia : convertitur cum diffinito ; non est superflua, aut diminuta, quæ omnia clara fiunt ex sequenti explicatione. Explicatur diffinitio. Pro qua sciendum est primo voluntarium, sive spontaneum (quæ duæ omnino idem sunt) ex communi conceptione importare, quod sit a propria inclinatione : et ideo cum nullo cogente, neque vim inferente, aliquid fit, dicimus sponte sua fieri : quasi tota ejus causa, et principium sit inclinatio in id, et propensio. Cumque omnis inclinatio sit intrinseca, debuit primo loco poni in diffinitione voluntarii tanquam genus hæc particula *ab intrinseco.* In quo convenit cum naturali : nam cum natura sit *principium motus ejus, in quo est,* etc. omnis motus naturalis habere debet principium intrinsecum, et esse juxta rei inclinationem. Distinguitur autem a violento, quod semper est ab extrinseco contra inclinationem patientis. Ad distinguendum vero inter voluntarium, et naturale addita est loco differentiæ secunda particula *cum cognitione.*

Pro quo nota secundo, quod omnis inclinatio consequitur aliquam formam, et omnem formam consequitur sua inclinatio. Sicut est duplex forma, alia naturalis, quæ constituit rem in suo esse physico, et alia intentionalis, media qua fit cognitio : ita duplex est inclinatio. Alia naturalis, per quam res innato pondere tendit in id, quod sibi convenit naturaliter : sicut ignis sursum, et lapis deorsum. Alia vero intentionalis, sive animalis, quæ sequitur cognitionem, fitque medio appetitu elicito in id, quod apprehenditur, ut conveniens, sive re ipsa conveniat, sive non. Quæ inclinationes cum diversæ sint, diversos constituunt motus : et sicut a prima motus dicitur *naturalis,* quasi juxta rei naturam ; ita a secunda dicitur *spontaneus,* et *voluntarius :* id est sequens apprehensionem, qua ducuntur

cuntur voluntas, et appetitus. Hæc autem diversitas non potuit melius explicari, quam per particulam illam diffinitionis voluntarii *cum cognitione*.

4. Est aliud discrimen inter prædictas inclinationes : quia naturalis cum sequatur naturalem formam, quæ est a generante, non est adeo propria operantis inclinatio ; sed magis naturæ. At vero inclinatio intentionalis est maxime propria operantis, quia sequitur formam apprehensam, quæ non est a generante, sed propria operatione acquiritur. Unde, quia voluntarium petit esse ex inclinatione omnino propria, debuit per hanc posteriorem, atque adeo per *esse ab intrinseco cum cognitione* diffiniri : ita, ut ly *ab intrinseco* præcise dicat esse ex inclinatione : quod convenit etiam motui naturali ; repugnat autem violento : ly vero *cum cognitione* dicat, quod talis inclinatio sit omnino propria, uti est intentionalis : quod competit soli voluntario.

Dices : Intellectio considerata secundum se habet totum hoc : siquidem procedit ab intrinseco ratione speciei intelligibilis ; atque adeo ex inclinatione intentionali, et omnino propria, et nihilominus secundum se non est voluntaria, nisi imperetur a voluntate : ergo non explicatur sufficienter voluntarii essentia, per hoc, quod sit a prædicta inclinatione.

Respondetur negando majorem : quoniam intellectio secundum se non supponit formam apprehensam, sed est ipsa apprehensio talis formæ : non enim nomine *formæ apprehensæ*, ad quam immediate sequitur inclinatio intentionalis, intelligitur species impressa, quæ est principium intelligendi, sed species expressa, quæ per intellectionem formatur, simul cum ipsa intellectione. Unde inclinatio sequens prædictam formam, est voluntas, vel volitio, quæ sequitur intellectionem, et per eam dirigitur. Quare ea solum fiunt ex inclinatione intentionali, ad quæ voluntas concurrit. — Adde omne, quod est in intellectu antecedenter ad volitionem, non esse per modum inclinationis ipsius intellectus; sed trahens, et movens ad illum res cognitas : unde operatio, quæ in intellectu sistit, non fit proprie ex inclinatione intellectus, ut n. 8 magis explicabitur.

Alia observatio. Advertendum est tamen, quod si prima particula rigorose sumatur, denotat motum voluntarium procedere efficienter a supposito, in quo recipitur : nam præpositio *ab* significat causalitatem effectivam. Et similiter denotat debere esse vitalem : siquidem vita consistit in *moveri* ab intrinseco : ob idque sola viventia se ipsa movent. Unde si per possibile, vel impossibile Deus poneret in voluntate aliquem actum, respectu cujus illa mere passive se haberet, sicut talis actus non esset vitalis ex defectu principii effectivi intrinseci, ita ex ejusdem defectu non esset voluntarius. Juxta quam explicationem per prædictam particulam manent a ratione voluntarii exclusi non tantum motus violenti, sed plures naturales, qui solum habent principium intrinsecum passivum, ut de omnibus non vitalibus probant N. Complut. 7 Physic. disp. 28 q. 2. — Quocirca per sequentem particulam *cum cognitione*, distinguetur voluntarium a motibus vitalibus, qui non supponunt cognitionem a qua regulentur : ut sunt omnes actus vegetativæ, et nutritivæ, et ipsi actus cognoscitivi sumpti secundum se, cum quibus tantum in prima convenerat. Cæterum si prædicta prima particula non sumatur in eo rigore, sed ut præcise dicit principium intrinsecum sive activum, sive non activum, convenit etiam motibus naturalibus non vitalibus, debentque omnes a ratione voluntarii excludi per subsequentem *cum cognitione*, quæ satis ostendit principium voluntarii debere esse activum, et vitale : imo debere esse appetitivum, quia solus appetitus, cujus objectum est bonum apprehensum, quique se vitaliter movet, potest a cognitione propria regulari. Complut.

§ II.

Alia explicatio diffinitionis, et essentiæ voluntarii.

6. Aliam explicationem prædictæ diffinitionis possumus depromere ex D. Th. in præsenti art. 1 ubi animadvertit ad motum voluntarium non sufficere, utcumque esse ab intrinseco, sed debet agens per illum se movere, quippe id sonat voluntarie, et sponte agere, movere scilicet, et impellere se ipsum ad agendum. Deinde observa, quod, ut agens perfecte se moveat, debet habere notitiam finis : quia ea solum, quæ finem cognoscunt, possunt se in illum ferre, et movere. Et ratio est : nam, ut aliquid perfecte dicatur movere se ipsum, debet in se habere integrum principium sui Alia explicatio.

motus : alias non moveretur a se; sed ab eo, in quo est tale principium. Integrum autem principium alicujus motus coalescit, tum ex potentia executiva : tum etiam ex cognitione finis, qui est terminus motus. Cum enim omne agens agat propter finem, atque adeo motus a fine, et finis non moveat nisi media cognitione, hujusmodi cognitio intrat necessario principium motus. Et sicut potentia est ratio, ut motus sit, ita ut sit ad finem, ratio est prædicta cognitio. Quæ ergo utrumque in se habent, dicentur perfecte se movere, quippe utrumque est eis ab intrinseco, et quod agant, seu moveantur, et quod tali motu attingant finem. Quæ vero non habent cognitionem, sed solam potentiam motus executivam, etsi habeant in se aliquod principium sui motus, et ratione ejus dicantur se movere, non tamen dicuntur se movere perfecte, et absolute, quia deest illis integrum principium ejusdem motus : et quamvis substantia operationis sit ab intrinseco, ordinatio, et determinatio ad finem tota est ab extrinseco cognoscente.

Hinc facile constabit optime explicari voluntarii naturam per supradictam diffinitionem. Nam si *voluntarie agere* nihil est aliud, quam movere se ipsum in agendo (id quod magis explicat nomen *spontanei*, quod cum voluntario coincidit) et ad movendum se, nec sufficit sola potentia intrinseca elicitiva motus, nec ultra eam requiritur aliud, quam cognitio ducens motum ad finem, non potuit voluntarium congruentius diffiniri, quam per *esse ab intrinseco cum cognitione*.

Objectio. 7. Nec refert, si dicas, omnia viventia etiam non cognoscitiva movere se, quia hoc est de ratione vitæ, ut docet D. Thom. 1 p. quæst. 18 art. 3. Ergo plus aliquid importatur in diffinitione voluntarii per esse ab *intrinseco cum cognitione*, quam nos explicuimus. — Respondetur enim viventia non cognoscitiva movere se imperfecte, et inadæquate : quatenus præcise habent potentiam executivam motus : quod sufficit ad illum gradum vitæ. Quia vero carent cognitione, per quam finis trahit agens ad se, et influit in motum, non est in eis integrum principium suæ motionis. Et ideo negat illis D. Thom. in præsenti, quod absolute moveant se ipsa, quia tantum sunt (ut sic dicamus) semimoventia. Qui modus movendi, etsi sufficiat ad primum gradum vitæ, non tamen ad rationem voluntarii. Vel potest dici, prædicta viventia movere se solum quoad substantiam executionis motus, quæ correspondet potentiæ vitali ; non vero quantum ad determinationem finis, neque quoad delationem, ut sic dicamus, in illum : et quia movere se ipsum absolute utrumque importat, nam sonat *ferre se in aliquid*, non conceditur simpliciter viventibus pure vegetativis, sed solum appetitivis, et cognitione prædictis, per quam finis excitat, et trahit illa ad se, ipsaque media tali excitatione in eum feruntur.

(Solvitur.)

Sed urgebis, quod intellectus (et idem est de qualibet potentia cognoscitiva) independenter a voluntate movet se ipsum, saltem in prima intellectione : quippe est in eo integrum principium intelligendi, quod est potentia, simul cum specie intelligibili : at intellectio secundum se, secluso voluntatis imperio, non est voluntaria, quandoquidem neque elicitive, neque imperative ab appetitu procedit : ergo non recte explicatur hac via natura voluntarii. — Confirmatur. Quia non est negandus nobilior, vel saltem æque nobilis modus agendi potentiæ intellectivæ, ac conceditur appetitui brutorum : sed huic conceditur integrum principium motus, prout sufficit, ut absolute se moveat : ergo, etc. Replica.

8. Respondetur negando majorem. Pro quo nota, quod *moveri* dicit ferri in aliquid, quod sit finis et terminus motus : unde, quod sua operatione in hujusmodi finem non fertur, non dicitur proprie *se movere*, etsi per illam intrinsece perficiatur. Secundo, nota discrimen inter voluntatem, et intellectum in modo operandi. Nam voluntas essentialiter est inclinatio in bonum, et ideo volendo fertur ad res volitas, ob idque talis fit, qualia sunt, quæ diligit ; ut tetigimus tract. 8 disput. 2 num. 65 et tract. præcedenti disput. 1 num. 59. E converso intellectus ea quæ intelligit trahit, et movet ad se : ipse autem non inclinatur, neque movetur ad illa. Unde intelligere aliquid non est moveri in illud : sed movere illud ad se. Quocirca licet intellectus independenter a voluntate habeat in se integrum principium intelligendi coalescens ex specie et potentia, non ideo habebit sufficiens principium movendi se, et tendendi in finem. — Et quamvis intellectio, sicut omnis alia operatio creata re ipsa sit propter finem, non tamen ordinatur in illum per virtutem solius intellectus, sed ex motione voluntatis, quoties ab ea imperatur : vel si non imperatur, ut contingit in Diluitur.

in prima intellectione, ex motione authoris naturæ juxta dicta tract. 8 disp. 2 n. 97. Ratio vero est, quam tradimus : nam, ut motus tendat in finem, requiritur influxus ejusdem finis et quia finis non influit, nisi cognitus, operatio, quæ hujusmodi cognitionem in proprio agente non supponit, nequit ab eo ordinari in finem : nec proinde tale agens per illam proprie se movebit : quippe non est in eo integrum principium prædictæ motionis, et ordinationis. Cum autem sola operatio voluntatis et appetitus prædictam cognitionem per se supponat (cognitio enim non supponit cognitionem objecti per eam cogniti) fit per solam operationem potentiæ appetitivæ agens proprie seipsum movere, non vero per intellectionem, vel quamcumque aliam, seclusa motione appetitus.

Per quod patet ad propositam replicam : et quomodo intellectus ex vi sua non proprie se moveat, nec detur in eo sufficiens principium suæ operationis, ut tendentis ad finem : quamvis habeat sufficiens principium intelligendi. Et hinc petenda est ratio, quare nec visio beatifica, nec alii actus intellectus, quamtumvis perfecti, ut præscindunt ab influxu voluntatis, sint proprie, et formaliter propter finem, nec proinde actus proprie humani, ut diximus disput. cit. num. 13

9. Ad confirmationem respondetur, quod etsi intellectus ex aliis capitibus propter suam immaterialitatem longe superet appetitum ; in hoc tamen, quod est movere se, et tendere in finem, potest ab eo excedi : quia appetitus supponit cognitionem, media qua finis influit, et trahit ad se motum : intellectus vero non supponit talem cognitionem, sed facit, et media illa trahit ad se, quod intelligitur ; in quo ipso ostenditur absolute nobilior, quia nobilius est aliquid facere, quam supponere, et movere alia ad se, quam ad illa moveri, licet utrumque sit a se.

Quæsitum. Et si petas in quo genere motus essentialiter collocari debeant actus cognoscitivi, cum ex una parte non intrent secundum se genus voluntarii, et ex alia valde excedant motum præcise naturalem? — Responsio. Respondetur prædictos actus (si omnino proprie loquendum sit) non tam pertinere ad aliquod genus motus, quam constituere sibi peculiarem ordinem essendi. Nam, ut alibi explicavimus, *intelligere* nihil aliud est, quam intellectum fieri rem intellectam, ipsaque intellectio est existentia in ordine intelligibili. Sed quia hujusmodi *esse* intelligibile entitative est operatio, dicendum est, prædictos actus pertinere ad genus *intentionale*, quod superat genus motus pure naturalis, et est radix voluntarii : sicut essentia est radix operationis.

10. Ex his habemus, nihil aliud addendum esse pro diffinitione voluntarii, præter ea, quæ diximus, scilicet, *quod est ab intrinseco cum cognitione ;* et ideo D. Thom. colligens prædictam diffinitionem ex Aristotele, et Damasceno solum ponit in ea *esse ab intrinseco cum additione scientiæ;* quippe sub ista forma explicat sufficienter totum, quod est de ejus essentia, nec convenit aliis diffinito, sed cum illo convertitur : et ideo nullus est motus voluntarius, qui non sit ab intrinseco cum scientia, sive cognitione ; nec aliquis motus ab intrinseco cum cognitione, qui non sit voluntarius. Unde, quod aliquid addunt *cum cognitione finis,* si sensus sit cognitionem ad voluntarium requisitam debere esse finis formaliter, et non tantum materialiter : aut finis prout distincti ab objecto, vel qui sit vera causa, et non tantum ratio formalis, non est admittendum : salvatur enim ratio voluntarii sine hujusmodi cognitione , ut ex dicendis patebit. Si autem sit sensus prædictam cognitionem debere esse alicujus objecti, scilicet objecti appetiti, et hoc intelligatur nomine *finis,* superfluit hæc particula : quia si ad actum voluntarium necessaria est cognitio, perspicuum est debere esse saltem objecti talis actus, cum hoc sit, quod primo occurrit cognoscendum : atque adeo posita in diffinitione particula illa *cum cognitione,* superfluum videtur addere, quod sit *finis.* Solet vero apponi explicationis gratia, ad denotandum, et quod licet alia, quæ actum voluntarium concomitari solent, possint ab agente ignorari, non tamen prædictum objectum : et quod hujus cognitio sufficit ad substantiam voluntarii. D.Thom. Aristot. Nissen. Damasc.

Verum est tamen, quod ut actus sit ex omni parte voluntarius, etiam circumstantiæ debent cognosci : quia cum nihil volitum, quin præcognitum, nequit voluntarie attingi, quod penitus ignoratur. Et ideo, si quis patrem occideret cognoscens esse hominem, et ignorans esse patrem, talis actio esset voluntaria in quantum homicidium, non vero ut est occisio patris. Quod explicuit Arist. ubi supra cum dixit voluntarium debere esse a *cognoscente singula, in quibus est operatio.* Idemque observarunt Niss. et

Damasc. Damasc. locis citatis, quia quæcumque circumstantia ignoretur, actus ex ea parte rationem voluntarii amittit. Sed cum ad salvandam voluntarii essentiam non sit necessaria tam exacta cognitio, verba illa non sunt accipienda, ut pars substantialis diffinitionis, sed gratia majoris explicationis.

11. Habetur etiam ex dictis, non recte diffinisse voluntarium aliquos, de quorum numero est Almaynus tract. 1 Moral. cap. 1 ubi ait, *quod est operatio, vel omissio ita existens in potestate agentis, quod omnibus præviis positis, et requisitis ad illam, est in potestate agentis illam ponere, vel non ponere.* Hæc enim diffinitio confundit voluntarium cum libero : quæ tamen distinguuntur : et ideo plures sunt actus voluntarii, qui non sunt liberi, nec subjacet potestati agentis, positis omnibus requisitis, illos facere, vel non facere, ut de amore Dei necessario, et de actibus brutorum in sequentibus dicemus. Almayn.

§ III.

Duplex objectio proponitur, et diluitur.

Object. 1. Contra legitimam voluntarii diffinitionem objicies, quia videtur convenire aliis a diffinito : ergo, etc. Antecedens probari solet primo ; nam convenit motibus naturalibus : dantur enim plures motus hujus generis, qui sunt ab intrinseco cum cognitione, ut amor, quo Angelus diligit se, et Deum authorem naturæ, et quo nos diligimus bonum in communi, ad quem amorem ipsa natura necessitat. Deinde primus actus intellectus est ab intrinseco cum cognitione, imo est ipsa cognitio : et tamen non est voluntarius, ut omnes fatentur, sicut nec dependet ab appetitu. Tertio : actus voluntatis circa malum, ut nolitio, odium, et similia sunt ab intrinseco cum cognitione mali, quod refutatur : at malum, ut malum non potest esse voluntarium, sed potius contra voluntatem : ergo, etc.

Confirmatur : nam dolor, et tristitia damnatorum sunt eis ab intrinseco, utpote actus vitales eliciti ab eorum voluntate : et fiunt cum cognitione : dolent enim de malo, quod apprehendunt : et nihilominus non sunt voluntarii : ergo, etc. Minor probatur, quoniam tales actus habent rationem pœnæ, et inter pœnas sensus maxima videtur ille dolor, et tristitia spiritualis : pœna autem non potest esse voluntaria : nam de ejus ratione est, quod inferatur contra voluntatem patientis, ut docet D. Thom. infra q. 87 art. 1. D.Thom Ubi hac ratione probat, unum peccatum in quantum tale non posse esse pœnam alterius, quia peccatum debet esse voluntarium ; pœna vero involuntaria.

Responsio. 12. Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem, ut occurramus, animadvertendum est : *naturale* plures habere acceptiones : nam primo sumitur, ut distinguitur præcise contra violentum : quo pacto includit quidquid non est ab extrinseco cum resistentia ; sive sit ordinis naturalis, sive supernaturalis, liberum, aut necessarium, etc. Secundo, ut distinguitur a supernaturali, et hoc modo comprehendit totum, quod ab agente naturali fit sive juxta inclinationem subjecti, sive præter, aut contra : unde etiam motus violenti, artificiales, et plures morales, et omne, quod non excedit totam creatam, et creabilem naturam, hoc modo *naturalia* dicuntur. Tertio sumitur, ut distinguitur a libero, excluditque indifferentiam ; ac proinde amplectitur quidquid non subjacet dominio agentis, vel patientis, sed est ad unum determinatum. In nulla ex istis acceptionibus *naturale* distinguitur contra *voluntarium ;* sed sæpe hoc sub illo continetur. Et ita dicuntur *naturales* actus, qui in hac probatione referuntur ; non quia voluntarii non sint, sed quia fiunt cum determinatione ; et sunt juxta rei naturam : unde non mirum quod hujusmodi naturalibus diffinitio voluntarii conveniat. Tandem sumitur *naturale* stricte pro eo, quod fit ex sola naturæ inclinatione : et hoc modo distinguitur a *voluntario* quod petit oriri ex inclinatione formæ apprehensæ : et a fortiori a *libero,* et *morali* quæ voluntarium includunt. A quibus etiam differt ratione indifferentia, quam petit libertas : nam inclinatio naturæ præcise est ad unum. Loquendo ergo de hoc naturali, negandum est convenire illi prædictam diffinitionem : quia licet sit ab intrinseco, non tamen cum cognitione, sed ex sola inclinatione naturæ.

Et quamvis esse ex hac inclinatione, et esse ex inclinatione formæ apprehensæ possint in eodem actu concurrere, ut concurrunt in amore beatitudinis, et in eo, quo unusquisque se diligit : qui proinde simul est naturalis, et voluntarius : ipsæ tamen rationes *voluntarii,* et *naturalis* formaliter distinguuntur, neutraque aliam includit : sed sicut

cut dantur actus pure naturales, qui non pertingunt ad rationem voluntarii, sic etiam dantur aliqui voluntarii, qui non sunt naturales, sed contra naturam : ut de omnibus peccatis dicemus infra tract. 12 disp. 2.. Quod ostendit rationes istas esse ex æquo formaliter diversas, quamvis sæpe ab eodem actu non se excludant.

Ad secundam probationem. 13. Ad secundam probationem respondetur, actum intellectus secundum se non proprie fieri cum cognitione : quia hæc locutio denotat id, quod fit debere esse cognitionis effectum per eam regulatum; non vero ipsam cognitionem. Unde nullus actus cognoscitivus secundum se, et ex vi suæ lineæ comprehenditur sub diffinitione voluntarii. Diximus *secundum se, et ex vi suæ lineæ* : nam quoties libere exercentur, redduntur voluntarii per subjectionem ad voluntatem, sicut actus externi, qui ab ea imperantur.

Replica. Dices : cognitio conclusionis secundum se, ut præscindit ab imperio voluntatis, est effectus cognitionis præmissarum ; atque adeo fit ab intrinseco cum cognitione : ergo secundum se dicenda est voluntaria ; vel standum non est prædictæ diffinitioni.

Diluitur. Respondetur, cognitionem positam in diffinitione voluntarii non esse qualemcumque, sed quæ immediate notificat objectum, circa quod voluntarium exercetur : nam hæc sola potest immediate illud dirigere, et ratione ejus objectum ab se appetitum trahere : et hoc denotat illa locutio *cum cognitione* : cognitio vero præmissarum licet influat in notitiam conclusionis, non attingit immediate ejus objectum, et ideo non sufficit, ut prædicta notitia propric dicatur cum cognitione fieri. — Adde in hoc modo loquendi importari concomitantiam per se voluntarii, et cognitionis quæ non est necessaria inter cognitiones prædictas, sed potest transacta prima, secunda permanere : unde quamvis hæc dicatur *fieri ex illa*, ut ait Arist. 2 Poster. cap. 1 non tamen proprie dicitur *fieri cum illa*, sicut petit diffinitio voluntarii. (Aristot.)

Ad 3 probationem. 14. Ad tertiam dicendum est, actus voluntatis circa malum, in toto rigore esse voluntarios. Nam sicut appetitus ex propria inclinatione prosequitur bonum, ita ex eadem inclinatione refugit malum contrarium : et sicut amor boni fundatur in voluntatis natura, sic etiam odium, et nolitio mali. Nec propterea ipsum malum dici debet *voluntarium*, quia hæc denominatio propria est solius actus, sed dicetur *voluntarie repulsum*.

Replica. Dices, denominationem voluntarii extendi etiam largo modo ad objectum, ut in principio tractatus animadvertimus : at malum nullo modo potest *voluntarium* denominari : ergo actus, qui versatur circa illud non est voluntarius. — Respondetur majorem solum esse veram de objecto actus prosecutionis : quia *voluntarium* in illa lata acceptione idem est ac *volitum*, ut ibi explicuimus : quia denominatio potius est a volitione, quam a forma constitutiva voluntarii : et ideo quod est objectum volitionis, etiamsi ipsa nolitio voluntaria sit, non debet dici, etiam objective. et large *voluntarium* : sed *voluntarie nolitum, et repulsum* : et si esset in usu, posset dici *voluntarium*.

Solut. confirmat. 15. Ex quo ad confirmationem concessa majori, neganda est minor propter rationem nuper traditam. Et ad probationem respondetur, dolorem, et tristitiam, quæ sunt in voluntate damnatorum, non esse proprie, et directe pœnam, sed ex consequenti, et indirecte : quatenus sequuntur apprehensionem mali, in qua pœna consistit. Dolent enim damnati, propter pœnam, quam patiuntur : non autem ideo pœnam patiuntur quia dolent. Nam cum talis dolor, sicut alii actus, quibus respuitur malum, fundetur, ut dicebamus, in ipsa voluntatis natura, nequit respectu illius habere rationem mali, et pœnæ.

Replica. Dices : voluntas male se habet cum illo dolore : ergo ipse est mala dispositio voluntatis. Cumque non sit malum culpæ, eo quod est omnino necessarius, erit malum pœnæ. — Respondetur voluntatem male se habere ratione objecti doloris, quod est malum apprehensum, non vero ratione ipsius doloris præcise secundum se : et ideo etiam voluntas, quæ est optime disposita, admittit dolorem, non solum de malo culpæ, sed etiam de malo pœnæ, ut in animabus existentibus in Purgatorio contingit. Quod satis ostendit dolorem per se non esse malam dispositionem voluntatis. Aliter dicendum est de dolore, qui est passio appetitus sensitivi, qui multoties ratione vehementiæ lædit organum, et corrumpit ejus dispositionem, contrariaturque actui elicito voluntatis, ex qua parte potest esse simpliciter involuntarius, quamvis prout est ab appetitu, sit voluntarius secundum quid, ut disp. 5 dub. 3 dicemus. — Secundo admisso præ- (Enervatur duplici via)

dictos actus, qui sunt in voluntate damnatorum, habere rationem pœnæ. Respondetur cum I. C. Cornejo esse simul voluntarios physice : quin procedunt a voluntate per modum naturæ et esse involuntarios moraliter, in quantum sunt contra liberum dissensum, quo voluntas damnati illis resistit; et hoc satis est, ut habeant rationem pœnæ, de quo dicemus disp. cit. n. 26 et 27.

Cornejo.

2 object. 16. Alia via potest objici contra diffinitionem voluntarii. Quia dantur plura voluntaria absque cognitione, et absque eo, quod sint ab intrinseco : ergo talis diffinitio non convenit omnibus voluntariis. Antecedens quoad primam partem probatur : nam ut dicemus tract. 13 disp. 5 potest aliquis dormiens, ubi nulla est cognitio, formaliter peccare, si ex causa voluntaria faciat, vel omittat aliquid contra legem : sed peccatum non potest esse sine voluntario : igitur datur hoc absque cognitione. — Quoad secundam sic suadetur. Omissio peccaminosa debet esse voluntaria, alias non esset peccaminosa : atqui omissio non potest procedere ab intrinseco, neque est capax terminandi aliquem influxum, cum sit tantum carentia, et privatio : ergo, etc. — Præterea, si quis non subveniat periclitanti cum possit, licet non teneatur, malum illius est ei voluntarium : et tamen non est ab intrinseco, quia ipse nullo modo ad illum malum concurrit : ergo, etc. Probatur major, quia prædictum malum est liberum non subvenienti, cum in potestate ejus sit vitare illud, et non vitare : omne autem liberum est voluntarium : ergo, etc.

Confirm. Confirmatur. Omnis actus voluntatis, et appetitus causatur tum a Deo, tanquam a causa prima; tum etiam ab extrinseco appetibili : ergo non est de ratione ejus, quod sit ab intrinseco.

Solutio. Respondetur negando antecedens : et ad probationem pro prima parte dicendum est peccatum commissum in somnis eodem modo fieri cum cognitione, sicut est voluntarium, nam utrumque habet non in se, sed in sua causa. An vero hoc voluntarium ad peccatum sufficiat, dicetur infra loco citato. — Ad primam autem probationem pro secunda parte constabit disp. 4 ubi agendum est de voluntario reperto in omissione. — Ad secundam non desunt, qui concedunt illud malum, etiam si sit liberum respectu non subvenientis propter rationem in hac probatione tactam, non tamen esse voluntarium : quia non semper hoc supponitur ad liberum; quamvis regulariter sic contingat. Ita Medina in præsenti, et Sotus, quem refert Greg. Mart. dub. 2. — Sed displicet solutio : quoniam liberum procedere debet a libero arbitrio, quod est idem cum voluntate, atque adeo ab ipsa voluntate : ergo repugnat aliquid esse liberum, et non voluntarium. Tum etiam, nam cum liberum sit, quod est in potestate agentis, debet esse a principio se ipsum determinante media ratione, et judicio : ergo debet esse ab intrinseco cum cognitione, ac proinde voluntarium.

Medina. Sotus. Greg. Mart.

17. Dicendum itaque est prædictum malum respectu non subvenientis, sicut non est actu voluntarium, ita neque actualiter liberum : quia ad utrumque requirebatur obligatio illud impediendi, ratione cujus possit actu reduci in voluntatem, juxta ea, quæ dicemus disp. 4 dub. 2. Potest tamen vitatio talis mali dici libera in potentia, seu in actu primo respectu non subvenientis, quia potuit subvenire, et prædictum malum libere prohibere.

Solut. confirmat.

Ad confirmationem respondet D. Th. in præsenti art. 1 ad 1 his verbis : *Licet de ratione voluntarii sit, quod principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio : quia non est de ratione voluntarii quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter : sicut in genere alterabilium, primum alterans est corpus cœleste : quod tamen non est primum movens simpliciter : sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva, et appetitiva est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.*

D.Thom.

§ IV.

Assignantur diversi modi voluntarii.

18. Quoniam in sequentibus de variis speciebus voluntarii agendum est, oportet divisiones ejus hic assignare. Cum autem voluntarium sit procedens ab intrinseco cum cognitione, quælibet diversitas in modo cognitionis, vel in modo procedendi diversificabit voluntarium. Dividitur ergo primo *voluntarium in actu*, et *voluntarium in*

1 divisio.

in potentia. Voluntarium *in actu* dicitur quidquid de facto, et in exercitio procedit aliquo modo a voluntate, et est ejus effectus. Voluntarium *in potentia* appellatur, quod nondum processit a voluntate, sed quia continetur in ejus virtute per modum actus primi, et potest ab ea exire, sortitur prædictam denominationem. Ex quo fit, hoc posterius non esse simpliciter voluntarium : quia continentia effectus in virtute causæ non denominat illum simpliciter : sicut non dicitur simpliciter *Lapis* continentia ejus in omnipotentia Dei, *ubi*
D.Thom. (ut D. Th. ait 3 de Potent. art. 5 ad 2) *non est creatum, sed ipsa creatrix natura;* unde voluntarium absolute dictum semper supponit pro voluntario in actu.

2 divisio. Secundo, dividitur in *imperfectum, et perfectum*. Imperfectum est, quod regulatur cognitione imperfecta, qualis est sensitiva, vel etiam intellectiva, quoties non plene in objecto discernit rationes boni, et mali. Erit vero perfectum, si cognitio sit perfecta, qualis est intellectiva dijudicans plene prædictas rationes. De qua divisione agemus dub. sequent.

Tertia. Tertio, voluntarium perfectum dividitur in *liberum*, quod procedit cum indifferentia ad utrumlibet : et in *necessarium*, quod fit cum determinatione ad unum : quamvis sub hoc etiam voluntarium imperfectum comprehendatur. Et itæ duæ divisiones attenduntur ex parte cognitionis, sicut prima ex parte modi procedendi. —
Quarta. Ex quo etiam capite sumitur quarta divisio in *elicitum*, et *imperatum*. *Elicitum* enim vocatur ipse actus voluntatis, qui ab ea immediate procedit : et *imperatum*, quod fit ab aliis potentiis ex imperio, et motione voluntatis.

Aliæ divisiones. 19. Quinto dividitur in *formale*, et *virtuale*. Sexto in *directum*, et *indirectum*, seu *interpretativum*, et septimo, in voluntarium *in se*, et voluntarium *in alio*, quæ divisiones solent ab aliquibus confundi, quasi idem sint *voluntarium in se, directum*, et *formale* ; et similiter *voluntarium in alio, indirectum, seu interpretativum, et virtuale;* sed revera differunt ; nam potest aliquid esse voluntarium formaliter, et in se, licet non directe : ut de voluntario per omissionem dicemus disp. 4 n. 12. Et potest esse voluntarium directe, et non formale, sed virtuale, ut cum justus exercet actum fidei formatæ, sine eo, quod expresse recordetur finis ultimi supernaturalis, ut talis : hic enim actus directe est a voluntate propter dictum finem ; et tamen quoad tendentiam in illum non est a voluntate formaliter, sed virtualiter. Item effectus prævisus, et intentus, qui per se sequitur ex causa voluntaria, v. g. mors, cum quis sumit venenum, ut se occidat, directe est voluntarius : utpote directe terminans voluntatis influxum : et nihilominus potest non esse voluntarius in se si desit cognitio, cum mors actu exercetur. Signum ergo est prædicta voluntaria formaliter distingui, licet aliqua ex eis sæpe coincidant, et a Theologis non semel promiscue accipiantur.

Ratio differentiæ. Eorum vero differentia potest hinc desumi : nam divisio in *formale*, et *virtuale* per se attenditur ex parte cognitionis : cum enim volitio eo modo attingat objectum, sicut per cognitionem proponitur, ubi hæc est formalis, et expressa, causare debet voluntarium *formale;* ubi vero tantum est virtualis, et implicita, causat voluntarium eodem modo, scilicet *virtuale*. Sed quia voluntarium *interpretativum* potest etiam reperiri sine cognitione formali, ut virtuale proprium dictum ab illo discernatur, addendum est, de ratione hujus esse, quod terminet directe influxum voluntatis, ita ut voluntas in ipsum positive influat. Unde nec omissio, nec aliquis ejus effectus proprie dici debent *voluntaria virtualiter*, quia semper procedunt a voluntate indirecte, nec ejus influxum positive terminant.

20. Divisio in *indirectum*, et *directum* attenditur ex modo procedendi, quidquid sit de cognitione : nam *directum* dicitur, quod fluit a voluntate sive immediate, sive mediate per verum, et positivum influxum : *indirectum* autem, quod non exit positive ab ea ; imputatur tamen ei, quia non impedit cum possit, et teneatur : quo pacto dicuntur *voluntariæ* omissiones, et earum effectus, ut disp. 4 dub. 2 latius dicemus. Et hoc dicitur etiam voluntarium *interpretative* : quia etsi voluntas positive in illud non influat, tamen non impediendo cum possit, et teneatur, ita se habet, ac si positive concurreret. Ex quo patet hoc voluntarium, licet non requirat formalem advertentiam, non eam excludere, et ita potest coincidere cum voluntario formali : unde, qui animadvertens instare tempus, et præceptum audiendi Sacrum, expresse vult omittere, ejus omissio formaliter est voluntaria, quamvis indirecte. Alia differentia.

Ultima differentia. Denique divisio voluntarii, *in se*, et *in alio* videtur subdivisio voluntarii imperati : nam *elicitum* non admittit talem divisionem : sed omnis actus a voluntate elicitus est voluntarius in se ; attenditurque prædicta divisio ex parte cognitionis, potius quam ex modo procedendi. Non enim voluntarium *in alio* dicitur, quia mediante alio a voluntate exeat, si quidem omnes actus imperati procedunt mediis elicitis, et non ideo omnes sunt voluntarii in alio : sed appellatur ita, quia cum fit, volitio non terminatur ad illud in se, sed in alio, in quo cognoscitur : sive sit ejus causa, quo pacto dicitur *voluntarius* effectus, qui ex causa cognita sequitur sine cognitione, et debuit in ea præcaveri : sive aliquod prædicatum superius, in qua inferiora virtualiter, et confuse cognoscuntur : ut si aliquis percutiat eum, quem cognoscit esse hominem, ignorans vincibiliter sacerdotem esse : in quo committit homicidium, et sacrilegium : homicidium est voluntarium in se, sacrilegium vero in ipso homicidio, et hoc voluntarium appellatur absolute *voluntarium in alio* ; alterum vero dicitur *voluntarium in causa*, de quo plura dicemus tract. 13 disp. 5 dub. 6.

Ultima divisio. 21. Ultimo dividitur voluntarium *in physicum*, et *morale*. *Physicum* dicitur, quod est a voluntate propriæ personæ : *morale*, quod est a voluntate alterius suppositi in quantum reputatur propria, prout unus potest suum consensum in alium transferre. Fitque hæc translatio quatuor modis. Primo, cum aliquis per se ipsum dat consensum alteri, ut quidquid ab eo nomine ipsius actum fuerit, ipse ratum habeat : quo pacto consensus, et voluntas mandantis transfertur in mandatarium, et voluntas constituentis sibi procuratorem, in procuratorem constitutum. Secundo, fit dispositione juris, aut judicis : qua ratione voluntas tutoris censetur voluntas minoris, et mariti uxoris in aliquibus. Tertio, quia unus naturaliter continetur sub alterius potestate, et dominio, sicut filius parvulus continetur sub patris potestate : et ideo voluntas patris disponentis de illo reputatur ut voluntas ipsius filii. Tandem id fieri potest ex pacto, quod unus acceptat pro se, et in se contentis ; ut si Petrus accipiat privilegium sibi, et posteris ex conventione, quod si certam conditionem adimpleat, privilegium omnibus conservetur : sin minus, omnes illum amittant, tunc prævaricante Petro non solus ipse dicitur voluntarie amittere privilegium, sed etiam posteri censentur voluntarie illud perdidisse : de quo genere voluntarii plura dicemus sequenti tractatu agentes de peccato originali.

DUBIUM II.

Utrum voluntarium proprie dictum dividatur in imperfectum, et perfectum : et quæ sit hæc divisio ?

22. Secunda divisio, qua partiti sumus voluntarium in *imperfectum*, et *perfectum* petit explicemus, an sicut in hoc secundo, ita in primo vera, et propria ratio voluntarii inveniatur. Sub voluntario imperfecto continentur actus appetitivi brutorum, et actus sive appetitus, sive voluntatis puerorum, et amentium, quotquot in nobis plenam deliberationem rationis præveniunt, dicunturque *motus primo primi*, vel *secundo primi*. Cum enim voluntarium mensuretur cognitione, et omnes prædicti actus cognitionem imperfectam vel sensus, vel intellectus non plene deliberantis sequantur, nullus potest esse voluntarius perfecte : sed hoc reservatur solis actibus voluntatis, qui perfecta intellectus cognitione diriguntur. — Nec refert, quod bruta eo magis videntur moveri ab intrinseco, ac proinde magis voluntarie, quo minus extrinsecum objectum cognoscunt, minusque ab eo attrahuntur. Licet enim per hoc motus illorum sint magis naturales, non tamen magis, ac perfectius voluntarii. Nam voluntarium non est utcumque ab intrinseco, sed ratione inclinationis intentionalis, quæ sequitur cognitionem, sicut naturale est ratione inclinationis naturalis, ut n. 3 dicebamus : et ideo sicut quantitas connaturalitatis motus attenditur ex quantitate inclinationis naturalis : ita quantitas, et perfectio voluntarii ex quantitate inclinationis intentionalis : cumque hæc sit magis, vel minus perfecta secundum gradum cognitionis, quæ sequitur, merito illos dumtaxat actus dicimus *voluntarios perfecte*, qui perfectam cognitionem sequuntur. Motus ergo brutorum sunt quidem magis ab intrinseco ratione naturalis inclinationis, ob idque magis naturales : sed minus ratione inclinationis intentionalis, et ideo minus voluntarii. Difficultas vero est, an ex hac parte prædictum voluntarium ita diminuatur, ut non

non proprie ei conveniat ratio significata per hanc vocem.

§ I.

Expeditur prima pars dubii.

Prima conclusio. 23. Dicendum est primo, voluntarium proprie dictum dividi in *imperfectum*, et *perfectum*, ita ut non solum hoc, sed etiam illud sortiatur vere, et proprie essentiam voluntarii. Hæc conclusio communiter recipitur, quam tradit Arist. 1 Ethic. c. 2, ubi condistinguit voluntarium ab eo, quod fit ex electione : non quod hoc voluntarium non sit; sed quia non ita se extendit : idque probat, quoniam voluntarium convenit brutis, et pueris, in quibus non datur electio : et motibus repentinis, in quibus etiam electio locum non habet : unde sic ait : *Electio utique voluntarium esse videtur, non idem autem, sed in plus voluntarium. Voluntario enim quidem et pueri, et omnia animalia communicant, electione autem non. Et repentina voluntaria quidem dicimus, secundum electionem autem non.* Idem docet Nissen. citato lib. 5 c. 4 et Damasc. cit. cap. 24 ubi habet : *Sed neque illud quidem non prætereat quod pueri, et bruta sponte quidem faciunt, at non item ex electione.* Quos refert, et sequitur D. Thom. in præsenti art. 2 et ejus expositores : Med., Curiel, Alvar. disp. 33, N. Cornejo tract. 4 disp. 1 dub. 4, Mont. disp. 9 q. 1, Vazq. disp. 23 c. 3, Greg. Mart. dub. 3, Lorca disp. 1, Valentia disput. 2 q. 1 punct. 2, Franc. Felix tract. 2 c. 1 difficul. 2, nec dissentit Cajet. qui in oppositum citari solet.

(Margin: Aristot. — Nissen. — Damasc. — Medin. — Curiel. — Alvar. — Cornejo. — Mont. — Vazq. — Greg. Mart. — Lorca. — Valent. — Fr. Felix. — Cajetan.)

Ratio conclus. Probatur ratione. Ratio significata nomine *voluntarii* convenit cum proprietate voluntario imperfecto, quale reperitur in brutis, pueris, amentibus, etc. : ergo voluntarium proprie dictum est quid commune ad imperfectum, et perfectum dividiturque in utrumque. Consequentia est nota. Antecedens vero probatur : nam ratio significata nomine *voluntarii* nihil aliud importat, nisi quod sit ab intrinseco cum cognitione, ut vidimus dub. præcedent. atqui prædictum voluntarium vere, et proprie est ab intrinseco, cum vera, et propria cognitione licet imperfecta : ergo, etc.

Evasio. 24. Dices cognitionem importatam in ratione voluntarii esse cognitionem finis, et ideo solet in ejus diffinitione addi hæc particula : unde, quia in brutis non reperitur proprie talis cognitio, nam solus intellectus cognoscit proprie finem sub ratione finis, non convenit illis proprie voluntarium. — Sed hoc facile corruit ex dictis num. 10 ubi ostendimus illam particulam *finis* non intrare diffinitionem voluntarii; quamvis soleat addi explicationis gratia. Nec per eam datur intelligi cognitionem requisitam ad voluntarium debere esse formaliter ; sed debere esse cognitionem objecti appetiti, quod cum fine coincidit, sive cognoscatur formaliter sub ratione finis, sive tantum materialiter id, quod est finis. Unde cum bruta, vera, et propria cognitione attingant objectum, quod est finis, habent cum proprietate totum, quod diffinitio illa postulat. Præclud.

Confirmatur, et explicatur. Etenim ut ex D. Thom. n. 6 dicebamus, ad rationem motus voluntarii sufficit, et requiritur, ut agens per illum se moveat, non solum quoad substantiam operationis, sed etiam, quoad tendentiam in id, quod est finis, et terminus motus, ita, quod utriusque principium sit in ipso agente : sed bruta per appetitum sensitivum movent se ipsa non solum quoad substantiam operationis, sed etiam quoad tendentiam in id, quod est terminus, et finis, adestque in illis principium utriusque : igitur motus eorum vere, et proprie, quamvis imperfecte habent rationem voluntarii. Minor probatur, quoniam bruta ratione potentiæ elicitivæ motus movent se quoad substantiam, et ratione cognitionis objecti, movent se determinate ad ipsum objectum, quod est finis prædicti motus : ergo, etc.

Nec refert, si objicias, potius ex hac confirmatione deduci oppositum ejus, quod intenditur : quoniam in brutis non datur sufficiens principium dirigendi suos actus ad finem : et ideo tract. 8 disp. 2 dub 7 diximus proprium esse naturæ rationalis agere formaliter propter finem, quia sola ipsa se movet, et dirigit ad illum : bruta vero, et insensibilia moventur, et diriguntur in proprios fines ab Authore naturæ : si igitur est de ratione voluntarii, ut agens se moveat, non tantum quoad substantiam, sed etiam, quoad tendentiam ad finem, nequit proprie, et formaliter brutis convenire.

25. Respondetur enim aliud esse agere propter finem dirigendo formaliter ad finem proprium actum ; et aliud movere se in id, quod est finis etiam quoad tendentiam in ipsum. Nam primum requirit Solvitur.

cognitionem finis formaliter sub ratione talis, et proportionis mediorum ad illum, nec non expensionem meritorum ejusdem finis, ut explicuimus dub. cit. Et quia talis cognitio, et expensio propria est rationalis naturæ, ei dumtaxat tribuimus, quod dirigat se in finem, et agat proprie propter illum. Ad secundum vero satis est cognoscere id, quod est finis sub ratione boni particularis delectabilis : nam cum bonum sic cognitum vere alliciat, et attrahat ad se appetitum, tendentia appetitus in illud est effectus prædictæ cognitionis, ac proinde est a principio existente intrinsece in agente. Hoc autem sufficit ad rationem voluntarii, quia eo ipso talis motus est a propria inclinatione intentionali, et distinguitur a motu pure naturali, etiam vitali, qui est ex sola inclinatione naturæ. Cumque totum hoc reperiatur in brutis, habent quidquid requiritur ad verum, et proprium voluntarium.

Replica. Dices : dirigere motum ad finem non est aliud, quam causare tendentiam, quæ attingit ipsum finem : ergo, vel brutis negari non debet prædicta directio, vel non est concedenda ista causalitas. — Respondetur negando antecedens : *Dirigere* enim proprie sonat ordinare, et regulare id, quod dirigitur in ordine ad illud, ad quod dirigitur : pro quo nosse oportet proportionem, et ordinem unius ad aliud, et regulam utriusque, et ideo dicitur in principio Metaphysicæ *ordinare proprium esse sapientis*; quia solus intellectus prædictam proportionem, et regulam cognoscit. Ad causandam vero tendentiam actus ad id, quod est finis, sufficit influxus in talem tendentiam præcisa omni regulatione, et ordinatione formali : quem influxum præbere possunt quæcumque finem materialiter apprehendunt, sicut apprehendunt bruta, quamvis nesciant proprie aliquid dirigere.

§ II.

Absolvitur dubium duplici alia assertione.

26. Circa secundam dubii partem est observandum, voluntarium imperfectum reperiri non solum in appetitu sensitivo, sed etiam in rationali, qui est voluntas (supponimus enim dari in ea motus prævenientes usum rationis, qui proinde ad perfectum voluntarium attingere non possunt) et quia quicumque actus voluntatis quantumvis imperfectus plus distat a quolibet actu appetitus sensitivi, quam ab aliis actibus voluntatis quantumcumque perfectis, oportet priusquam voluntarium dividatur in *imperfectum*, et *perfectum*, dividi in illud, quod est actus appetitus sensitivi, et dicitur *voluntarium sensitivum*, quod secundum se semper est imperfectum, et in illud, quod est actus voluntatis, dictum *voluntarium rationale*. Et deinde hoc posterius subdividitur in id, quod procedit ex cognitione intellectuali perfecta, et in illud, quod provenit ex indeliberata, et imperfecta : quibus illud est perfectum ; hoc vero imperfectum. Nec secundum membrum hujus divisionis coincidit cum primo præcedentis, licet utrumque significetur nomine *voluntarii imperfecti* : quia imperfectiones istæ sunt diversæ rationis : sicut cognitio sensitiva, et intellectiva, ex quibus consequuntur. Hoc supposito, sit secunda conclusio :

Divisio voluntarii in *imperfectum sensitivum*, et in *rationale*, est divisio essentialis, et univoca generis in species. In hac assertione conveniunt authores pro præcedenti adducti, desumitur ex D. Thom. 1 p. quæst. 80 ar. 2. Et quidem prima pars probatione non eget : nam cum voluntarium importet essentialiter actum potentiæ appetitivæ, ubi potentiæ essntialiter distinguuntur, sicut appetitus sensitivus, et rationalis, eorum actus, et voluntaria, debent essentialiter differre : præsertim cum unum sit materiale, et aliud spirituale : illud procedat ex cognitione sensitiva; istud vero ex intellectiva, quæ cognitiones non solum in esse rei, sed modo proponendi bonum appetibile essentialiter distinguuntur, atque adeo debent causare appetitus, et actus essentialiter differentes.

Asser. 2.

D.Thom.

27. Quod vero prædicta divisio sit univoca, ac proinde generis in species, facile etiam suadetur : quia ratio voluntarii abstracta a rationali, et sensitivo est una simpliciter neutrius differentiam includens, nec magis determinans unam, quam alteram : igitur est univoca, et verum genus ad illa. Patet consequentia : nam univoca dicuntur quorum nomen, et ratio significata simpliciter est una.

Confirmatur : ea, per quæ diffinitur voluntarium, quæ sunt principium appetitivum, et cognitio, univoce dicuntur de sensitivis, et de rationalibus : univoce enim dicitur appetitus de sensitivo, et de voluntate : et similiter cognitio de sensitiva, et intellectuali :

intellectuali : ergo etiam voluntarium utrobique dicitur univoce. Patet consequentia a diffinitione ad diffinitum.

Nec refert, si dicas, voluntarium sensitivum includere essentialiter imperfectionem, quæ non est in conceptu de rationali. Quoniam hoc discrimen non oritur ex ipsa ratione voluntarii, quæ quantum est ex se æqualiter ad utrumque descendit : sed ex differentiis *rationalis*, et *sensitivi*, et ideo non obest univocationi : sicut non obstat univocationi equi, et talpæ in ratione animalis, quod equus sit animal perfectum, et talpa imperfectum : quia hæc inæqualitas provenit ex eorum differentiis, et non ex communi ratione animalis.

28. Et si urgeas, quod univoca non suscipiunt magis, et minus in ratione communi, licet unum sit perfectum, et aliud imperfectum : non enim equus dicitur magis animal, quam talpa, quamvis sit perfectius animal : prædicta autem voluntaria dicuntur secundum magis, et minus, et ideo voluntarium rationale non modo dicimus esse perfectius sensitivo, sed esse magis voluntarium : ergo etc. Respondetur majorem non esse universaliter veram, quia univocis non prohibetur prædicari secundum magis, et minus, quoties in sua perfectione admittunt latitudinem gradualem, vel quasi gradualem, et sumuntur adjective : recte enim dicimus unum ens esse magis cognoscibile quam aliud, licet omnia sint univoce cognoscibilia, et unum corpus materialius alio, sicut etiam unus Angelus dicitur magis immaterialis quam alius, quamvis omnia hæc prædicta univoce suis inferioribus conveniant. Animal vero propterea non dicitur secundum magis, et minus, quia prædicatur per modum substantivi, et in *quid*, et quæ sic prædicantur, ex modo significandi non admittunt latitudinem. Quod ergo voluntarium magis dicatur de rationali quam de sensitivo, non obstat univocationi, quia quoties sic prædicatur sumitur adjective. Si autem substantive accipiatur, locutio erit minus propria, quia non semel utimur sumendo *magis*, et *minus* pro *perfectiori*, et *minus perfecto*.

Tertia conclusio.

29. Dicendum est tertio, divisionem voluntarii rationalis in *imperfectum*, et *perfectum* non esse essentialem, sed tantum distingui penes diversos gradus minoris, et majoris perfectionis intra eamdem speciem : ad eum modum, quo puer, et vir intra eamdem speciem hominis distinguuntur. Hæc conclusio colligitur ex D. Thom. infra quæst. 67 art. 6; et licet non sit ita certa sicut præcedens, est satis communis, quam tueri debent, qui asserunt conditiones *liberi*, et *necessarii* non esse differentias essentiales voluntarii perfecti, de quo dub. 6; et a fortiori quotquot tenent eumdem numero actum voluntatis, qui prius fuit peccatum veniale defectu plenæ deliberationis, posse perseverare illa adveniente, et fieri mortale, quos adducemus, et sequemur in tract. de peccatis. Si enim prædictus actus prius indeliberatus manet adveniente deliberatione, idem numero voluntarium perseverat sub statu perfecto, et imperfecto; quod esset impossibile, si *perfectum* et *imperfectum* ponantur differentiæ essentiales. D.Thom.

Sed ex certiori principio probatur conclusio. Quia saltem non est necesse, ut actus voluntatis indeliberatus, et actus deliberatus specie distinguantur (quidquid sit de unitate numerica) : atqui actus indeliberatus est voluntarius imperfecte; deliberatus vero, perfecte : quippe iste regitur perfecta cognitione, ille imperfecta : ergo, etc. Major, in qua est difficultas, probatur : nam tales actus possunt habere idem formaliter objectum, ut si sint circa aliquid peccaminosum, objectum est illa specifica ratio boni delectabilis, quæ in tali objecto relucet : ubi vero objectum est idem specifice, actus manent ejusdem speciei, siquidem species actus sumitur ab objecto. Quod autem cum deliberatione, vel sine illa prædicta objecta proponantur, non variat eorum formalem rationem, quia semper proponitur voluntati eadem bonitas atoma, et specifica.

Confirmatur. Ideo amor, quo Deus libere diligitur in via, est ejusdem speciei cum amore necessario patriæ, quia eadem specifica bonitas, quæ proponitur ibi per visionem, proponitur hîc per fidem, quamvis per illam perfecte, et clare, et per hanc imperfecte, et obscure : ergo, quod aliquod bonum per actum deliberatum cognoscatur perfecte, et per indeliberatum imperfecte, non tollit, quominus actus voluntatis ad prædictum objectum terminati utroque sint ejusdem speciei : sicut per utrumque actum intellectus eadem specifica bonitas proponitur.

30. Ut vero efficacia hujus confirmationis percipiatur, animadvertendum est, quod sicut quia bonitas divina secundum

se adæquat, et satiat voluntatem, cognita clare, ut in se est, petit amorem necessarium; quod vero in via ametur, libere provenit ex eo, quod cognoscitur obscure, et non practice, ut adæquans : ita quia omne bonum creatum inadæquatum est eidem voluntati perfecte cognitum petit amari libere; quod necessario ametur provenire debet ex cognitione imperfecta, quæ non discernit inadæquationem, et limitationem, quæ est in tali objecto. Unde ita se habet (servata proportione) visio, qua cognoscitur divina bonitas cum sua adæquatione (ut sic dicamus) ad amorem Dei necessarium, sicut cognitio deliberata, qua cognoscitur bonum creatum cum sua inadæquatione ad amorem ejus liberum : quia sicut, quod illa necessitet, provenit ex eo quod aliter proponit bonitatem divinam secundum se, ut simul practice ostendat, quod adæquat voluntatem, ita quod ista libertatem relinquat, provenit ex eo, quod simul proponit speciem bonitatis creatæ, et ostendit eam non adæquare. Et similiter ita quodammodo se habet cognitio obscura fidei ad amorem Dei liberum, sicut cognitio indeliberata boni creati ad amorem ejus perfectum, et necessarium. Nam sicut fides ideo non necessitat, quia proponens divinam bonitatem non ostendit omnino practice, quod adæquat; ita cognitio indeliberata ideo necessitat, quia proponens bonitatem creatam, non proponit quod non adæquat.

Hinc percipietur efficacia prædictæ confirmationis : quoniam non minus variat propositionem divinæ bonitatis cognitio clara, et obscura, quam propositionem boni creati cognitio deliberata, et indeliberata : quandoquidem sicut in primo casu variatur penes hoc, quod est proponi cum adæquatione, et proponi non cum adæquatione, ita in secundo variatur penes proponi cum inadæquatione, et proponi non proposita inadæquatione : igitur si tota illa variatio cognitionis claræ, et obscuræ non mutat rationem formalem objecti, nec distinguit essentialiter amorem liberum a necessario, etiam variatio cognitionis deliberatæ, et indeliberatæ, non mutabit essentialiter prædictam rationem, nec proinde essentiam actus deliberati, et non deliberati. Videantur, quæ dicemus disp. 3 ubi num. 25 impugnabitur solutio, quæ posset huic doctrinæ adhiberi.

§ III.

Diluuntur nonnullæ objectiones.

31. Contra primam assertionem, etsi Prima
nulla militet ab authoribus probata sen- objecti
tentia, sunt aliquæ objectiones. Prima sumitur ex D. Thom. 2 Cont. Gent. c. D.Thom
47 ubi negat brutis, quod moveant se ipsa in operando, et comparat illa quoad hoc cum plantis, et inanimatis. *Inveniuntur* (inquit) *in substantiis creatis quædam, quæ non agunt se ipsa ad operandum, sed aguntur vi naturæ : sicut inanimata, plantæ, et animalia bruta :* cum autem de ratione voluntarii sit, ut agens moveat se ipsum, videtur id negare brutis, sicut inanimatis. Unde hac 1, 2, q. 1 art. 2 soli naturæ rationali concedit, quod agat propter finem, quia ipsa movet, et dirigit se in operando. Deinde art. 7 hujus quæst. ad 3 sic ait : *In his, quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium.*

Respondetur D. Thomam primo loco non excludere ab animalibus brutis, quod absolute se moveant, tam quoad substantiam operationis, quam quoad tendentiam in objectum : quod sufficit ad voluntarium proprie dictum, quamvis imperfectum : sed negat illis, quod moveant se cum electione, et dominio, prout requiritur ad voluntarium perfectum. Et quoad hoc dumtaxat annumerat ea insensibilibus, et inanimatis. Et ideo statim post illa verba ait : *non enim est in eis agere, et non agere,* quod magis explicat inferius ratione tertia, ubi distinguit duos modos se movendi, alterum cum dominio sui actus, et alterum sine illo, conceditque hunc secundum brutis supra insensibilia, primum vero negat. Videatur ibi Ferrariensis, et Ca- Ferrara.
jetan. in præsenti art. 1 ubi observat, Cajetan.
quod, quia animalia in modo se movendi medium locum tenent inter insensibilia, quæ nullo modo movent se ad finem, et rationalia, quæ perfecte se movent, et medium comparatione extremorum, modo unum, modo aliud censetur aliquando, in collatione ad illa dicuntur absolute movere se in finem, aliquando vero in comparatione ad hæc dicuntur absolute non se movere : quia nec se movent perfecto modo, et cum dominio sicut rationalia : nec omnino non se movent ad finem sicut insensibilia. — Per quod facile conciliantur aliqua loca D. Thom. quæ prima

facile

facile apparent diversa ; et constat ad illud, quod adducitur ex q. 1 hujus partis, pro quo etiam vide quæ n. 7 diximus. — Ad aliud ex art. 7 hujus q. respondetur D. Thomam non loqui de omni voluntario, aut involuntario proprie dicto, sed de eo duntaxat quod est perfectum, et fundamentum *esse* moralis : quod fatemur reperiri non posse sine deliberatione, et usu rationis.

Objectio secunda. 32. Secundo objicies, quia voluntarium dicitur denominative a voluntate : sed in brutis non invenitur proprie voluntas : igitur neque voluntarium.

Solutio D. Thom. Huic objectioni occurrit D. Thom, in præsenti ad 1 : *Dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum, et ideo non potest esse in his, quæ ratione carent : voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem. Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.*

Replica. Sed urgebis, quia si in brutis tantum est participatio, vel similitudo voluntatis, et non vera voluntas, solum erit in eis participatio, et similitudo voluntarii, non autem voluntarium vere, et proprie dictum. — Præterea, etiam reperitur in brutis participatio, et similitudo intellectus ratione cognitionis sensitivæ ; et non ideo illorum actus proprie sunt intellectuales : ergo, quod in eis detur aliqua participatio voluntatis, non sufficit, ut motus ipsorum dicantur proprie *voluntarii.*

Diluuntur. Respondetur ad primum negando consequentiam. Non enim intendit D. Thom. voluntarium eodem modo dici de brutis, sicut voluntas, a qua sumit denominationem : sed intendit, quod quia denominativa dicuntur quasi per participationem, et derivationem a forma denominante, possunt latius, quam ipsa extendi, et trahi cum proprietate ad ea, in quibus est saltem aliqua ejus participatio. Quia modus significandi denominativorum per modum adjectivi admittere potest ex primæva impositione majorem latitudinem, quam modus significandi formarum substantive, et in abstracto.

33. Ad secundum concesso antecedenti negatur consequentia : nam quia in linea cognoscitiva habemus proprium denominativum genericum commune operationibus sensus, et intellectus, scilicet *cognitio*, et *cognoscitivum*, non oportet denominativum ipsius intellectus, quod est *intellectuale*, ultra ejus actus extendi. In linea vero appetitiva, quæ minus abundat terminis, deest denominativum genericum ab appetitu, et ideo opus fuit a nobiliori specie, quæ est voluntas, illud mutuare. In quo standum est communi usui sapientum, quorum est rebus nomina imponere, et nominum significata restringere, vel laxare. — Adde commune esse aliquibus aliis denominativis latius extendi in significatione propria, quam forma, a qua sumpta est denominatio. Nam actus dicitur *humanus* ab homine, et tamen non solum actus ejus, sed etiam actus liberi Angelorum dicuntur proprie *humani*, ut explicuimus tract. 8 disp. 2 n. 8. Similiter *studiosus* sumit nomen ab studio, vel ab studiositate : et dicitur proprie de exercente quamlibet aliam virtutem. Ita ergo etsi *voluntarium* quo ad nomen a voluntate dictum fuerit, potest cum proprietate omnem actum potentiæ appetitivæ significare.

Nisi mavis dicere, voluntarium non sumpsisse denominationem a voluntate proprie dicta, ut est tantum appetitus rationalis ; sed latius, ut comprehendit sensitivum, qui est rationalis participatio, diciturque *voluntas sensualis.* Unde quamvis extensio voluntatis ad omnem appetitum sit translatitia, et impropria : extensio voluntarii ad omnem ejus actum potest esse propria, utpote ex primæva impositione.

Contra tertiam assertionem possent fieri objectiones quas disp. 3 dub. 2 commodius diluemus. Vide etiam tract. sequenti, disp. 6 dub. 2 ubi similis difficultas occurrit. — Ex dictis habetur reperiri etiam in brutis *involuntarium* cum proprietate dictum : quippe contraria nata sunt versari circa idem subjectum. Et sane cum videamus animalia irrationabilia fugere, timere, et tristari, negari non potest aliqua esse illis violenta, et involuntaria, quia prædicti effectus sunt propria signa involuntarii : sicut delectari, exultare, etc. sunt signa voluntarii.

DISPUTATIO II.

De voluntario libero.

Inter species voluntarii non infimum locum tenet liberum, cujus notitia ad Theologicos tractatus valde necessaria est, et

hic opportunus locus, ut eam tradamus. Et quoniam graviores difficultates, quæ in concilianda libertate arbitrii creati cum divina præscientia, et prædestinatione, cum prædiffinitionibus, et decretis Dei efficacibus occurrere possunt, lato calamo discussimus tomo 1 et 2, tract. 3, 4 et 5 : modo illis supersedebimus, solumque explicare curabimus existentiam, et naturam libertatis in communi, tam prout invenitur in actibus, quam in potentiis.

DUBIUM I.

Utrum sit aliquod voluntarium liberum libertate indifferentiæ?

Rem quærimus certissimam : sed nequaquam superflue : cum in tradenda, et enucleanda ejus ratione labore opus sit.

§ I.

Notanda pro dubii decisione.

Liberum quid. 1. Ne supra, quam oportet, hæreamus nominibus, aut ex eorum indistinctione minus clare procedamus, sciendum est Aristot. *liberum* (ut sumitur ex Aristot. 1 Met. cap. 2) dici, quod est *causa sui, sui juris, suæ potestatis, expersque alienæ subjectionis*, et ideo opponitur, *servo, captivo, obligato*, aut quomodolibet alterius potestati *subjecto*. Unde sumendo libertatem in tota sua latitudine, ea ratione poterit aliquid appellari *liberum*, qua subjectionem excludit : in quantum vero eam sustinet, dicetur carere libertate.

Porro in aliquo actu (non enim loquimur de libertate, vel servitute personarum, de qua Institut. de Jure personar. et ff. de statu homin. leg. *cum igitur*, et sequentibus : sed de ea, quæ reperitur in actionibus, quæ sunt materia hujus tractatus) multiplex subjectio considerari potest. Primo ad agens extrinsecum : quæ subjectio contingit quoties in operante non datur sufficiens principium actus, quoad omnes rationes, quæ possunt agenti immediato correspondere, et ideo movetur ab alio, cujus determinationem omnino sequitur. Invenitur vero hæc subjectio in omnibus illis motibus, qui ad rationem voluntarii perfecti non attingunt : in quibus omnibus agens non perfecte se movet. diciturque *subjectio cogens* : non quia omnes proprie sint coacti ; sed quia proprium est coactionis fieri ab extrinseco. — Secunda subjectio est ad ipsum principium intrinsecum, quod aliquando, omni extrinseco secluso, est per se ad agendum determinatum : et in quantum non relinquit actui secundo indifferentiam, dicitur peculiari ratione illud subjicere. Et hæc subjectio appellari potest *necessitas ab intrinseco*, seu *necessitas tota voluntaria*, quia nihil est in ea, quod voluntarium diminuat, ut disp. seq. dub. 1 demonstrabimus. — Tertia est ad aliquid non necessitans, sed inclinans voluntatem contra rationem : ut inclinant habitus vitiosi, dispositiones, suasiones, tentationes, et hujusmodi, quæ licet absolute non necessitent, neque compellant liberum arbitrium : impellunt tamen (ut loquitur D. Thom. 2 dist. 25 art. 2). Et D.Thom. hac ratione extorquent, et subjiciunt sibi quodammodo ejus consensum. Et quia omnia, quæ sic impellunt, reducuntur ad pœnam, vel culpam, talis subjectio dici potest *miseriæ*, et *peccati*. — Ultimo considerari potest subjectio ad regulam dirigentem, et mensurantem actum, ut debitum finem debito modo attingat : quæ est subjectio pure moralis, neque augens, neque diminuens indifferentiam physicam.

2. Et quia oppositorum unum uni contrariari debet, prædictis subjectionibus correspondent totidem gradus libertatis, quibus excluduntur. Libertatis diversi gradus. Primus gradus libertitatis est excludere determinationem ab extrinseco, et dicitur *libertas a coactione* : quæ convenit omni voluntario ex cognitione perfecta. Plures etiam appellant eam *libertatem a necessitate* : non quia omnem necessitatem tollat, sed quia nomine *necessitatis* intelligunt eam solum, quæ est ab extrinseco, et sic necessitatem cum coactione confundunt. — Secundus excludit omnem necessitatem, et determinationem physicam etiam ab intrinseco : additque supra nuper dictum voluntarium, indifferentiam ad utrumlibet : et propterea dicitur *libertas indifferentiæ*, seu *libertas arbitrii* : nam liberum arbitrium diffinitur *facultas voluntatis, et rationis unum præ alio eligendi, aut unum et idem acceptandi, et respuendi*. In quo explicatur indifferentia ad utrumlibet, vel quoad specificationem, vel quoad exercitium. Soletque hæc libertas simul cum præcedenti appellari *libertas naturæ*, quia per sola naturalia principia sine dependentia a gratia convenit utraque nostræ voluntati. — Tertius excludit subjectionem ad ea, quæ ad peccandum impellunt, et appellatur *libertas a culpa*, et *a miseria* :

miseria : quia ab his voluntas, dum sumus in via quasi captivatur, et inclinatur ad
Rom. 7. malum, juxta illud Rom. 7 : *Video aliam legem in membris meis captivantem me in legem peccati.*

Subdividitur autem hæc tertia libertas ab aliquibus in *libertatem gratiæ*, quæ tollit culpam, de qua Rom. 6 : *Liberati a peccato servi facti estis justitiæ. Et libertatem gloriæ*, quæ excludit omnem miseriam, de qua idem Apostolus cap. 8 : *Tunc* (ait) *et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.*

Libertas propria solius Dei. Ultima denique libertas excludit subjectionem formalem ad quamcumque legem, et superiorem, *libertas exemptionis* : estque propria, et ideo dici potest, actuum Divinorum, qui cum sint ipsa suprema regula, nulli legi formaliter subduntur. Hæc tamen libertas nulli creaturæ potest competere. Neque opposita subjectio derogat semper perfectioni libertatis creatæ : sed potius ad eam conducit : quoniam servire Deo regnare est : nec nostrum arbitrium unquam est perfectiori modo liberum, quam cum ab ejus lege non potest recedere : imo eo est liberius, quo magis Deo subditur juxta illud D. Aug. epist. 89 : *Hæc voluntas libera tanto erit liberior, quanto sanior : quanto divinæ misericordiæ subjectior.*

Subjectio ad legem amoris non minuit libertatem. 3. Diximus, *subjectionem ad legem non semper derogare perfectioni libertatis creatæ* : quia ubi talis subjectio non esset ex amore charitatis, sicut est in filiis Dei ; sed ex timore pœnæ, sicut in peccatoribus, constituit non modicam servitutem, et ideo dixit
D. Aug. idem Augustinus lib. de Natura, et Gratia, c. 57 : *Sub lege est, qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore justitiæ se sentit abstinere ab opere peccati nondum liber*, etc.
D.Thom. quod etiam explicuit D. Thom. Opusc. 4 § 1. Ubi constituens discrimen inter legem veterem, quæ erat lex timoris, et legem Evangelicam, quæ est lex gratiæ, et amoris, sic ait : *Considerandum est, quod inter legem timoris, et legem amoris triplex differentia invenitur; primo, quia lex timoris facit suos observatores servos; lex vero amoris facit liberos; qui enim operatur solum ex timore, operatur per modum servi; qui vero ex amore, per modum liberi, vel filii. Unde Apost. 2 Corinth. 3 ubi spiritus Domini ibi libertas, quia scilicet tales ex amore, ut filii operantur*, etc.

Posset autem omnibus his gradibus libertatis adjungi illa, quæ est libertas ad peccandum excludens determinationem ad bonum. Sed hæc potius est defectus, et imperfectio libertatis, quam vera libertas : unde major, et perfectior libertas est in Beatis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus, ut docet D. Thom. 1 part. quæstiunc. 62 artic. 8 ad 3 et quæst. 22 de Veritate art. 6. Est tamen libertatis signum, quod aliquis possit peccare ; et hoc pacto reducitur ad libertatem *indifferentiæ*, quæ est libertas ad opposita, non solum contradictoria, sed etiam contraria. Idem-met.

Consulto vero numerata est primo loco libertas a coactione, quia ad omnes alias supponi debet tanquam earum fundamentum ; nam ubi est coactio, vel determinatio ab extrinseco tollens, quod agens perfecte se moveat, nulla libertas esse potest, nisi metaphorica, vel secundum quid. Quo sensu intelligendus est D. Thom. 2 Cont. Gent. c. 8 ubi ait, *bruta quodammodo esse liberi motus*, etiamsi subjectionem ad agens extrinsecum non omnino excludant, nam ly *quodammodo*, satis ostendit non loqui de vera, et propria libertate. Idem A. D.

Hæc initio hujus dubii observare voluimus, tum, ut intelligantur locutiones aliquorum Patrum, et Scholasticorum, præsertim D. August. Anselmi, Bernardi, et D. Thom. qui diversis in locis diversimode nomen *libertatis* usurpant, variasque ejus divisiones tradunt. Tum etiam, ut constet de qua libertate in præsenti agendum sit : non enim de libertate a culpa, vel miseria, de qua aliqua diximus tract. præced. disp. 4, et iterum redibit sermo in materia de Gratia. Neque etiam de libertate a subjectione legis, sive amoris, sive timoris, quippe nulla ex istis requiritur, ut actus si absolute, et simpliciter liber, prout Theologi, et Philosophi hoc nomine utuntur. Similiter non loquimur de libertate solum a coactione, et determinatione extrinseca, de cujus existentia nulla unquam fuit ratio dubitandi (quamvis disp. 3 a n. 21 dicemus, an absolute *libertatis* nomen mereatur, et an præstet munera, quæ Theologi communiter libertati attribuunt) : loquimur ergo de libertate indifferentiæ excludente omnem determinationem, sive necessitatem physicam, undecumque desumptam, quæ dicitur communiter *libertas arbitrii* ; et quærimus an conveniat actibus nostræ voluntatis ? Quare dicta observentur.

§ II.

Veritas communis stabilitur.

Assertio. Dicendum igitur est dari in nostris actibus voluntarium liberum non solum a coactione, sed ab omni determinatione inducente necessitatem, sive extrinseca, sive intrinseca ac proinde *liberum* libertate indifferentiæ, et arbitrii. Hanc conclusionem esse omnino certam fide, experientia, et ratione testatur D. Thom. q. 24 de Veritate art. 1 his verbis : *Dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides abstringit : cum sine libero arbitrio non possit esse meritum, vel demeritum, justa pœna, vel præmium ; ad hoc manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit,* etc. et quæstiunc. 6 de Malo, quæ est de *electione* oppositum appellat hæresim non solum in Fide, sed etiam in Philosophia, et inter extraneas, seu absurdas ejus positiones annumerandum. *Quidam* (inquit) *posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur, etc. Hæc autem opinio est hæretica ; tollit enim rationem meriti, et demeriti in humanis actibus : non enim videtur esse meritorium, vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiæ opiniones, quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiæ moralis : si enim non fit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum, et punitio, et laus, et vituperium, circa quæ moralis Philosophia consistit. Hujusmodi autem opiniones, quæ destruunt principia alicujus partis philosophiæ, dicuntur positiones extraneæ. Sicut nihil moveri ; quod destruit principia scientiæ naturalis. Ad hujusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim propter protervìam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in 4 Metaph. etc.* Videatur 1 part. quæst. 82 art. 2 et quæst. 83 art. 1, lib. 2 Contra Gent. cap. 48 de Idem. Verit. q. 22 art. 6 et q. 23 art. 4 in 2 dist. 25 art. 1 et 2 et in hac 12 q. 10 art. 2.

6. Probatur apertis Scripturæ testimo- Genes.4. niis, cujusmodi est illud Genes. 4 : *Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius.* Si enim omnes actus hominis essent ita determinati ad unum, ut aliter fieri non possent, nullum inesset ei sui appetitus dominium. Et Eccli. 15 : *Deus reliquit hominem in manu consilii sui ; apposuit tibi ignem, et aquam, ad quod volueris porriges manum tuam, ante hominem vita et mors, bonum, et malum, quod placuerit ei dabitur illi.* Quæ verba tractans D. August. lib. de Gratia, el libero arbitrio : *Ecce* (inquit) *apertissime videmus expressum nostræ libertatis arbitrium.* Idem docent sacra Concilia præsertim Trident. sess. 6 cap. 5 et can. 4, et unanimiter sancti Patres : August. lib. 2 contra Faustum cap. 5 de Gratia et libero arbitrio cap. 2 ep. 46 et alibi multoties; Nazianz. in Apologetico non longe a principio ; Hilarius super Psalm. 2 ; Noster Cyrillus Alexandrinus lib. 8 contra Julianum, et lib. 4 in Joannem cap. 6; Origenes lib. 3 de principiis cap. 1 ; Nissenus lib. 7 de Philosophia cap. 1 et 2, ubi libertatem arbitrio nostro concessam explicat per indifferentiam ad hæc contradictoria *ire,* et *non ire; dare,* et *non dare; concupiscere,* et *non concuspicere, lætari* et *non lætari,* etc. Similia Damasc. lib. de Fide c. 25 et 26 ; Bernardus toto libro de Gratia et libero arbitrio ; Noster Ubalden. cap. 2 lib. 1 art. 1 ; omnes Scholastici cum Magist. in 2 dist. 24 et 25 et quotquot ex Catholicis contra hæreticos de hac re cum antiquitus, tum nostro tempore scripserunt, quos refert Bellarm. lib. 3 de gratia, et libero arbitrio c. 1. — Neque Arist. et nobiliores Philosophi, prædictam veritatem ignorarunt, ut videre est lib. 3 Ethic. toto c. 2, ubi ad longum probat virtutem moralem, et vitium comitem habere electionem, hanc vero tantum esse respectu illorum, quæ nostro subjacent dominio, et potestati, ut fiant, vel non fiant.

(Margin: Eccli.15. D. Aug. Trident. August. Nazianz. Hilar. Cyrill. Alexand. Origen. Nissen. Damasc. Bernard. Ubalden. Magist. Bellarm. Aristot.)

Rationes pro prædicta assertione plures suppetunt, quas adducit D. Thom. locis citatis. In primis ipsa experientia, cui nec insani hæretici, qui verbis libertatem negant, coram propria conscientia valent contradicere, testimonium ea unicuique perhibente se operari cum vult, et non operari cum non vult, situmque esse in propria potestate *velle,* et non *velle* pro arbitrii electione. Prima et secunda ratio

Deinde hoc demonstrant leges, præcepta, et consilia, necnon supplicia, et præmia, quæ legislatores decernunt : quorum necessitas, et utilitas omnino tollitur, libertate

libertate indifferentiæ ablata a voluntate; ut quid enim nobis præcipiendum, vel consulendum erit, quod omittere non possumus etiamsi nec consulatur, nec præcipiatur? aut quod quantumcumque consulatur, vel præcipiatur facere non valemus? vel ut ait D. August. de Gratia, et liber. arb. cap. 2: *Quomodo posset Deus prohibere ne velimus, aut præcipere ut velimus, si ad volendum necessitamur?* et ep. 46 citata: *Eo ipso, quod præceptum est, obedientiam nostram requirit, quæ nulla esse potest sine libero arbitrio.* Quomodo etiam erit locus præmio, vel supplicio, ubi sive probe, sive prave quis agat, neutrum sub est ejus dominio, vel facere, vel omittere? Sed circa hanc rationem vide, quæ dicemus tract. sequenti, disp. 1 dub. 1 ubi neque bonitatem, neque malitiam moralem absque libertate indifferentiæ consistere posse demonstrabitur.

August.

Tertia ratio.

Tertio id ostenditur ex propria natura voluntatis: cum enim sit potentia cæca, debet sequi per omnia ductum intellectus: atque adeo sicut iste in judicando de appetibilibus est indifferens, taliterque unumquodque apprehendit, ut ejus judicium non ligetur, neque ad unum determinetur, ita illa debet in appetendo similem servare indifferentiam, sine eo, quod ab aliquo appetibili finito, et particulari necessitetur. Et quoniam hæc tertia ratio, si expendatur, a priori efficaciter demonstrat libertatem nostræ voluntatis, curabimus eam radicitus enucleare.

Eruitur vis tertiæ rationis.

8. Pro quo sciendum est primo, quod omnis actio sequitur conditionem sui principii, et ideo juxta hujus indifferentiam, vel determinationem, oportet illam esse liberam, vel determinatam. Determinatio autem, vel indifferentia principii in agendo consideranda est ex forma, per quam agit: quæ respectu appetitus est bonum apprehensum. Sicut ergo appetitus sequens apprehensionem, et formam ad unum determinatam operari debet cum simili determinatione, et in ipsa operatione debet determinatio talis formæ resplendere: ita qui sequitur formam apprehensam communem, et indifferentem ad plura, debet operari cum libertate, et indeterminatione, ita ut indifferentia prædictæ formæ in ipsa operatione reluceat.

Deinde observa discrimen inter cognitionem sensitivam, quam sequitur appetitus sensitivus, et intellectivam, quam sequitur voluntas. Sensus enim ob sui materialitatem nihil universale apprehendit, sed omne ejus judicium est ad unum singulare naturaliter determinatum: et quamvis apprehendat successive plura, non tamen sub judicio ejus cadit ratio communis, quæ possit ad utrumlibet viam offerre. Intellectus vero cognoscit ipsam rationem boni abstractam, et communem, et per eam judicat qualiter unumquodque objectum prosequendum, vel fugiendum sit a voluntate: cumque prædicta ratio sit ad plura bona particularia indifferens, neque ad hoc potius quam ad illud determinata, stante ejus apprehensione, manet ex parte judicii intellectus via ad utrumlibet, et ex parte voluntatis facultas simul, et indeterminatio ut eligat ex pluribus illis particularibus, quod maluerit, salva facultate eligendi oppositum. Etenim, quia prædicta ratio communis sufficiens est movere ad quodcumque bonum particulare, et ad nullum alligatur, sed omnibus superior existit, ratione ejus voluntas habet facultatem tendendi ad omnia: taliterque tendit in unumquodque ut ad id non alligetur; atque adeo possit non tendere: vel tendere ad oppositum, cujus etiam communem rationem in se continet. Et in hoc modo tendendi ad unum, conservando facultatem ad oppositum, libertas indifferentiæ consistit.

9. Ex his liquet efficacia prædictæ rationis. Si enim voluntas in operando debet sequi conditionem formæ, per quam agit, et hæc est ratio boni communis sufficiens movere ad plura, et ad nullum natura sua determinata, consequens fit, ut ipsa voluntas operetur cum eadem indifferentia: atque ita tendat in unumquodque, ut ad nullum naturaliter alligetur, sed conservet adhuc, pro tunc, ratione prædictæ formæ facultatem tendendi in oppositum, totaque determinatio ad hoc potius, quam ad illud, præcise sit ab arbitrio, et dominio ipsius voluntatis: quod, et nihil amplius libertas indifferentiæ requirit.

Adde, quod voluntas, sicut et aliæ potentiæ, suapte natura solum potest esse determinata ad objectum ejus specificativum, et primarium, quod est bonum in communi; ad alia vero magis secundaria movetur, et determinatur ab ipso objecto primario propter connexionem inter hoc et illa: et ideo juxta necessitatem, vel contingentiam hujus connexionis debet esse necessaria, vel contingens motio, et tendentia voluntatis. Unde quia dantur plura

bona particularia, cum quibus bonum commune non habet necessariam connexionem, quia a nullo eorum dependet, inde est, ut motio, et tendentia voluntatis ad illa non possit esse necessaria, sed contingens, et libera.

Confirm. ex D. Thom. 10. Confirmatur ex D. Thom. infra quæst. 10 art. 2 cujus verba ad longum adducemus, quia rem valde illustrant, et declarant : *In motu* (inquit) *cujuslibet potentiæ a suo objecto consideranda est ratio, per quam objectum movet potentiam : visibile enim movet ipsum sub ratione coloris actu visibilis : unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat ; si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret ; posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum, in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis ; unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit si aliquid velit ; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quo dnon secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud : et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo : alia autem quælibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi, ut non bona : et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari, a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.*

Animadversio. Confirmatur rursus animadvertendo, quod etsi libertas formaliter sit in voluntate, ejus tamen causa, et radix est indifferentia judicii intellectus. Cum enim appetitus sit potentia cæca sequens cognitionem, quod sit necessitatus, vel indifferens provenire debet ex determinatione vel indifferentia ipsius cognitionis. Unde sicut repugnat, stante judicio totaliter ad unum determinato, appetitum non ferri necessario in illud : ita si judicium sit indifferens, et ostendens viam ad utrumque, repugnat appetitum ferri sine indifferentia, et libertate. Et ideo

D.Thom. dixit D. Thom. infra q. 17 art. 1 ad 2 : *Quod radix libertatis est voluntas sicut subjectum ; sed sicut causa est ratio : ex hoc enim voluntas potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni : et ideo Philosophi diffiniunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis.* Et q. 24 de Verit. art. 2 : *Sciendum est, quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet, cognitio, appetitus, et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet ; appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognoscitivam proponitur.* Idem art. 2.

Quomodo autem judicium intellectus sit indifferens, et non determinatum ad unum sicut judicium sensus, explicat S. Doctor 1 p. q. 83 art. 1 his verbis : *Considerandum est, quod quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta : judicat enim ovis videns lupum eum esse fugiendum naturali judicio, et non libero ; quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat. Et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio ; quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum : sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in Dialectis syllogismis, et Rhetoricis persuasionibus : particularia autem operabilia sunt quædam contingentia, et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum.*

11. Ex his confirmatur efficaciter ratio, quam expendimus. Nam voluntas sequi debet modum judicii intellectus, sicut omnis appetitus modum cognitionis ipsum dirigentis : sed motus judicii intellectus circa bona particularia est cum indifferentia ad utrumlibet, judicando de unoquoque posse appeti, et non appeti : seu posse ita appeti secundum unam rationem, ut simul judicet non posse secundum aliam : igitur ipsa voluntas taliter intendit in prædicta bona judicata, ut possit non tendere, vel tendere ad oppositum : quod est tendere cum indifferentia, et libertate. Secunda confirm.

Confirmatur tandem. Quicumque potest de suo judicio sententiam ferre, et judicare, potest illud sequi, et non sequi : ac proinde libere illud sequitur, aut non sequitur : sed homo per rationem potest multoties de Ultima.

suo

suo judicio judicare : ergo, etc. Major constat : nam qui ita judicat, sicut potest judicando invenire convenientiam in prosecutione sui judicii, ita in non prosecutione, atque adeo non magis necessitatur ad illud sequendum, quam ad non sequendum. Minor vero ex eo liquet, quia cum intellectus sit potentia spiritualis nulli organo affixa, potest supra suum actum reflecti judicando de illo sicut de aliis objectis.

Ad hæc : qui de suo judicio potest judicare, est dominus talis judicii : nam de eo, quod sub nostra potestate est, sententiam ferimus : qui autem dominus est sui judicii, potest illud sequi, et non sequi : alias si ad sequendum necessitaretur, non dominaretur, sed potius subjiceretur tali judicio. Quæ etiam confirmatio habetur apud

D.Thom. D. Thom. citato art. 2 q. 24 de Veri. ubi cum dixisset, quod si judicium non sit in potestate alicujus, neque etiam appetitus illud sequens erit in ejus potestate, subdit : *Judicium autem est in potestate judicantis secundum quod potest de suo judicio judicare : de eo enim, quod est in nostra potestate, possumus judicare; judicare autem de judicio suo est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum, de quibus judicat, et per quas judicat : unde totius libertatis radix est in ratione constituta, etc.*

§ III.

Triplex objectio proponitur, et enervatur.

Objectio prima. 12. Verum contra rationem, quam expendimus, objicies, vel nimium probare; vel efficacem non esse : probat enim, si est efficax, voluntarium in nullo actu posse necessitari : hoc autem manifeste est falsum : ergo, etc. Sequela ex eo constat, quoniam voluntas in nullo actu potest tendere, nisi, ut informata per rationem boni communis indifferentis ad plura : igitur si hæc est ratio libertatis, in nullo poterit tendere non libere. Minor vero probatur in actu amoris beatifici, qui in omnium Thomistarum sententia est necessarius, etiam quoad exercitium, et adhuc in via necessitatur voluntas, saltem quoad specificationem ad ipsam communem rationem boni, et ad beatitudinem in communi, necnon ad *esse, vivere*, et similia, sine quibus beatitudo nequit consistere, ut

D.Thom. docet D. Thom. 1 p. quæstiunc. 82 art. 1 et 2 et q. 22 de Verit. art. 5, atque alibi multoties. — Præterea, motus indeliberati, quos Theologi communiter in voluntate admittunt, sunt omnino necessarii, et ideo excusantur a culpa, quamvis sint circa malum objectum. — Adde negandum non esse posse Deum, saltem de lege absoluta, necessitare voluntatem creatam in quolibet actu, et respectu cujuslibet objecti : cum in hoc nulla appareat implicatio, et oppositum derogare videatur ejus Omnipotentiæ. Idem

13. Respondetur negando antecedens, seu sequelam. Ad cujus probationem dicendum est, haberi ex nostra ratione, quod voluntas possit ferri libere ad plura objecta, scilicet ad omnia illa, respectu quorum forma, per quam agit, quæ est communis ratio boni, est superior, et indifferens, a quibusque non adæquatur, neque dependet, uti sunt quamplura bona particularia finita : et hoc est intentum hujus dubii. Si quæ vero objecta prædictam formam adæquent, aut sint talis conditionis, ut ipsa, vel quæ eam adæquant, ab illis dependeant, eadem ratione convincitur voluntatem ferri ad ea cum necessitate : et multo magis ad ipsam formam, et communem rationem boni : quia sicut hujusmodi forma ad prædicta objecta non comparatur ut superior, et indifferens, sed ut omnino adæquata, ita non debet movere ad illa cum indifferentia, sed cum necessitate, et determinatione. Hujusmodi vero sunt, quæ in prima probatione minoris referuntur. Imo etiamsi objectum, ad quod movetur voluntas, re ipsa non adæquet prædictam formam, si tamen inadæquatio non cognoscitur ab intellectu, ut contingit in motibus primo primis (per quod patet ad secundam probationem) movebitur sine libertate : quia inadæquatio non cognita respectu voluntatis habet se quasi non esset. Unde etsi in omnibus suis actibus tendat voluntas, ut informata per rationem boni, quæ ad plura est communis, et indifferens ; in his tamen, quæ in objectione referuntur, non movet, ut indifferens : et ideo in his non militat nostra ratio : quia supponit prædictam formam movere, ut indifferentem, sicut in aliis contingit. Solut.

Ad illud, quod additur, dicendum est, quod licet Deus absolute possit necessitare voluntatem respectu cujuslibet objecti. quia potest absolute auferre indifferentiam judicii circa illud ; ea tamen existente, implicatio est in terminis abstruere talem Ad id quod additur.

necessitatem. Quia cum prædicta indifferentia sit voluntati ipsa facultas tendendi ad utrumlibet, et nihil aliud ad libertatem requiritur, implicat, illa existente, voluntatem non permanere liberam. Neque hoc magis derogat Divinæ Omnipotentiæ, quam quod non possit rerum essentias immutare, et posita diffinitione, non ponere essentiam.

Alia objectio difficilis. 14. Objicies secundo contra secundam confirmationem, falso nos supponere voluntatem sequi in omnibus ductum intellectus; imo hanc suppositionem potius destruere libertatem : ergo, etc. Antecedens, quoad primam partem probari potest experientia, quæ ostendit, multoties nos appetere malum, quod intellectus judicat esse fugiendum ; et fugere bonum, quod dictat esse prosequendum. Quoad secundam etiam suadetur ; nam si voluntas omnino debet sequi ductum intellectus, existente hujus judicio de convenientia talis, vel talis objecti, manebit necessitata ad prosequendum illud, nec poterit sequi oppositum, sicut non potest a prædicto judicio dissentire. — Ad hæc. Judicium ultimum intellectus semper est determinatum ad unum : determinate enim judicat hîc, et nunc hoc dumtaxat esse appetendum, vel fugiendum : igitur, aut voluntas poterit non sequi tale judicium, contra nostram suppositionem ; aut manet ligata, et determinata ad illud sequendum : ac proinde sine libertate.

Aliena doctrina refutatur. Scotus. Gabriel. Major. O'Kam. Henric. Molina. Valent. Forte propter hanc objectionem Scotus in 2 distinct. 6 quæst. 1, Gabriel ibidem articul. 3, Major q. 4, O'Kam quæst. 12 art. 3, Henric. quodlibet. 1 quæst. 17, Molina 1 part. disp. 63 memb. 5, Valent. tom. 2 disp. 6 q. 8 part. 1 et alii prædictam suppositionem non admittunt arbitrantes posito quocumque judicio intellectus, liberum esse voluntati sequi contrarium etiam in sensu composito ; nec naturam liberam si ad prædictum judicium in aliquo sensu adstringeretur.

Animadversio duplex. Hanc tamen sententiam refutavimus in tract. de Angelis, disp. 10 dub. 8, et amplius impugnari potest animadvertendo, quod cum objectum voluntatis sit bonum cognitum ab intellectu, sicut repugnat eam volendo extra suum objectum ferri, ita repugnat velle nisi quod intellectus proponit, et secundum eam tantum rationem, secundum quam proponitur. Secundo nota, voluntatem quoties libere appetit aliquod objectum, reflecti saltem virtualiter supra suum actum volendo illum, et omnem ejus modum; quidquid enim velit, vult se velle illud, et ita velle, sicut de facto vult. Unde non solum debet ei proponi, ut bonum objectum, quod directe vult, sed etiam hoc, quod est velle illud hîc, et nunc cum omnibus, quibus afficitur pradictum *velle.* Imo, quia non utrumque vult tale *velle,* sed præeligendo ipsum suo opposito, totum hoc debet, saltem virtualiter, judicari ab intellectu, scilicet bonum, et conveniens esse absolute hîc, et nunc omnibus inspectis velle tale objectum, et elicere talem actum potius quam oppositum. Quidquid vero horum intellectus formaliter vel virtualiter non proponat, repugnat voluntatem in sensu composito ad actum procedere, sicut repugnat, quod tendat ad incognitum, et egrediatur suum objectum. Quocirca videri possunt, quæ diximus tom. 2 in tract. de Prædestin. disp. 2 dub. 2 præsertim a n. 79.

Hinc facile impugnatur prædicta sententia. Quoniam repugnat voluntatem libere operari, nisi judicet intellectus absolute esse bonum, et conveniens elicere hic, et nunc talem operationem, potius quam oppositum, sed cum hoc judicio non est voluntatem in sensu composito dissentire : ergo posito ex parte intellectus ultimo judicio requisito, ut voluntas operetur, debet ipsa prædictum judicium omnino sequi, ita ut in sensu composito nequeat ab eo discedere. Consequentia liquet, et major habetur ex dictis. Cum enim voluntas, quoties libere aliquid vult, totum hoc reflexe velit, scil. elicere hîc, et nunc tale *velle,* potius quam non elicere, et quam elicere oppositum, totum debet esse aliquo modo cognitum, et propositum ab intellectu dictante absolute convenire, hîc, et nunc : quia si nihil volitum quin præcognitum sub ratione convenientis, quod cognitum aliquo modo non fuerit, nequaquam habebit rationem voliti. Minor vero probatur : nam ut voluntas dissentiat volendo oppositum, aut non volendo quod ita judicatum est, oportet adesse aliud judicium dictans absolute esse conveniens hic, et nunc omnibus inspectis dissentire a primo, vel non consentire potius quam consentire : et sicut consensus propter rationem traditam non erit absque primo judicio, ita propter eamdem non erit dissensus sine secundo. Quare cum hæc duo judicia sint incompossibilia, et omnino contraria (directe enim contrariatur judicium dictans absolute esse

Impugnatio.

esse conveniens elicere hanc volitionem, potius quam non elicere, et quam elicere oppositam, judicio, quo dictetur conveniens esse absolute non elicere talem volitionem, aut elicere oppositam; fit omnino repugnare, ut stante aliquo ex illis in intellectu detur simul oppositus assensus in voluntate, aut non detur ille, quem tale judicium exposcit.

Adde. Quoties voluntas existens prius indifferens ad utrumlibet potius ad hoc extremum quam ad oppositum se applicat, assignandum esse hujus aliquam rationem : neque alia videtur assignabilis, nisi quod agens judicat sive vere, sive falso hic, et nunc ita sibi expedire, vel ob honestatem, vel ob utilitatem, vel saltem ob aliquam delectationem, quæ in illa applicatione potius, quam in opposito sibi repræsentatur. Et sane experientia omnes edocemur, nunquam unum præ alio eligere, nisi quia sic eligere, potius quam opposito modo, hic, et nunc conveniens arbitramur.

ffu- um. 16. Dices, non esse hujus quærendam rationem : quia facultas potentiæ liberæ in eo sita esse videtur, ut propositis extremis, quorum utrumque possit eligi, et respui, sit pro ratione voluntas, et sine determinatione alterius, ipsa se applicet eligendo quod maluerit. Vel si qua hujus assignanda sit ratio, sufficiet ipsum bonum libertatis, quam ut voluntas exerceat, poterit stante indifferentia omnis judicii, unum eligere, alio re icto.

clu- ir. Sed contra urget ratio facta : nam cum totum hoc absolute sit volitum *eligere hic, et nunc ex duobus propositis unum præ alio*, totum debet judicari ut conveniens : ne voluntas, volens sic eligere feratur in id, quod sub cognitione, et judicio non cadit. Quare non sufficit, ut intellectus judicet utrumque extremum posse eligi : sed debet determinate judicare absolute esse conveniens hic, et nunc omnibus inspectis eligi quod eligitur, potius quam oppositum : sicut voluntas absolute totum hoc reflexe vult. Et sicut cum hoc judicio componi non potest contrarium, ita neque contraria electio. — Ad hæc; ut voluntas sit potens in actu primo utrumlibet eligere, requiritur, quod intellectus utrumque proponat, et judicet posse utrumque eligi : ergo ut voluntas ab statu hujus indifferentiæ transeat, et applicet se ad eligendum determinate hoc præ illo, necessum erit, ut intellectus similiter transeat illuminando illam, et dictando esse hic, et nunc conveniens eligere, sicut eligit, et non sicut non eligit : alias voluntas ibit in hoc transitu judicio destituta, et cæco modo procedet in discretione extremi electi, a non electo. Imo quia secundum se cæca est, nullatenus ad talem discretionem procedet, sed sistet in eadem indifferentia, in qua sistit judicium intellectus.

Accedit, quod sicut voluntas secundum totum, quod in ea est, supponit pro causa, vel ratione a priori intellectum, ita actus voluntatis, et quælibet formalitas in eo reperta debet supponere ut rationem sui actum ipsius intellectus : ac proinde repugnabit voluntatem habere actum eligendi inter extrema sibi proposita, sumendo unum relicto alio, nisi hujus distinctionis ratio in intellectus judicio appareat : quatenus hujusmodi judicium prius discernat, et imperet quid sit hic, et nunc eligendum, et quid relinquendum. — Qui vero dixit *sit pro ratione voluntas*, non negavit necessitatem hujus judicii, et imperii, quoties voluntas operatura est : sed voluit ostendere sufficere ipsam delectationem, vel exercitium libertatis, ut intellectus, omni alia ratione honesti seclusa, judicet (sive vere, sive falso) oportere hic, et nunc sic eligere. Maneat igitur voluntatem in suis actibus omnino conformandam esse modo judicii intellectus : ita ut dum intellectus indifferenter tantummodo eligibilia proponit, voluntas solum sit indifferens, et potens ad utrumlibet : tunc vero infallibiliter unum determinate eligat, quando intellectus suo ultimo, et imperiali judicio ita decernit.

18. Unde ad objectionem respondetur, negando utramque partem antecedentis. Ad prioris probationem occurrit D. Thom. quæst. 24 de Verit. art 2 his verbis : *Quod quando appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus, et cognitionis judicium; est enim appetitus de particulari operabili, judicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui : qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi, ut tunc bonum fornicationis actum, et sub specie boni ipsum eligit.* Vide tract. præced. disp. 4 a num. 13. Objectionis solutio. D. Thom.

Ad probationem pro secunda parte.

Ad probationem pro secunda parte, quæ majorem difficultatem continet, possemus ex alibi dictis occurrere, infallibilem connexionem actus voluntatis cum ultimo judicio practico intellectus non officere ejus libertati : quia etsi voluntas potestate consequenti non possit a tali judicio dissentire, bene tamen potestate antecedenti, qua intellectum ad sic judicandum libere applicuit. Et quia efficacia illius judicii tota est ex hac libera applicatione, nihil adimit libertatis. Si vero petas per quem actum voluntatis fiat talis applicatio? Respondetur posse fieri per eumdem, quem dirigit illud judicium, ob mutuam causalitatem in diverso genere, quæ solet inter ea constitui : nam judicium in genere causæ formalis extrinsecæ dirigit voluntatem, ut sic determinate eligat : et voluntas in genere efficientis applicat intellectum quoad exercitium, ut determinate sic judicet. Quam doctrinam prosecuti sumus in tract. de Angelis disp. 10 dub. 8 et toto § 7. Sed quia (ut ibidem, et disp. 11 num. 26 animadvertimus) tunc solum possit habere locum quando in intellectu, et voluntate præcesserunt aliqui actus, unde possit prædicta causalitas deduci, incedemus modo alia via magis universali, quam etiam explicuimus cit. disp. 11 num. 21.

Legitima solutio.

19. Respondetur ergo, quod licet posito ultimo judicio practico intellectus, voluntas infallibiliter illud sequatur, ita ut in sensu composito non possit dissentire; nihilominus manet absolute libera : quia potest dissentire, et non sequi illud in sensu diviso : quod satis est ad perfectam libertatem. Ut docent communiter Thomistæ agentes de prædeterminatione physica, quam licet voluntas non possit non sequi in sensu composito, siquidem talis præmotio infert infallibiliter actum decreto Dei prædiffinitum, nihilominus manet absolute libera, quia in sensu diviso potest non sequi illam, et elicere actum oppositum. Et quia doctrinam hanc, et verum sensum prædictæ distinctionis *sensus compositi*, et *divisi* legitimumque ejus usum in concilianda libertate nostra cum efficacia divinarum præmotionum, et præ-diffinitionum lato calamo explicuimus in tractatu de Voluntate Dei disp. 10 dubio 4 et sequentibus, non amplius in ejus elucidatione immorabimur, quam opus sit, ut ad casum præsentis objectionis facile applicari possit.

Animadversio.

20. Pro quo animadvertendum est, quod ut voluntas libere operetur, aliquid requiritur ex parte potentiæ, seu actus primi, et aliquid ex parte actualis exercitii libertatis. Ex parte potentiæ sufficit, et requiritur, ut simul sit in ea facultas, et *posse* ad utrumlibet extremum oppositionis : ita ut simul verificetur, quod potest amare et potest non amare : seu quod potest amare, et potest odisse. Ex parte vero actualis exercitii requiritur, quod actu se applicet ad unum ex prædictis extremis, et non ad aliud : quippe actualis applicatio ad utrumque simul esse repugnat : ita tamen fieri debet hæc applicatio, ut non excludat potentiam ad oppositum; sed intactam, et illæsam relinquat. Seu, requiritur, quod ita se applicet ad unum, ut simul cum hac applicatione permaneat, et conservetur idem *posse* ad utrumque, et cum eadem amplitudine sicut erat antea : ratione cujus verificetur, etiam quando actu ad unum tendit, posse tendere ad oppositum. Quæcumque igitur determinatio ita applicat voluntatem ad unum extremum, ut non remaneat in ea prædictum *posse*, officit libertati : quæ vero illæsum illud relinquit sive ab ipsa voluntate, sive, ab intellectu, vel aliunde proveniat, optime cum libertate cohæret.

Alia animadversio.

21. Secundo nota, voluntatem quoties libere agit, duplex saltem judicium ab intellectu requirere (sive formaliter, sive solum virtualiter distinguantur) alterum proponens indifferenter extrema, inter quæ exercenda est libertas, et in unoquoque sufficientem bonitatem, ratione cujus possit appeti, simul cum aliquo bonitatis defectu, ratione cujus valeat respui : alterum dictans determinate, et efficaciter, quæ pars hic, et nunc sit eligenda. Ex quibus primum constituit voluntatem solum in actu primo liberam, et potentem ad utrumlibet : secundum vero constitui eam sub actuali exercitio libertatis applicatam ad partem, quæ eligitur. Nam sicut voluntas, ut libera in actu primo solum habet, quod possit tendere ad utrumlibet, non tamen pro illo signo transit ad aliquod actu appetendum : ita judicium pro tali signo necessarium solum debet proponere utrumque, ut possibile appeti, et non appeti; non vero ostendere, quod sit hic, et nunc determinate eligendum.

Cæterum quia exercitium libertatis est actualis electio unius dumtaxat, retento eodem *posse*, et facilitate ad aliud, judicium ad

ad hoc requisitum debet determinate dictare illud unum esse eligendum, et connotare permanentem propositionem primi judicii de utriusque eligibilitate. Et sicut in voluntate non habent repugnantiam, sed proportionem, et connexionem, quod potens eligere utrumlibet, eligat determinate unum : ita in intellectu nullam habent oppositionem, sed proportionem, et connexionem, judicare ex una parte utrumque extremum esse eligibile, et ex alia hoc dumtaxat esse eligendum. Atque adeo stant simul determinatio, et applicatio posterioris judicii ad unum extremum, et indifferens propositio prioris respectu utriusque. Eo præsertim, quia prædicta judicia habent distincta objecta : nam primum judicat indifferentiam ex parte potentiæ, et actus primi ; posterius vero determinationem ex parte actus secundi : quæ sicut non repugnant simul esse in voluntate, ita non repugnant simul cognosci et judicari ab intellectu.

22. Hinc liquet veritas nostræ solutionis. Nam ex qua parte ultimum judicium intellectus practice, et efficaciter dictat electionem unius tantum extremi, et constituit voluntatem sub libertatis exercitio, trahit infallibiliter secum ipsam electionem : et ideo non est possibile, in sensu composito cum illo, voluntatem non eligere tale extremum, aut eligere oppositum. Ex qua vero prædictum judicium non opponitur primo, relinquit cum eadem indifferentia, et universalitate totam ejus propositionem circa utrumque extremum, atque adeo integram, et illæsam facultatem, quæ ex vi talis judicii erat in voluntate per modum actus primi ad eligendum utrumlibet : quod est ipsam voluntatem posse absolute, et in sensu diviso non eligere, quod eligit, et eligere oppositum. Videantur, quæ diximus loco proxime citato Et in tract. de Angelis disp. 11 num. 21.

[...]ica. Dices : eo ipso, quod ultimum judicium quoquo modo voluntatem ad unum determinet, tollit indifferentiam prioris, quæ omnem determinationem excludit : ergo non relinquit facultatem ad utrumlibet.

[...]tur. Respondetur negando antecedens, loquendo de indifferentia positiva, quæ est de ratione libertatis : hæc enim indifferentia solum potest auferri per determinationem ad unum tenentem se ex parte potentiæ, et restringentem illam in ratione potentiæ ; non autem per eam, quæ se tenet ex parte actus secundi, qualis est determinatio, quæ fit per prædictum ultimum judicium. Nam, ut diximus, ita hoc judicium applicat ad unum actum, ut non restringat, neque coarctet latitudinem potentiæ, et facultatem ejus per modum actus primi ad oppositum.

23. Diximus *loquendo de indifferentia positiva*, etc. Quia in voluntate, ut actuata per primum judicium et antequam secundum adveniat, duplex indifferentia considerari potest. Alia positiva, quæ dicit virtutem per modum actus primi non coarctatam, neque limitatam ad unum : et hæc manere debet in quolibet statu potentiæ liberæ, adhuc in ipso exercitio libertatis. Alia privativa, vel negativa, quæ dicit suspensionem ab omni actu secundo, atque adeo ab omni libertatis exercitio. Hæc autem indifferentia tantum abest, quod sit necessaria ad libertatem, quod potius aufertur per quemlibet actum liberum : tandiuque voluntas exercitio libertatis caret, quandiu sub illa perseverat : unde Divina libertas, quæ omnium perfectissima est et semper in actuali exercitio, nunquam talem suspensionem admittit. Judicium ergo, de quo loquimur, tollit hanc secundam indifferentiam : quia transfert voluntatem ab esse libera solum in actu primo, atque adeo ab statu prædictæ suspensionis, ad statum actu secundi, et exercitii libertatis, non tamen tollit aliquid de prima, quia virtus, et latitudo potentiæ non diminuitur per applicationem ad actum secundum ; sed actuatur, et perficitur : unde potius prædictum judicium conducit tanquam simpliciter necessarium ad exercendam libertatem, quam ei aliquo modo officiat : sicut dici solet de præmotione efficaci.

Tertio contra ultimam confirmationem objicies, non satis probari libertatem voluntatis in sequendo judicium intellectus, eo quod ipse intellectus propter virtutem reflexivam possit de tali judicio judicare : alioquin nullum esset judicium quantumvis ad unum determinans, quod voluntas non sequeretur libere, sicut nullum est, supra quod non possit intellectus reflecti ; ergo, etc. Tertia objectio.

24. Respondetur negando simul antecedens, et ejus incertam probationem. Ad cujus intelligentiam nota, dupliciter posse intellectum de suo judicio judicare : vel speculative, cognoscendo dumtaxat *quidquid est* illius ; vel practice, arbitrando, et ferendo sententiam, an voluntas possit, vel Enervatur.

debeat illud sequi, aut non sequi. Primo modo judicat de omnibus suis actibus quantumvis determinatis, et necessariis. Secundo vero de illis tantum judicare potest, qui proponunt objectum finitæ, et limitatæ bonitatis. Nam cum ex una parte in objecto sic proposito appareat sufficiens bonitas, ob quam possit appeti; et ex alia limitatio, et defectus, ratione cujus possit respui, intellectui tanquam superiori, et judici incumbit ferre suo arbitrio ultimam sententiam vel circa fugam, vel circa prosecutionem. Et quia potest judicare utrumlibet, manet integrum voluntati eligere, quod maluerit, et quod ipse intellectus ultimo decreverit. Et juxta hunc sensum accipienda est doctrina prædictæ confirmationis. Unde si aliquod judicium proponat objectum adeo bonum, ut nec in illo, neque in ejus prosecutione aliquid mali appareat, sicut contingit in visione beata, quamvis intellectus propter suam spiritualem possit supra ipsum reflecti judicio speculativo, non tamen judicio practico, arbitrando, et ferendo sententiam, an voluntas debeat sequi illud, vel non sequi; quippe evidenter cognoscitur esse omnino necessitatam independenter ab arbitrio intellectus ad illud sequendum, nec posse sequi oppositum.

§ IV.

Errores contra Catholicam veritatem.

Primus error. 25. Contra stabilitam veritatem extant diversi errores cum Philosophorum Gentilium: tum hæreticorum nostri temporis, quos possumus ad tria capita reducere. Stoici. Primus fuit Stoicorum, quos secuti sunt Priscillianistæ. hæretici Priscillianistæ, qui voluntatem nostram, et ejus actus fati determinationi subjiciebant; et nomine *fati* intelligunt seriem, et influxum causarum naturalium, præcipue cœlorum, et astrorum, unde omnia fatali quadam, et inevitabili necessitate provenire arbitrantur. Concil. Brachar. Hieron. August. Leo Pap. D. Thom. Contra quem errorem videri possunt Concilium Bracharense primum can. 9, D. Hieron. c. 66, August. lib. de hæresibus hæresi 70, Leo Papa epist. 95 c. 6 et quæ scribit D. Thom. 3 contra Gentes cap. 93 et 1 part. quæst. 115 artic. 4, et 116 articulo 1, ac 1, 2 quæst. 9 art. 5 et aliis locis, ubi agit de fato, et de influxu cœlestium corporum in animam nostram, et ejus actus.

Secundus error. 26. Secundus error Calvini, et sequacium negat nostris actibus libertatem, propter motionem, qua Deus omnes causas secundas applicat ad agendum. Existimant enim prædicti hæretici divinam motionem ita voluntatem nostram ad unum determinare, ut non maneat in ea facultas ad oppositum, ut possit dissentire si velit. Et hic est error, quem damnat Concil. Trident. sess. 6 verbis illis: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum, et excitatum nihil cooperari, etc. neque posse dissentire si velit, etc. anathema sit.* Ubi sancta Synodus simul supponit contra Pelagium arbitrium nostrum excitari, et moveri efficaciter a Deo ad agendum, et damnat Calvinum, et alios asserentes hujusmodi motionem tollere arbitrii libertatem. Et observandam est, Concilium illam Dei motionem voluisse cum libertate componere, quam hæretici officere asserebant: alias si de diversa loqueretur, non directe illorum dogma condemnasset. Porro hæreticos loqui de motione ex se efficaci, infallibiliter secum trahente actum perspicuum est: siquidem inefficacem nullus vel eorum dubitavit cum libertate cohærere. De illa ergo accipienda est Concilii diffinitio. Quomodo vero stet voluntatem non operari, nisi efficaciter a Deo physice præmotam, et nihilominus operari libere, fuse explicuimus in tract. de Voluntate Dei disp. 10 agentes de Divinis prædiffinitionibus: eadem enim via, qua cum prædiffinitionibus, et decretis efficacibus Dei componitur nostra libertas, debet etiam componi cum physica præmotione voluntati intrinseca, et efficaci. Pro quo etiam videri possunt dicta in tract. de Scientia Dei disp. 7 dub. 2.

27. Tertius error etiam hæreticorum hujus temporis concedit hominem in statu naturæ integræ præditum fuisse libertate, ait tamen prædidisse illam per peccatum: nec dicendum jam esse arbitrio liberum; sed peccati servum: tantum libertatis nomen vacuum ad nos transisse, ut late scribit Roffensis art. 7 contra Lutherum, quem etiam errorem damnat Trident. sess. citata, can. 5, ubi ait: *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum, et extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, etc. anathema sit.* De hoc tamen dicemus ex professo in tract. de Gratia, ubi examinabimus vires liberi arbitrii ante, et post peccatum.

DUBIUM

DUBIUM II.

Quæ indifferentia sit de ratione libertatis?

Nomen indifferentiæ. 28. Nomen *indifferentiæ* importare videtur capacitatem, seu virtutem ad plura, per nullum determinatam, vel discretam : si enim ad aliquod determinaretur, eo ipso prout sic rationem indifferentis amitteret. Prima divisio. Potest autem dividi illa, quæ ad voluntatem spectat, primo in *activam*, et *passivam*. Activa est virtus indifferenter productiva diversorum actuum, vel effectuum. Passiva autem erit capacitas ad diversas formas, Subdivisio. quibus informetur, et moveatur. Deinde indifferentia virtutis activæ aliquando est respectu actus secundi secundum suam entitatem, aut perfectionem : qua ratione reperitur in voluntate creata, qua, quia non est suus actus, manet secundum se indifferens ad eliciendum illum, vel non eliciendum. Unde hæc indifferentia non est præcise activa, sed simul passiva : nam potentia immanens recipit in se actum, quem elicit : et potest etiam dici indifferentia *privativa;* quia privat voluntatem saltem perfectione unius extremi, ad quod est indifferentia ; cum utrumque extremum simul haberi non possit. Aliquando vero prædicta indifferentia non est ad actum, vel aliquam ejus perfectionem, sed ad diversas terminationes respectu objecti secundarii, quæ nihil addunt perfectionis in esse rei. Et hæc indifferentia dicetur *pure activa*, et *positiva ;* quia nihil habet passivæ, aut privativæ. Hoc pacto est indifferens divina voluntas respectu creaturarum : quia potuit habere diversas terminationes ad illas, quamvis non potuerit carere actu quem habet, aut habere quem non habet secundum totum, quod in eo est actualitatis, et perfectionis.

Alia divisio. Præterea dividitur indifferentia requisita ad libertatem, in *objectivam,* et *formalem.* Illa est propositio objecti, in quo simul apparet bonitas, qua possit appeti : et bonitatis defectus, quo possit respui. Hæc vero est ipsa virtus volitiva quatenus indifferenter potest sequi utrumlibet.

Ultima. Ultimo dividitur in indifferentiam *quoad specificationem, et quoad exercitium,* sive *contrarietatis* et *contradictionis*. *Indifferentia contrarietatis et quoad specificationem est*, quæ respicit terminos contrarios ; ut amorem, et odium : bonum, et malum : sub qua etiam comprehenditur quæ respicit opposita privative, sicut *obedire*, et *non obedire,* non solum prout *inobedire* importat actum, sed etiam ut importat privationem debitæ obedientiæ. Indifferentia *contradictionis* est quæ respicit terminos contradictorie oppositos sicut *amare*, et *non amare; obedire,* et *non obedire* negative : et ideo dicitur *quoad exercitium,* quia extrema ejus sunt *exercere actum*, et *negatio talis exercitii.* Unde hæc indifferentia semper clauditur in priori : nam ut docet Div. Thom. in 1 dist. 5 art. 1 ad 1, D.Thom. oppositio contradictoria includitur in contraria, et privativa : et ideo sicut ubi est album a fortiori est non nigrum, et ubi est cæcitas, a fortiori est non visus ; ita ubi est indifferentia, ad bonum, et malum, a fortiori est ad non bonum : et ubi est ad amorem, et odium, a fortiori est ad non amorem. An vero indifferentia contradictionis prout actu fundat, vel terminat exercitium libertatis semper sit conjuncta cum indifferentia contrarietatis inferius patebit. Modo videndum est ex omnibus prædictis indifferentiis quænam constituat directe libertatem, et quæ debeant ad illam concurrere : quod aliquibus assertis continentibus veritatis explicationem, potius quam longa discussione absolvendum judicavimus.

§ I.

Assertiones pro dubii expeditione.

Dicendum est primo ad libertatem in primis omnino necessariam esse indifferentiam objectivam. Ita supponitur ab omnibus tam Philosophis, quam Theologis, et habetur ex dictis dub. præced. Cum enim voluntas sit cæca, et objectum ejus sit bonum propositum ab intellectu, manifeste repugnat concipi in ea facultatem tendendi indifferenter ad opposita, nisi hæc ab intellectu cognoscantur, et cum indifferentia proponantur : ita scilicet ut in quolibet appareat aliquid ratione cujus possit appeti ; et aliquid, ratione cujus possit respui. An vero stante prædicta indifferentia objectiva, possit nihilominus voluntas necessitari, constabit disp. 5 num. 34. Assertio prima.

Secunda conclusio. Perfecta libertas potest reperiri sine aliqua indifferentia passiva, vel privativa, atque adeo cum indifferentia pure activa, et positiva. Hæc etiam conclusio debet ab omnibus tueri. Quoniam in Deo datur perfectissima libertas, in Secunda.

cujus tamen voluntate esse non potest potentia passiva respectu alicujus formæ, neque privatio, aut carentia alicujus actus secundum id quod est in perfectionis. Unde tota ejus indifferentia est ad diversas terminationes ad creaturas, ac proinde pure activa, et positiva. Neque in probatione, aut majori explicatione hujus conclusionis immorari est præsentis loci, sed spectat ad primam partem, ubi in tract. de Volunt. Dei disp. 7 late egimus de constitutivo Divini actus liberi. Vide, si placet, quæ ibi dicta sunt.

Dicendum est tertio ad omnem libertatem creatam requiri indifferentiam passivam respectu agentis extrinseci, et formæ ab eo recipiendæ. Circa hanc assertionem supponimus (id, quod in schola D. Aug. et D. Thom. disputatione non eget) voluntatem creatam, sicut et quamlibet causam secundam in omni sua operatione omnino esse a Deo præmovendam, ita ut prius quam ipsa agat, et se moveat, moveatur, et applicetur ab illo ad agendum, ac proinde patiatur recipiendo ejus motionem. Ut enim ait Ang. Doct. 1 p. q. 2 art. 3 : *Moventia secunda non movent, nisi per hoc, quod sunt mota a primo movente : sicut baculus non movet, nisi per hoc, quod est motus a manu.* Quod exemplum sumpsit ex Arist. 8 Phys. text. 33 ubi loquens de concursu causæ primæ cum secunda, hæc habet : *Utraque igitur movere dicimus et primum, et ultimum moventium : sed magis primum : illud enim movet ultimum, sed non hoc primum : et sine primo quidem ultimum non movebit; illud autem sine hoc : ut baculus non movebit, nisi moveatur ab homine.* Neque disputare volumus de quidditate hujus præmotionis, sed supponere cum omnibus utriusque sancti Doctoris discipulis, fieri media qualitate physica intrinsece recepta in voluntate per modum efficacis applicationis ad actum decreto Dei prædiffinitum, pro quo exhibetur, illumque infallibiliter inferente, integra manente libertate, et facultate voluntatis ad oppositum : multiplicaturque prædicta qualitas secundum multiplicationem actuum, pro quibus immediate exhibetur. De quo inter alios Thomistas videri potest Alvar. lib. 3 de Auxiliis per totum.

D.Thom. Aristot. Alvar.

Probat. concl.s. Hoc supposito facillime probatur conclusio in hunc modum. Ut voluntas creata libere operetur, debet a Deo physice præmoveri, et applicari ad agendum : ita ut pro diversitate actuum sit distinctio præmotionum : ergo debet esse in illa capacitas, et indifferentia passiva ad *præmoveri*, vel *non præmoveri*, et ad recipiendas pro diversitate actuum liberorum diversas præmotiones. Patet consequentia, nam si hujusmodi capacitas non daretur, sicut non posset voluntas a Deo præmoveri, ita non posset libere operari. Si autem talis capacitas solum esset respectu unius præmotionis, ad eamque omnino determinata, etiam esset omnino determinata ad actum, pro quo exhibetur, ac proinde non maneret in ea facultas ad oppositum, quam libertas requirit.

32. Quarta conclusio. Propria, et formalis indifferentia constitutiva potentiæ liberæ debet esse per se primo activa; quæ tamen respectu libertatis creatæ semper habet admixtam passivam in ordine ad proprium actum. Prima pars a nemine negatur : quoniam potentia libera ex sua communi ratione per se primo est ad agendum, vel non agendum : ergo ejus formalis indifferentia debet esse per se primo activa. Assertio 4.

Confirmatur : nam patiens prout sic non importat dominium actus, sed hujusmodi dominium residet apud activum, cujus est passivo dominari : ergo ejus propria, et formalis indifferentia debet esse per se primo activa.

Quod autem in libertate creata prædicta indifferentia habeat admixtam passivam, et privativam respectu proprii actus, videtur necessario dicendum propter discrimen inter voluntatem creatam, et Divinam. Hæc enim propterea nullam admittit indifferentiam passivam, aut privativam, quia est suusmet actus liber, et actus purus incapax alicujus additionis : unde ejus indifferentia potest esse respectu terminationum ad objecta secundaria, quæ nihil addant in esse rei, non vero respectu entitatis, aut perfectionis alicujus actus ab ipsa eliciendi, vel in ea recipiendi : ergo cum voluntas creata non sit suus actus, sed secundum se in potentia ad illum, ejus differentia ita erit activa respectu elicientiæ actus, ut simul sit passiva in ordine ad ejus receptionem : quippe actus immanens in eadem potentia recipitur, a qua producitur.

Confirmatur. Repugnat voluntatem creatam posse transire ab statu non volentis aliquod objectum ad statum volentis formaliter, aut e converso (quod petit ejus liberta-)

bertas) sine eo, quod possit mutari : ut videtur per se notum : sed mutatio nequit intelligi absque potentia passiva, quæ subjiciatur extremis mutationis : ergo talis potentia est omnino necessaria ad libertatem creatam.

Ex quibus liquet, quod etsi omnes assignatæ indifferentiæ coucurrant ad libertatem modo dicto, sola tamen indifferentia formalis quatenus activa est, eam constituit. Nam objectum solum se habet per modum causæ, et radicis : quatenus indifferens propositio objecti est radix, ut voluntas libere in illud tendat; quamvis ipsa propositio secundum se non sit formaliter libera. Similiter indifferentia passiva respectu agentis extrinseci requiritur præsuppositive; non vero formaliter : quia voluntas non est formaliter libera in recipiendo præviam motionem Dei, sed in ejus usu, et applicationem sui ad actum, pro quo exhibetur. Remanet ergo, ut propria, et formalis indifferentia ad eliciendum, vel non eliciendum actum liberum : quæ licet simul sit ad illum recipiendum, ex dictis tamen constat non constituere saltem per se primo libertatem in quantum passiva est, sed in quantum activa.

Assertio ultim. 33. Sit ultima conclusio. Indifferentia activa per se, et essentialiter constitutiva libertatis est indifferentia *contradictionis*, vel *quoad exercitium* : quæ vero communiter dicitur *contrarietatis*, seu *quoad specificationem*, per accidens ad libertatem se habet, nisi in quantum includit indifferentiam *contradictionis*. Probatur hæc conclusio : Illa indifferentia constituit essentialiter libertatem, ratione cujus voluntas est domina sui actus : sed hoc habet per se a sola indifferentia contradictionis : ergo hæc dumtaxat libertatem per se constituit. Major constat : siquidem voluntatem esse liberam, nihil aliud est, quam habere dominium suæ operationis : minor vero probatur : quoniam voluntas tunc est perfecte domina sui actus, quando potest illum facere, et non facere : quippe eo ipso potest de tali actu pro suo libito disponere : quod tamen possit, vel non possit contrarium, etsi arguat libertatem circa plura, quatenus extendit ad plura prædictam indifferentiam contradictionis, non tamen ponit majus dominium supra aliquod ex illis, quam ponit nuda indifferentia contradictionis, quæ datur circa unumquodque : ergo signum est hanc dumtaxat indifferentiam per se conferre ad dominium voluntatis.

Confirmatur. Indifferentia contrarietatis ideo præcise confert ad libertatem, quia includit indifferentiam contradictionis : nam cum contraria simul esse non possint, qui potest facere utrumlibet, a fortiori poterit unumquodque facere, et non facere : unde etiam si poneremus voluntatem elicientem unum actum, v. gr. amorem Petri, posse elicere odium contrarium, si tamen non posset non amare, vel non elicere odium, nullum ex eis libere eliceret : igitur indifferentia, et facultas contrarietatis, scilicet ad amorem, et odium, eatenus dumtaxat ad libertatem confert, quatenus includit indifferentiam ad amorem, et non amorem; ad odium, et *non esse* illius, quæ est indifferentia contradictionis : atque adeo hæc sola erit per se constitutiva libertatis.

34. Dices, indifferentiam contrarietatis non esse per se respectu libertatis *quoad exercitium* : secus respectu libertatis *quoad specificationem*, quæ est altera libertatis species. Evasio.

Sed contra, nam ratio facta, et ejus confirmatio convincit libertatem communiter dictam *quoad specificationem*, supra libertatem *quoad exercitium* nihil addere, quod sit per se intra lineam libertatis, sicut nihil addit potestatis, et dominii supra actum liberum : unde etsi ad prædictam libertatem, ut explicatur eo nomine, *quoad specificationem*, sit per se indifferentia contrarietatis, non tamen erit per se respectu libertatis absolute : sicut neque additio illa, *quoad specificationem* supra rationem liberi, *quoad exercitium*, ponit aliquid per se habens in linea libertatis, vel eam per se augens, aut diminuens. Præcluditur.

§ II.

Diluuntur nonnullæ objectiones.

35. Quamvis nulla sit authorum sententia, quam referre liceat, ut adversam his, quæ stabilivimus, adsunt rationes dubitandi, et objectiones, quas solvere oportet. Objicies ergo contra primam assertionem, non repugnare, etiamsi objectum proponatur voluntati sine indifferentia, ferri, in illud libere : ergo indifferentia objectiva potest separari a libertate. Antecedens probatur. Tum, quia non repugnat saltem de potentia absoluta, stante Prima objectio.

indifferentia judicii, Deum necessitare voluntatem ad unum ; ergo neque e converso. Tum etiam, quia necessitare voluntatem proprium est boni infiniti, quod ejus capacitatem adæquat : ergo circa bonum inadæquatum, et finitum quocumque modo propositum manebit libera, et non necessitata.

Solutio. Respondetur negando antecedens. Ad primam probationem, quidquid sit pro nunc de varietate antecedentis, negatur consequentia. Nam cum objectum voluntatis sit bonum propositum ab intellectu, manifeste repugnat intelligi in illa facultatem proximam, et expeditam ad appetendum utrumlibet extremorum oppositionis (in qua facultate libertas consistit) si intellectus unum tantum ut appetibile proponat. Quæ implicatio non ita ad sensum apparet in eo, quod stante utriusque propositione, voluntas a prosecutione unius impediatur, et per hoc ad alterum ligetur. — Ad secundam respondetur, quod licet necessitare voluntatem per se solum sit boni adæquantis illam, per accidens tamen potest a quocumque bono necessitari, si tale bonum sine indifferentia proponatur. Quod tunc contingit quando proponitur non cognita ejus limitatione, aut alia ratione mali : nam ex qua parte proponitur ut bonum, trahet ad se voluntatem: et ex qua parte non cognoscitur ejus limitatio, neque aliquid mali in eo splendet, non potest ab ea respui, ac proinde debet appeti necessario.

Secunda objectio. 36. Deinde objicies contra secundam. Quantumcumque perfecta sit libertas non potest excludere omnem indifferentiam passivam. Nam, vel facultas, quæ dicitur libera, actu habet utrumque extremum libertatis, vel solam potentiam ad utrumlibet separatam ab aliquo ex illis : Primum dici non potest, quia extrema libertatis cum sint opposita, nequeunt haberi simul : ergo dicendum secundum : atque adeo debet talis facultas saltem carere ea perfectione, quæ ex conjunctione ad prædictum extremum sibi accresceret habens capacitatem ad recipiendam illam.

Confirmatur : ubicumque potest esse mutatio, datur potentia passiva, quæ sit mutationis subjectum : sed omnis facultas libera potest mutari ab statu non conjunctionis cum extremo, quo caret, ad statum conjunctionis cum illo : alias non haberet libertatem respectu talis extremi : ergo, etc.

Enervatur. Respondetur hanc objectionem militare in libertate creata juxta dicta in quarta assertione ; non autem in Divina. Et rationem tradit D. Thom. cont. Gent. c. 82 his verbis : *Ad utrumlibet esse alicui virtuti potest convenire dupliciter : uno modo ex parte sui : alio modo ex parte ejus, ad quod dicitur. Ex parte quidem sui quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur : unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa : sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia, ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem ejus, ad quod dicitur invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest : sicut aliquis, qui diversis instrumentis uti potest æqualiter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet* (atque adeo neque in ea arguit indifferentiam privativam, vel passivam, de cujus conceptu est aliqua imperfectio), *sed magis ad ejus eminentiam : in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se habet. Sic autem est in Divina voluntate respectu aliorum a se : nam finis ejus a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in Divina voluntate ponere.* Ex quibus verbis habes quomodo conjunctio voluntatis Divinæ cum creaturis, quæ sunt terminus suæ libertatis, non addit in ea aliquid perfectionis supra actum ejus necessarium, quo diligit se ipsum, atque adeo, quod indifferentia ad talem conjunctionem, et carentia illius non arguit potentiam passivam, aut privationem alicujus perfectionis.

D.Thom. Ad confirmationem respondet per verba, quæ statim subjungit : *Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in Divina voluntate nulla est Potentialitas, non sic absque necessitate aliorum oppositorum præaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque, et postmodum volens actu ; sed semper est volens actu quidquid vult, non solum circa se, sed etiam circa sua causata : sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad Divinam bonitatem, quæ est proprium objectum divinæ voluntatis per modum, quo non necessaria, sed possibilia*

possibilia enunciabilia dicimus cum non est necessarius ordo prædicati ad subjectum, etc.

Objectiones contra tertiam assertionem reconciliantur. 37. Circa tertiam assertionem essent plura, quæ in componenda indifferentia passiva ad recipiendum præmotionem cum indifferentia activa constitutiva libertatis difficultatem offerunt. Ea vero consulto prætermittimus, tum ut pareamus omnino Summorum Pontificum decretis, quibus tractatus, vel compositiones super hac re in lucem edere prohibetur. Tum etiam, quia non erit difficile prædictis difficultatibus occurrere ex doctrina, quam tradidimus circa prædiffinitiones divinas in tract. de Volunt. disp. 10. Et ex his, quæ habet D. Thom. infra quæst. 10 art. 7, ubi optime explicat, quo pacto Dei motio ita accommodetur causis secundis, earumque proprio, et connaturali modo agendi attemperetur, ut minime illum impediat, sed potius inferat, faciatque necessarias operari necessario, et liberas, ac contingentes, contingenter, et libere, quamvis efficaciter, et infallibiliter pro sui decreti libera determinatione. Verba autem Ang. Doctoris hæc sunt : *Sicut Dionys. dicit 4 c. de div. nom. ad providentiam Divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare, unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate ; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius : nisi in his, id quæ naturaliter movetur.*

Thom.

Et in solutione ad primum reduci totum hoc ad efficaciam, et universalitatem divinæ voluntatis in movendo, unde provenit, ut non tantum voluntas nostra faciat infallibiliter, quod illa vult, sed etiam eo modo, quæ fieri vult : et quia vult, quod libere, et contingenter fiat, infallibiliter sic fit. Et sicut repugnaret prædictæ efficaciæ non fieri infallibiliter, quod Deus per voluntatem creatam absolute fieri vult, ita repugnaret, quod non fieret per eam libere, quod Deus sic fieri vult : aut quod fieret necessario, quod vult ut fiat libere. *Voluntas Divina* (inquit) *non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius : et ideo magis repugnaret divinæ motioni si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere prout competit suæ naturæ.*

Idem docet Angel. Doct. Videatur 1 p. q. 19 art. 8, ubi magis expendit hanc rationem, et inter alia hæc ait : *Dicendum quod hoc contingit* (scilicet effectus causarum contingentium contingenter, et non necessario ab eis provenire) *propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id, quod fit, sed etiam secundum modum fiendi, vel essendi : ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit, quod filius nascatur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas Divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter : ut sit ordo in rebus ad complementum Universi : et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt ; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter veniant.* Ut ita in omnibus appareat efficacia divinæ voluntatis, quæ non modo infert infallibiliter, quod fieri vult, sed fieri infallibiliter eo modo, quo vult. Atque adeo stat aliquid fieri infallibiliter ex efficacia divinæ motionis, et fieri libere, ac contingenter : quia Divina voluntas sic vult fieri, et tam ad substantiam actus, quam ad modum fiendi ejus efficacia pertingit.

D. Aug. Legatur D. August. lib. de Gratia Christi contra Pelagium, et Cœlestium, c. 25 lib. 3 Hypogn. circa principium, et serm. 13 de Verbis Apostoli, ubi pulcherrime explicat quomodo etsi voluntas moveatur a Deo ad agendum, nihilominus ipsa etiam libere agat, et se moveat ; nam cum objecisset. *Dicet mihi aliquis : ergo agimur, non agimus.* (Videlicet si a Deo ad agendum præmovemur.) *Respondeo* (inquit) *imo agis, et ageris, et tunc bene agis si a Deo agaris : Spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adjutor est : ipsum nomen adjutoris præscribit tibi, quia et tu ipse aliquid agis. Agnosce quid poscas : agnosce quid confitearis quando dicis : adjutor meus esto, ne derelinquas me. Adjutorem utique vocas Deum, nemo adjuvatur si*

ab eo nihil agatur, etc. Et lib. de correct. et Gratia cap. 2 loquens cum Apostolo de filiis Dei, qui spiritu ejus aguntur : *Intelligant* (inquit) *si filii Dei sunt, spiritu Dei se agi, ut quod agendum est agant, et cum egerint, illi a quo aguntur gratias agant; aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant.* Sed de hoc satis.

Tertia objectio. 38. Objicies vero tertio contra doctrinam quartæ assertionis, non esse ita proprium libertatis divinæ illud genus indifferentiæ respectu solius terminationis ad objecta secundaria, quin aliquando convenire possit libertati creatæ : ut patet in amore beatorum, qui licet respectu Dei sit necessarius, et voluntas omnino determinata ad illum eliciendum ; respectu creaturarum est liber ; eo dumtaxat quia potest ad eas terminari, et non terminari, invariata ejus entitate, et perfectione : ergo adhuc in voluntate creata potest dari libertas excludens omnem indifferentiam passivam, seu privativam.

Solvitur. Respondetur negando antecedens. Ad probationem concedimus prædictum amorem esse simul necessarium, et liberum : negamus vero indifferentiam hujus libertatis non habere aliquid capacitatis passivæ. Quamvis enim talis indifferentia non sit respectu elicientiæ actus secundum substantiam, est tamen respectu alicujus modi superadditi : ratione cujus intrinsece perficitur, et extenditur ad creaturas, ad quas per suam entitatem præcise sumptam non se extenderet. Unde est discrimen inter hunc amorem et increatum : nam in creatus cum sit actus purus infinitus, et est incapax superadditionis, et non indiget illa : sed continet plenissime omnem necessariam perfectionem, ut sine aliquo superaddito terminetur in exercitio ad creaturas, per hoc dumtaxat, quod earum existentia connotetur : at vero creatus quantumcumque perfectus semper est finitus, et admixtus aliqua potentialitate, ac proinde nequit tantum perfectionis continere, quin egeat aliqua extensione modali superaddita, qua constituatur sub exercitio liberæ terminanationis ad objecta secundaria. Et propterea indifferentia ejus activa ad hujusmodi terminationem, simul est passiva respectu prædictæ extensionis. Et quamvis talis amor sit formalis participatio increati : quia tamen est inadæquata, nunquam eo pertingit, ut indigentiam prædictæ additionis excludat.

Replica. 39. Dices : libertas supra entitatem actus nihil addit intrinsecum : ergo indifferentia, quæ præcise est ad liberam terminationem, et non ad substantiam actus, non est ad aliquid perfectionis recipiendum.

Respondetur negando antecedens, ut constabit dub. sequenti. Sed illo admisso negatur consequentia : quia prædicta terminatio, respectu cujus ponimus indifferentiam in amore beatifico, non est sola libertas, sed modus extensionis in eadem linea, et munere diligendi, supra quem modum cadit immediate denominatio *liberi.* Unde esto hæc sit extrinseca ; ille tamen est perfectio intrinseca actus ; et ita requirit in eo capacitatem, et indifferentiam passivam. Enervat

§ III.

Duplex alia objectio contra ultimam assertionem, et solutio utriusque.

40. Quarta objectio est contra quintam assertionem in hunc modum. Non potest intelligi indifferentia constitutiva libertatis, nisi per ordinem ad duo exercitia libera, quibus voluntas possit attingere terminos ipsius indifferentiæ : sed hæc duo exercitia necessario requirunt duos actus positivos : ergo indifferentia per se libertatis constitutiva debet esse in ordine ad contraria, atque adeo non solum contradictionis. Major constat : quoniam prædicta indifferentia non utcumque est ad terminos oppositos, sed ad attingendum libere utrumlibet : quod fieri debet distinctis libertatis exercitiis : unico enim nequit voluntas attingere extrema inter se opposita. Minor vero probatur : nam in quolibet exercitio libero debet importari aliquis actus, qui sit ratio talis exercitii : secluso enim omni actu non possumus intelligere voluntatem libere, et vitali modo se exercere : igitur distincta exercitia in ordine ad terminos oppositos importare debent oppositos actus positivos, ac proinde contrarios. Quarta objectio.

Neque ab hac difficultate se expediunt, qui arbitrantur voluntatem posse libertatem exercere sine actu positivo per puram omissionem. Nam talis omissio etiam in eorum sententia non est mera negatio, quæ est contradictorium actus omissi ; sed privatio actus debiti. Secluso enim tam debito quam actu, vix est probabile posse dari liberam omissionem. Unde adhuc in illa sententia debet prædicta indifferentia indispensabiliter respicere, ut exercitia libera Inutilis solutio.

actum,

actum, et privationem : quorum oppositionem communiter authores ad contrariam reducunt, et distinguunt a contradictoria : quæ præcise est inter actum, et negationem puram : ob idque libertatem, quæ est ad ponendum actum præceptum, et omissionem ejus privativam, et peccaminosam absolute appellant *contrarietatis*, et *quoad specificationem*. Non ergo hac via potest objectio proposita evacuari.

41. Neque etiam evacuatur, si dicas prædictam indifferentiam non necessario respicere duo exercitia libera : sed ejus extrema esse ex una parte exercitium liberum, quod sit medio actu positivo, et ex alia carentiam talis exercitii, quæ neque importat actum, neque privationem, sed puram negationem contradictorie prædicto exercitio oppositam.

Hæc namque evasio cito falsitatis convincitur. Quoniam extrema alicujus libertatis utrumque debet esse in libera potestate agentis : propterea enim libertas diffinitur *facultas ad utrumlibet*, quia utrumque indifferentiæ extremum continet sub suo dominio, et potestate, et utrumque disjunctive potest ponere, et non ponere : atque adeo utrumque respicere debet tanquam a se, suoque dominio in rerum natura possibile : cum autem a facultate libera, et ejus dominio nihil possit poni nisi mediante eorum exercitio, quod essentialiter est exercitium liberum ; nequit non hujusmodi exercitium peti, vel connotari ab utroque extremo libertatis, sive actus sit, sive cessatio ab actu. — Deinde potentia libera, ut talis essentialiter est propter exercendam libertatem : igitur adæquatum specificativum sui respectus debet esse exercitium liberum ; quidquid vero non attingitur medio hoc exercitio, erit extra respectum talis potentiæ. Sicut quia potentia visiva essentialiter est propter visionem, quidquid non attingitur media visione, manet eo ipso extra ejus latitudinem. Ergo indifferentia contradictionis constitutiva potentiæ liberæ adæquate respicere debet exercitium liberum, et quod attingitur medio tali exercitio : quidquid vero extra hoc fuerit, sicut est cessatio non libera, similiter debet esse extra latitudinem talis potentiæ.

Confirmatio impugnationis. Confirmatur : nam vel cessatio ab exercitio libero, quæ assignatur ut terminus libertatis contradictionis, futura est libere, vel non libere ; si primum : jam ibi importatur exercitium libertatis, quo futura est libere. Secundum autem dici non potest : quia cessatio possibilis non futura libere non reddit liberum exercitium oppositi actus : nemo enim dixit liberum id, a quo agens non potest cessare libere, quamvis possit cessare non libere. Et propterea, quamvis irrationabilia possint cessare à suis actionibus, et cessent multoties, non sunt libera, quia talis cessatio non fit ab eis libere.

Ad hæc : aliter connotari debet ab actu, qui exercetur libere, ejus cessatio possibilis : ac connotatur ab actu, qui exercetur non libere : alias possibilitas cessationis non magis deserviret ad libertatem in primo, quam deservit in secundo : sed hoc discrimen (ut intenti patebit) non potest in alio consistere, nisi quia primus actus connotat cessationem possibilem futuram esse libere; secundus vero non eam sic connotat, quamvis possit connotare illam futuram non libere. Sive (quod in idem redit) quia primus connotat prædictam cessationem, ut contentam in eadem facultate exercentis actum, subjectumque ejus dominio, atque adeo possibilem per exercitium hujus dominii ; secundus autem connotat illam, ut subjectam dominio alterius, et independentem a dominio actum exercentis : igitur, ut exercitium alicujus actus sit liberum, omnino requiritur, quod cessatio a tali exercitio ponenda sit similiter libere.

42. Dices forte prædictam cessationem connotari, ut ponendam libere : non tamen per proprium exercitium liberum, sed per exercitium ipsius actus; cujus erit cessatio : et ita non opus esse duplicari exercitia libera, sicut duplicantur extrema libertatis. Evasio.

Verum neque hoc alicujus momenti est. Quoniam si semel prædicta cessatio exercenda est libere, id habere debet ex vi talis exercitii, per quod simul sit volita ; ut enim a n. 14 dicebamus, voluntas exercendo quemcumque actum reflectitur supra illum, et omnem ejus effectum, volendo quidquid facit, atque adeo totum, quod ab ea libere processerit, debet esse saltem reflexe, et virtualiter volitum : sed repugnat cessationem ab aliquo actu volitam esse per ipsum actum, cujus est cessatio : ergo etiam repugnat, quod ex vi illius, et per ejus exercitium sit libera. Minor probatur. Quia per quemlibet actum voluntatis efficaciter est reflexe volitum esse, duratio, et quidquid est in tali actu : ergo nequeunt per illum esse volita ces- Impugn.

satio, et *non esse* ejusdem actus. Manifeste namque contradictionem involvit actum, qui efficaciter est volitio sui *esse*, et durationis, esse volitionem sui *non esse*, et cessationis, ut ex terminis constare videtur. Atque adeo sive formaliter, sive virtualiter quis velit cessare ab aliquo actu, talis volitio debet fieri per distinctum actum. — Adde, quod voluntas quandiu durat ejus actus liber, vult efficaciter permanere in illo, alias non permaneret : ergo non vult efficaciter ab illo cessare : alioqui cessaret eo ipso, et non duraret. Ac proinde volitio efficax cessandi ab aliquo actu libero omnino est incompossibilis cum tali actu. Multo igitur magis repugnabit, quod sit ipsemet actus.

Replica. Dices : prius voluntas vult cessare ab actu, quam cesset : ergo volitio cessandi antecedit cessationem; atque adeo est simul cum ipso actu.

Solvitur. Respondetur, negando antecedens, intellectum de volitione efficaci, et de prioritate durationis. Sicut enim cum voluntas efficaciter vult aliquid *velle*, jam illud vult, quia efficax volitio trahit secum effectum, quoties hic ex sola voluntate dependet, sicut dependet ejus *velle* : ita cum efficaciter vult cessare ab aliqua volitione, jam cessat, quia hæc cessatio præcise dependet a voluntate : solaque prioritate naturæ volitio cessandi antecedit cessationem, sicut causa antecedit effectum. Maneat ergo, unumquodque extremum libertatis importare exercitium liberum distinctum ab exercitio alterius extremi, et incompossibile cum illo : sicut ipsa extrema sunt incompossibilia, ac proinde universaliter esse veram majorem objectionis propositæ.

Solutio objectionis. 43. Minor vero tangit graviorem difficultatem inferius examinandam, an scilicet omne exercitium liberum indispensabiliter requirat actum positivum, nec dabilis sit sine illo omissio voluntaria? Et quia nos disp. 4 affirmativam partem ex professo tuebimur, ea nunc præsupposita, distinguimus prædictam minorem. *Duo exercitia libera requirunt duos actus positivos contrarios :* causaliter, et præsuppositive, concedimus : immediate, et formaliter, negamus. Et simili modo potest distingui prima pars consequentis; et negari absolute posterior. Quoniam denominatio indifferentiæ contradictionis, aut contrarietatis, non ab eo, quod ejus extrema præsupponunt, sed ab eo, quod sunt immediate, et formaliter desumi debet. Pro cujus intelligentia nota, quod licet omissio, seu cessatio ab aliquo actu non possit esse libera nisi præsupposito alio actu, qui sit causa omittendi, non tamen solus actus est formaliter exercitium libertatis, neque omissio est libera præcise per illius exercitium : sed hoc præsupposito, intelligitur se ipsa libere a voluntate egredi proprio, et immediato egressu indirecto negativo, distincto ab egressu positivo actus, qui est causa omittendi : ab illoque, et non ab hoc denominatur immediate, et formaliter *libera*, ut magis explicabimus disp. 4 dub. 1. Unde fit ex parte illius extremi indifferentiæ contradictionis, quod est cessatio ab actu, semper importari duplex exercitium liberum : aliud præsuppositive, quo egreditur actus, qui est causa cessationis : et aliud formaliter, quo egreditur ipsa cessatio : et quia hoc posterius non actum, sed solam carentiam liberam includit, absolute verum est prædictam indifferentiam formaliter versari inter extrema, et exercitia contradictorie opposita : scilicet inter actum, et cessationem, et inter exercitium positivum illius, et exercitium negativum istius; quamvis hoc negativum aliquod positivum supponat.

Animadversio.

Alia animadversio. 44. Verum, quia juxta hunc modum dicendi fatendum est per se requiri ad libertatem exercitium positivum, et aliquo modo contrarium ex parte utriusque extremi, quamvis ex parte unius habeat se præsuppositive, videtur objectio adhuc urgere contra nos, qui in quinta assertione exclusimus indifferentiam contrarietatis non solum a constitutivo libertatis, sed etiam a per se requisitis ad illam : et ideo, ut adæquate ei occurramus, animadvertendum est secundo, quod in communi usu loquendi libertas, et indifferentia requisita ad illam non denominantur ab exercitiis liberis formalissime, ut exercitia sunt, sed ab objectis, quæ proponuntur ut libere attingibilia mediis talibus exercitiis. Unde quoties ea, quæ se habent, ut objecta, opponuntur contradictorie, sicut *obedire*, et *non obedire* negative, *adimplere præceptum*, et negative *non adimplere*, quidquid sit de exercitiis, vocantur indifferentia, et libertas *contradictionis*. Tunc vero dicuntur *contrarietatis* quando prædicta objecta opponuntur contrarie : sicut *obedire*, et *non obedire : adimplere* præceptum, et illud *frangere*, etc.

Cujus

Ratio doctrinæ. Cujus ratio reddi potest. Tum, quia per se convenit potentiis, et actibus sequi conditionem objectorum, ac proinde juxta conditiones eorum denominari. Tum etiam, quia cum tota ratio indifferentiæ liberæ sit indifferens propositio objectorum, oportuit, ut juxta horum contradictionem, vel contrarietatem, illa eodem modo denominaretur. Tum denique quia dum agitur de extremis indifferentiæ potentiæ liberæ, illa quæruntur, quæ prædicta potentia recipit, *ut quod*, aique ex adverso correspondent : hæc autem non sunt exercitia libertatis formalissime, ut talia, sed objecta. Nam exercitium potius se tenet ex parte ipsius potentiæ, et non ponit in numero cum illa : unde quia denominatio oppositionis indifferentiæ sequitur oppositionem illorum, quæ absolute dicuntur ejus extrema, inde est, ut potius in illa attendatur modus oppositionis inter objecta libere attingibilia, quam inter exercitia, quibus debent attingi.

45. Porro sic esse loquendum suadet communis Theologorum usus. Nam Deo respectu boni honesti creati solum conceditur libertas, et indifferentia contradictionis : et tamen hæc indifferentia respicit utrumque extremum, ut attingibile medio exercitio positivo : positive enim divina voluntas attingit omnia extrema suæ libertatis, et ad omnia est de facto positive terminata volenda esse, quod vult, et non esse, quod non vult : et si non vellet esse, quod vult, positive, vellet non esse : ut fuse explicuimus in tract. de Volunt. Dei, disp. 5 dub. 3. Similiter Christo Domino respectu acceptationis suæ mortis solum conceditur libertas contradictionis : quatenus considerando mortem secundum se, potuit eam acceptare, et non acceptare : et tamen sicut acceptatio, ita non acceptatio potuit exerceri per actum positivum suæ voluntatis : nam quo sensu potuit non mori, et non acceptare mortem, potuit etiam vel non mori, et velle non acceptationem. Ecce quomodo licet ad attingendum utrumque libertatis objectum concurrant exercitia positiva, dum tamen objecta ipsa contradictoria sint, libertas, et indifferentia ad illa absolute dicitur *contradictionis*, et non *contrarietatis*.

46. Admisso ergo requiri per se ex parte utriusque extremi libertatis exercitium positivum, vel formaliter, vel præsuppositive, negandum est requiri per se indifferentiam contrarietatis communiter dictam, scilicet, quæ est ad objecta opposita contrarie : quam dumtaxat in quinta assertione negavimus per se ad libertatem requiri.

Replica. Nec refert, si urgeas primo, quod libertas contradictionis propterea dicta est *quoad exercitium*, quia præcise est ad exercendum actum, et non exercendum : ergo non debet utrumque ejus extremum importare verum exercitium.

Solutio. Respondetur enim prædictam libertatem non ideo sic denominari, quasi ejus extrema sint *exercere se libere*, et *non se ita exercere* : nam ut n. 41 ostendimus, potentia libera, ut talis adæquate est ad exercendum se libere, nihilque respicit nisi mediante hoc exercitio. Sed dicitur *quoad exercitium*, quia voluntas est indifferens ad exercendam libertatem circa elicientiam hujus actus, v. g. amoris Petri, et circa cessationem a tali actu ; quamvis hæc cessatio etiam fieri debeat medio exercitio libero, quo velit non amare.

Pro quo nota actum voluntatis posse considerari, vel in quantum est ejus effectus, ac proinde objectum reflexe volitum : nam voluntas quidquid facit vult. Vel formalissime in quantum est exercitium potentiæ liberæ, quo efficit, et vult ipsummet, ut effectum, et objectum. Quando ergo dicitur sufficere ad libertatem indifferentiam ad exercendum, et non exercendum actum, sumitur actus, ut effectus, et objectum volitum, non formalissime, ut exercitium potentiæ : atque adeo non est sensus, quod sufficiat indifferentia ad exercendum se libere, et non se ita exercendum, sed ad exercendum se libere circa *esse* hujus actus, v. gr. amoris, ut effectus, et circa *non esse* ejusdem etiam ut effectus. Et quia *esse*, et *non esse* amoris contradictoria sunt, dicitur talis indifferentia *contradictionis*, quidquid sit de exercitiis, quibus attinguntur. Consonatque huic doctrinæ communis modus loquendi : non enim libertas *contradictionis* dici consuevit *quoad exercitium libertatis*, sed *quoad exercitium actus*, ut detur intelligi prædictam contradictionem non attendi inter actum formalissime, ut exercitium libertatis, et *non esse* talis exercitii, sed inter actum, et affectum, et objectum libertatis, et *non esse* illius, similiter ut effectus, et objecti.

Alia replica. 47. Urgebis secundo, quia si indifferentia constitutiva libertatis essentialiter respicit duo exercitia libera, et hæc in-

cludunt, vel postulant duos actus, qui simul sunt effectus, per ordinem ad hujusmodi actus, dicetur prædicta indifferentia proprie *contrarietatis :* non in quantum exercitia libertatis sunt formalissime, sed in quantum sunt effectus producti, et voliti : quippe prout sic, et contrarii, et comparantur ad illam ut objecta.

Respondetur negando antecedens, sive sequelam per se, et universaliter loquendo. Nec probatio urget : quoniam tales actus, licet uterque sit positivus, non oportet esse proprie, et directe contrarios : sicut nec quod sint directe oppositi. Et ratio est, quia oppositio directa inter actus petit, ut, vel respiciant idem objectum contrario modo, sicut amor Petri, et odium Petri : vel quod eodem modo respiciant objecta specificativa directe opposita, sicut amor boni, et amor mali contrarii : actus vero, quibus exercenda est libertas, non oportet ut ita se habeant, sed possunt respicere distincta objecta specificativa, inter quæ nulla sit oppositio. V. g. respectu actus, quo quis amat Petrum, objectum specificativum est ipse Petrus ; respectu vero actus, quo vellet cessare a tali amore, quique sufficeret, ut cessatio libere exerceretur, objectum specificatum est *non esse* amoris Petri, ut vestitum aliqua ratione boni. Unde sicut Petrus, et *non esse* amoris Petri non directe opponuntur : ita prædicti actus non sunt directe contrarii.

Ita refert, quod idem amor Petri supra se reflectitur *esse* volendo suum *esse*, quod directe opponitur suo *non esse.* Nam sicut hæc reflexio tantum est virtualis, ita ex vi ipsius virtualiter solum *esse* amoris fit ejus objectum. Quod licet sufficiat ad oppositionem virtualem, et indirectam inter prædictos actus, non tamen ad directam, et formalem contrarietatem, ex qua denominatio *indifferentiæ contrarietatis* sumpta est. Quod si voluntas actu formaliter reflexo vellet prædictum amorem, fatemur talem actum directe contrarium in volitione non amandi : et consequenter indifferentiam ad istos duos actus esse *contrarietatis.* Sed sicut talis actus reflexus non est necessarius, ut amor, et ejus cessatio exerceantur libere, ita nec prædicta indifferentia.

Ultima objectio. 48. Ultimo contra eamdem assertionem objicies : quod libertas communiter dividitur in libertatem *contradictionis*, et *contrarietatis* tanquam in duas species : ergo adhuc prout distincta a priori hæc posterior addit aliquid pertinens per se ad genus libertatis. Patet consequentia : nam species alicujus generis secundum id, quo distinguuntur, addunt differentiam per se determinativam talis generis.

Solutio. Respondetur negando antecedens, si loquamur de propriis et per se speciebus. Illa enim non est proprie divisio nec generis in species, nec adhuc accidentalis : sed est quædam divisio similitudinaria, cujus primum membrum est ipsummet, quod vocatur *divisum* absolute consideratum : et secundum est idem divisum duplicatum. Nam libertas contradictionis est idem, quod libertas absolute, quippe nec sine illa potest vera libertas intelligi, neque addit aliquid, quod non sit de conceptu libertatis absolute sumptæ. Libertas vero contrarietatis nihil aliud dicit, nisi duplicem libertatem contradictionis : in quantum ubi est indifferentia ad contraria, v. g. ad amorem, et odium, est duplex indifferentia contradictionis, scil. ad amorem, et non amorem, et ad odium, et *non esse* illius. Unde prædicta divisio similis est ei, qua ens dividitur in *unum*, et *multa*, seu in *unitatem*, et *numerum transcendentalem :* cujus primum membrum omnino coincidit cum diviso; et posterius est tantum multiplicatio prioris : quare sicut numerus transcendentalis nihil aliud ponit nisi plures unitates, et ordinem per accidens unius ad aliam, ita libertas contrarietatis tantum habet ponere duplicem libertatem contradictionis cum quodam ordine, qui per accidens se habet ad rationem liberi, et ad quamlibet ex prædictis libertatibus contradictionis : salvareturque proinde in unaquaque seorsum considerata quidquid est de libertatis essentia, sicut in utraque simul sumpta.

DUBIUM III.

Utrum libertas formalis primo, et per se tantum conveniat voluntati?

Ex modo inquirendi in hoc titulo obscure insinuatur, radicem libertatis quærendam esse in alia potentia, scil. in intellectu : cujus judicii indifferentia causa est, et origo totius indifferentiæ voluntatis. Quod cum ex dictis in hac disp. præsertim a n. 8 et a n. 14 sit jam perspicuum, merito præsupponimus. Videri potest Bannez 1 p. q. 83 art. 1 dub. 2. Deinde non dubitatur etiam libertatem formalem

formalem reperiri in aliquibus aliis potentiis a voluntate distinctis, saltem prout imperio ejus subduntur. Sed an conveniat alicui ex eis primo, et per se, sicut convenit voluntati : vel tantum secundario, ex ejusdem voluntatis participatione? Potentiæ vero, de quibus hoc dubitari potest, tantum sunt intellectus, et appetitus sensitivus.

§ I.

Ostenditur sensitivum appetitum secundum se expertem esse libertatis.

Assertio prima. 49. Dicendum est primo sensitivum appetitum ex se ipso nullam habere libertatem : sed si quam habet prout reperitur in homine, totam a voluntate procedere. Hæc assertio est adeo communis, et certa, ut oppositum omnino sit absurdum. Si enim prædicto appetitui ex se ipso vera aliqua libertas competeret, cum secundum se consideratus ejusdem speciei sit in hominibus, atque in brutis, hæc, sicut illi in suis operationibus, libertate uterentur : quem errorem omnes tam Theologi, quam Philosophi, ipsaque lux naturalis condemnat.

Rationem omnino efficacem desumptam ex D. Thom. expendimus in hac eadem disp. a n. 8. Quæ ad præsens potest sic applicari. Forma, per quam agit appetitus sensitivus, non est indifferens, et communis ad plura, sed ad unum determinata, et alligata : ergo non operatur cum indifferentia, et facultate ad plura, quam poscit libertas; sed cum alligatione, et determinatione ad unum, quæ ei repugnat. Antecedens constat : quoniam prædicta forma semper est aliqua ratio boni sensibilis apprehensa per sensum, sicut forma, per quam agit voluntas, est ratio boni, quam intellectus apprehendit : sensus autem non apprehendit formas universales, et communes : hoc enim proprium est intellectus, ut modo supponimus (et probant bene N. Complut. ad libros de Anima disp. 16 n. 15 et disp. 17 n. 27) : sed omne ejus judicium est circa singularia, quæ dumtaxat speciebus sensibilibus, et materialibus possunt repræsentari. Consequentia autem probatur : tum quia modus operandi cujuslibet potentiæ sequitur conditionem formæ, per quam agit : et ideo sicut dum hæc est communis, et indifferens, operatur illa cum libertate, et indifferentia ; ita quoties fuerit determinata, et singularis, operari debet cum eadem determinatione, et alligatione ad unum. Tum etiam quia, ut potentia tendens ad unum objectum conservet facultatem ad oppositum, sicut requirit libertas, debet forma, per quam agit, habere vim movendi ad utrumlibet : alias non conferret potentiæ talem facultatem : forma vero, quæ est singularis, non potest habere vim movendi ad utrumlibet, sed ad illud tantum singulare, cujus determinate est forma.

(Complut.)

Confirmatur. Confirmatur. Ideo voluntas manet libera circa bonum sibi propositum, quia intellectus illud proponens reflectitur supra suum judicium, et judicat non esse necessario sequendum, sed posse voluntatem sequi etiam oppositum, fertque sententiam conferendo singula, an hic, et nunc debat illud sequi, vel non sequi : ergo sensus, qui propter suam materialitatem non est capax hujus reflexionis, et conferentiæ, nequibit bonum apprehensum cum ea indifferentia appetitui proponere : sed ejus propositio fiet cum determinatione omnimoda, vel ut determinate illud sequatur, quoties apprehensio est per modum conveniens; vel ut determinate ipsum fugiat, quoties est per modum nocivi.

Accedit, judicium sensus semper esse a natura determinatum : non enim vis sensitiva confert de agendis; sed a natura accipit eorum judicia : unde ejus arbitrio subest decernere an sit ita agendum, vel non agendum ; sed ultima determinatio est ex instinctu ipsius naturæ : atque adeo nequit appetitus ab illa divertere.

50. Quæ omnia recte explicuit D. Th. q. 24 de Verit. tum art. 1 ubi constituens discrimen inter homines, qui agunt ex judicio rationis, et bruta, quæ moventur ex instinctu naturæ, et judicio accepto per sensum, sic ait : *Eorum autem, quæ a se ipsis moventur, quorumdam motus ex judicio rationis proveniunt, quorumdam vero ex judicio naturali : ex judicio rationis homines agunt, et moventur : conferunt enim de agendis, Sed ex judicio naturali agunt, et moventur omnia bruta. Quod quidem patet : tum ex hoc, quod omnia, quæ sunt ejusdem speciei similiter operantur : sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum. Tum ex hoc, quod habent judicium ad aliquod opus determinatum, et non ad omnia sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus, nisi favos mellis; et similiter est* D.Thom.

de aliis animalibus. Unde recte consideranti apparet, quod per quem modum attribuitur motus, et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus judicium de agendis. Sicut enim gravia, et levia non movent se ipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta judicant de suo judicio, sed sequuntur judicium sibi a Deo inditum et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent, etc.

Tum etiam art. seq. ubi agens de eodem judicio, quo ducuntur bruta, et eorum appetitus sensitivus : *Hoc judicium* (inquit) *est eis ex naturali æstimatione, non ex aliqua collatione; cum rationem sui judicii ignorent. Propter quod hujusmodi judicium non se extendit ad omnia, sicut judicium rationis, sed ad quædam determinata. Et similiter est in eis quædam similitudo liberi arbitrii; in quantum possunt agere, vel non agere unum, et idem secundum suum judicium. Ut sic sit in eis, quasi quædam conditionata libertas; possunt enim agere, si judicant esse agendum; vel non agere si non judicant; sed quia judicium eorum est determinatum ad unum, per consequens, et appetitus, et actio ad unum determinatur. Unde secundum Augustinum* 11 *super Gen. ad litt. Moventur visis : et secundum Damasc aguntur passionibus : quia scilicet naturaliter de tali viso, et de tali passione sic judicant. Unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei, vel passione insurgente moveri ad fugiendum, vel prosequendum : sicut ovis viso lupo necesse habet timere, et fugere : canis insurgente passione iræ, necesse habet latrare, et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his, quæ sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus, quia potest ea accipere, vel refugere; et ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta.*

Occursus ad rationem. 51. Dices ad rationem, sensum in suo judicio non esse ita ad unum determinatum, quin possit apprehendere diversa singularia, et appetitui proponere : sicut ejus objectum non est determinate hoc, vel illud, sed ad plura se extendit : stante vero plurium propositione, non est cur appetitus ad unum necessitetur, aut cur non maneat cum indifferentia ad utrumlibet.

Impugnatur. Sed hoc facile impugnatur, quoniam sensus nequit apprehendere diversa illa singularia disparate, et per modum plurium : hoc enim etiam intellectui, qui majoris latitudinis est, repugnat : sed per modum alicujus unius : quod cum ex determinatis singularibus coalescat, etiam debet esse singulare, et determinatum : ac proinde non minus determinare, et necessitare appetitum, ac si esset unicum, et simplex. Deinde esto concederemus sensum diversis apprehensionibus disparatis apprehendere plura singularia per modum plurium, dum tamen non apprehendit formam universalem communem utrique extremo contradictionis, non est, per quod appetitus moveatur libere : nam quælibet illarum apprehensionum determinate moveret ad prosecutionem singularis apprehensi, si esset bonum; vel determinate ad fugam, si esset malum ; ad cessandum vero a tali prosecutione, vel fuga, nulla earum, neque omnes simul possent movere.

Accedit, quod facultas libera debet esse formaliter una, atque adeo debet, ut respicit extrema libertatis, constitui per unam formam respicientem prædicta extrema : aliter non verificaretur eamdem facultatem, quæ est ad hoc, esse ad oppositum : ergo non sufficit habere apprehensiones, et formas diversorum singularium, dum nulla earum ita est una, ut simul sit universalis, et communis ad opposita. — Accedit secundo, quod, vel appetitus ab apprehensionibus prædictorum singularium moveretur omnino naturaliter : vel esset sub ejus dominio moveri, et non moveri. Si primum ; eo ipso nulla ibi esset libertas, ut ex se constat. Secundum autem intelligi non potest, nisi daretur aliqua forma communis omnibus illis singularibus superior, ex qua esset facultas ad *moveri*, et *non moveri*, et ad sequendam, vel non sequendam apprehensionem unius, potius quam alterius.

52. Dices secundo, non esse supra rationem boni particularis movere indifferenter ad plura : nam idem finis etiam particularis potest movere ad eligenda diversa media, per quæ est consequibilis : ac proinde, quod sensus non apprehendat rationes universales, non erit sufficiens ratio negandi libertatem appetitui. Alia evasio.

Verum hoc quoque facile refutatur. Nam finis particularis, qui potest movere ad eligenda diversa media, licet particularis in essendo, est communis, et universalis in movendo ; quæ universalitas non minus repugnat per sensum cognosci, quam universalitas in essendo. Deinde, ut finis movere possit ad electionem alicujus medii, oportet cognoscere habitudinem, Præclud.

nem, et proportionem medii ad finem, et connexionem finis cum medio : nam juxta necessitatem, vel contingentiam hujus connexionis est necessaria, vel libera motio finis : talis vero habitudo, et connexio omnino superat apprehensionem pure sensitivam, et postulat discursum, collationemque unius extremi cum altero. Et ideo dicitur in principio Metaph. : *Sapientis esse ordinare*; quia cum solus intellectus possit distincta extrema inter se conferre, ipse solus potest eorum proportionem, et habitudinem cognoscere, ac proinde ordinem inter illa constituere.

Objectio. Objicies tamen, quod potentia motiva sensitiva etiam in brutis, ubi tantum regitur sensu, et appetitu, non est magis determinata ad unum oppositum, quam ad alterum : ad *movere*, quam ad *non movere*, et ita aliquando movet, aliquando non movet : ergo est indifferens ad utrumlibet, atque adeo libera. — Confirmatur : nam bruta exercent differentes actiones sæpe inter se oppositas : igitur datur in eodem appetitu vera indifferentia. — Confirmatur secundo : signum libertatis in hominibus est, quia præceptis ducuntur, beneficiisque, et pœnis retrahuntur a malo, et inducuntur ad bonum : sed hoc etiam reperitur in brutis, ut experientia ostendit : ergo, etc.

Solutio ad objectionem. D.Thom. 53. Respondetur ad objectionem cum D. Thom. cit. art. 2 ex q. 24 de Verit. ad 2, ubi ita inquit : *Dicendum, quod potentia motiva brutorum secundum se considerata non magis inclinatur ad unum oppositorum, quam ad alterum, et sic dicitur quod possunt moveri, et non moveri ; sed judicium, quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum, est determinatum, et sic non sunt liberi arbitrii*. Indifferentia enim ad libertatem requisitam non est attendenda in ipsa potentia activa nude sumpta, sed secundum judicium, et formam apprehensam, per quæ movetur, et excitatur ad agendum.

Ad primam confirm. D.Thom. Ad primam confirmationem sic respondet ibidem : *Dicendum, quod quamvis in brutis sit quædam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici, quod sit in eis libertas actionum, sive agendi, vel non agendi. Tum quia actiones, cum per corpus exerceantur, cogi possunt, vel prohiberi, non solum in brutis, sed etiam in hominibus : unde nec ipse homo dicitur liber actionis suæ. Tum etiam, quia quamvis sit indifferentia ad agere, et non agere in bruto, considerata ipsa actione secundum se ipsam, tamen considerato ordine ejus ad judicium a quo provenit, quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quædam derivatur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute.*

Secundam etiam confirmationem solvit ad 7 ejusdem art. his verbis : *Dicendum, quod tam homines, quam bruta beneficiis inducuntur, et flagellis prohibentur, vel præceptis, et prohibitionibus : sed diversimode ; quia in potestate hominum est, ut eisdem rebus similiter repræsentatis, sive sint præcepta, et prohibitiones, sive sint beneficia, et flagella eligant, vel fugiant judicio rationis : sed in brutis est judicium naturale determinatum ad hoc, quod id, quod uno modo proponitur, vel occurrit, eodem modo accipiatur, vel fugiatur. Contingit autem ex memoria præteritorum beneficiorum, vel flagellorum, ut bruta aliquid apprehendant, quasi amicum et prosequendum, vel sperandum ; et aliquid quasi inimicum, fugiendum, vel timendum ; et ideo post flagella ex passione timoris, quæ inde eis insurgit, inducuntur ad obediendum nutui instructoris neque est necessarium hujusmodi brutis fieri propter libertatem arbitrii, sed propter indifferentiam actionum.* Ad secundam. D.Thom.

Alia objectio. 54. Objicies secundo, quod appetitus sensitivus est subjectum virtutis moralis : in eo quippe sunt temperantia, et fortitudo : sed virtus moralis non potest esse sine libertate : ergo, etc.

Enervatur. Respondetur objectionem non procedere de appetitu sensitivo secundum se, secundum quod habet esse in homine, quo pacto dumtaxat potest esse virtutis subjectum. Ut sic autem concedimus ei libertatem, non ex se, sed a voluntate participatam. An vero hæc participatio sit intrinseca, vel extrinseca, dicemus tract. 12 disp. 2 dub. 2 num. 24.

§ II.

Quid de intellectu tenendum sit?

Dicendum est secundo neque intellectum esse formaliter liberum, nisi prout subest motioni, et imperio voluntatis : atque adeo huic dumtaxat primo, et per se libertatem formalem competere ; hæc assertio apud antiquiores non fuit adeo certa, ut intra videbimus : modo vero communiter recipitur. Et est D. Thom. 1 part. 83 art. 3, ubi ex actu, in quo libertas potissimum splendet, qui est electio, probat liberum arbitrium non posse esse D.Thom.

potentiam cognoscitivam, sed volitivam : *Dicendum* (inquit) *quod proprium liberi arbitrii est electio : ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato : et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet.* Quod vero electio non sit actus intellectus, sed voluntatis, sic ostendit : *Arist. in* 6 *Ethic. sub dubio relinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognoscitivam : dicit enim, quod est electio, vel intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus; sed in* 3 *Ethic. in hoc magis inclinat, quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile. Et hujus ratio est, quia proprium objectum electionis est illud, quod est ad finem : hoc autem in quantum hujusmodi habet rationem boni, quod dicitur utile : unde cum bonum in quantum hujusmodi sit objectum appetitus, sequitur, quod electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis : et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.* Idem docet in 2 dist. 24 quæstiunc. 1 art. 3 et in 3 dist. 7 art. 1 q 3 de Verit. q. 24 art. 4 et 6 et in hac 1, 2, q. 13 art. 1. Si autem in intellectu secundum se esset formaliter libertas, ejus etiam, et non tantum voluntatis esset eligere, pro illoque liberum arbitrium supponeret, quod idem sonat ac *liberum de ratione judicium.*

Probatio ex ratione. Posset vero assertio probari ex doctrina, quam tradidimus disp. 1 n. 8 ubi ostendimus neque actum intellectus, neque alterius potentiæ cognoscitivæ secundum se, et antecedenter ad motionem appetitus esse formaliter voluntarium. Nam cum libertas essentialiter voluntarium supponat, sitque ejus quasi species, omnino repugnat potentiam, quæ secundum se non est principium proximum voluntarii esse per proxime, et formaliter liberam. A qua ratione non longe distat ea, quam tradit D. Thom. infra q .9 art. 1 et q. 6 de Malo, necnon 1 par. q. 82 art. 2. D.Thom.

Animadversio. Pro cujus intelligentia animadvertendum est, quod sicut indifferentia per se, et formaliter ad libertatem requisita est indifferentia activa quoad exercitium, et applicationem ad actum (juxta dicta dub. præced.) sic ipsa libertas actu, et formaliter splendet in hujusmodi applicatione : atque adeo primo, et formaliter convenire debet illi dumtaxat facultati, cujus est per se primo active se, et cæteras ad exercitium applicare. Unde proprius actus dominii, et libertatis dicitur communiter *uti re ut sua :* quia per usum applicamus rem, quæ est in nostra potestate ad aliquid agendum : ipsaque operatio, ad quam applicatur, dicta est etiam *usus :* sicut *equitare* est usus equi, et *percutere* usus gladii, ut explicat D. Thom. infra q. 16 art. 1. Ad investigandum ergo quæ potentia primo et per se sit formaliter libera, ex qua proinde libertas ad cæteras derivetur, quærendum est cui primo, et per se conveniat active movere, et applicare ad exercitium actus.

56. Cum autem (nota secundo) omne agens, et movens active moveat propter aliquem finem, ac proinde motum, et attractum ab ipso fine, id oportet esse primum movens, et applicans active quod prius a fine movetur, seu in quod finis suam motionem finalem primo exercet. Constat vero finem per se primo movere voluntatem, cujus est per se objectum : illa igitur debet esse primum movens active, et primum applicans tam se, quam cæteras potentias ad exercitium actus. Eo, vel maxime, quia proprium est potentiæ habentis pro objecto universaliorem finem, movere ad agendum reliquas vires, quarum objecta tanquam fines magis particulares ad finem illius ordinantur. Cum ergo omnes aliæ potentiæ, et etiam ipse intellectus habeant pro objecto aliquod bonum particulare contentum sub bono in communi, quod est objectum, et finis voluntatis, ad illudque ordinatum, inde est, ut ad voluntatem per se primo pertineat eas omnes movere, et applicare ad hoc, ut suos actus exerceant. Secunda animadversio.

Desumpsimus vero totam hanc doctrinam ex D. Th. locis citatis præsertim q. 9 hujus 1, 2, ubi eam optime explicat, et exemplis illustrat. Cum enim distinxisset duos modos movendi : alium quoad determinationem, sive specificationem, qui tenet se ex parte objecti : et alium quoad exercitium, quo subjectum ad agendum applicatur, sic ait : *Motio autem ipsius objecti est ex agente aliquo : et cum omne agens agat propter finem, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est, quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem, ad quam pertinet id, quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in* 2 *Phys. dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis : et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus* D.Thom.

actus. Utimur enim aliis potentiis cum volumus; nam fines, et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona; semper autem ars, vel potentia, ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem, vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus : sicut Dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex Tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Videatur 1 p. cit. art. 4 q. 82.

Explicatur radicitus. Quod si radicitus investigare velis, quare applicatio ad exercitium actus debeat semper esse ex motione finis, ac per consequens fieri primario per illam potentiam, cujus objectum est ipse finis, recurrendum est ad naturam boni, supra quam ratio finis, et ejus causalitas fundatur. Cum enim bonum quasi per essentiam sit diffusivum sui, ac proinde causa, et mensura cæterorum, quæ se diffundunt, oportet ejus causalitatem (quæ est per modum finis) in qualibet boni diffusione primo loco inveniri : et quia omnis potentia se diffundit per exercitium, et applicationem ad actum, debet indispensabiliter hujusmodi applicatio, et exercitium ex finis causalitate, et influxu procedere : atque adeo debet fieri media illa potentia, in quam finis, et bonum primario influunt : quæ est sola voluntas. Accedit, quod sicut bonum per se est in rebus quatenus a parte rei existunt (quæ enim non existunt non sunt actu bona) ita ejus communicabilitas, et influxus per se est in ordine ad existentiam : quam quia res accipiunt per exercitium potentiæ activæ, proprium est hujus exercitii oriri ex boni, et finis causalitate : atque adeo fieri propter finem.

Ratio efficax. 57. Ex his formatur efficax ratio pro assertione in hunc modum. Illa potentia habet per se esse formaliter libera cui per se convenit movere quoad exercitium : sed movere quoad exercitium tantum convenit per se voluntati ; non vero intellectui nisi forte ex ipsius voluntatis participatione : ergo non intellectus, sed sola voluntas habet per se esse formaliter libera. Major habetur ex primo notabili : minor ex secundo. Consequentia vero sequitur ex præmissis.

Confirmatur. Confirmatur. Ejus potentiæ per se est applicare quoad exercitium, ac proinde exercere formaliter libertatem, cujus est actus, qui dicitur *usus;* nam medio usu fit applicatio potentiæ ad actum : sed usus non est formaliter actus intellectus ; sed solius voluntatis, ut probat D. Thom. infra q. 16 art. 1 : ergo, etc. D. Thom.

Objectio. Nec refert, si objicias D. Thom. 1 p. cit. q. 82 art. 4 expresse asserere, quod intellectus movet voluntatem per modum finis : ergo sicut motio finis est prima in ordine ad exercitium : ita motio intellectus ; atque adeo ex vi rationis factæ potius deducitur ipsum esse primo liberum.

Solutio. 58. Respondetur intellectum eatenus dici movere voluntatem per modum finis, quatenus proponit ei finem, a quo possit moveri, et non moveri, ut sanctus Doctor ibidem explicat : hoc autem non est movere quoad exercitium, etiam eo modo, quo movet ad exercitium finis : sed magis quoad specificationem, determinando dumtaxat, ut si voluntas operari velit, sit circa talem finem, et talem speciem actus : quod vero proposito fine, voluntas exerceat actum circa illum, vel non exerceat, ejus dominio committitur, non autem prædictæ propositioni intellectus.

Adde, libertatem formalem non constitui in eo, quod movet per modum finis etiam ad exercitium actus : sicut nec finis dicitur formaliter liber : sed in eo, quod motum per se a fine movet proprie efficienter ad prædictum exercitium : nam genus causæ liberæ non est genus causæ finalis, sed proprie efficientis, ut ex se constat. Unde qualitercumque intellectus concurrat ad movendum per modum finis, non erit in eo per se formalis libertas, quia non est ipsum agens motum per se a fine. — Diximus *libertatem formalem :* quia radix libertatis re vera consistit in hac motione intellectus, per quam finis ita indifferenter proponitur, ut voluntas ad nullam partem necessitetur, sed possit ab eo moveri, et non moveri.

59. Secundo objicies, non cohærere hanc doctrinam cum ea, quæ tradita est dub. 1 ubi concessimus ad omnem actum voluntatis præcedere judicium efficax intellectus applicans ad talem actum : ergo si vera est prædicta doctrina, prius intellectus movet voluntatem quoad exercitium, quam ab illa moveatur. Objectio alia.

Nec refert, si dicas efficaciam illius judicii non esse ex ipso intellectu, sed ex voluntate media alia volitione, quæ prædictum judicium antecedit. — Nam contra hoc est, quia si ad omnes actus voluntatis Solvitur. Impugn.

supponitur prædictum judicium, saltem efficacia primi judicii erit ex ipso intellectu : siquidem nullum supponit actum voluntatis, a quo eam recipiat.

Eadem solut. sustinetur. Respondetur nihilominus sustinendo prædictam solutionem. Et ad impugnationem dicendum est, efficaciam primi judicii, neque esse ex voluntate creata, neque ex intellectu secundum se, sed ex voluntate Authoris naturæ, cui speciali titulo incumbit movere tam voluntatem, quam intellectum ad exercitium primi actus : ut inde voluntas possit se, et intellectum ad cæteros applicare, prout magis explicabitur dub. 5 n. 13.

Tertia objectio. 60. Denique objicies, omne movens in quantum movens esse prius, et nobilius moto : sicut agens est prius, et nobilius patiente : sed intellectus est prior, et nobilior voluntate : igitur non debet ab illa moveri ; sed e converso.

Solvitur ex D. Thom. Hanc objectionem solvit D. Thom. loco cit. ex 1 p. ad 1 cujus verba adducemus : *Dicendum* (inquit) *quod intellectus dupliciter considerari potest : uno modo secundum quod est apprehensivus entis, et veri universalis : alio modo secundum quod est quædam res, et particularis potentia habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest : uno modo secundum communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitiva boni communis : alio modo, secundum quod est quædam determinata animæ potentia habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus, et voluntas secundum rationem communitatis objectorum utriusque, sic intellectus est simpliciter altior, et nobilior voluntate. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum, intellectus autem, secundum quod est quædam res, et potentia specialis, sic sub communi ratione boni continetur velut quoddam speciale et intellectus ipse et ipsum intelligere, et objectum ejus, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere, etc.* Hæc autem est motio quoad exercitium, quæ ut n. 56 diximus, incipit a motione boni, et finis, quatenus est voluntatis objectum ; et terminatur ad *fieri*, et *esse* actus : nec tam respicit ad species, et rationes formales objectorum, quam ad existentiam, quæ convenit actibus utriusque potentiæ prout sunt quid singulare, et determinatum sub ratione communis boni contentum.

§ III.

Sententia opposita cum suis argumentis.

61. Adversus primam assertionem nulla potest esse sententia ; nisi verus quorumdam error (cujus supra tract. 8 disp. 2 dub. 7 mentionem fecimus) concedens brutis vim collativam, et discursivam : consequenter enim concederet eis libertatem. Quæ vero in favorem prædicti erroris possent adduci, ibidem solvimus, et in hoc dubio a num. 51. Contra secundam sensit Durand. in 2 distin. 24 quæst. 3, Godofredus, Bernardus de Gannaco, et alii apud Capreolum prædicta distinctione, art. 2. Arguitque primo Durand. in hunc modum. Illa potentia prius est libera, per cujus actum habemus primo dominium cæterorum : sed hujusmodi est intellectus : ergo secundum se, et antecedenter ad voluntatem habet esse formaliter liber. Major patet : et minorem sic probat ; quia cum per duos actus habeamus dominium cæterorum, scilicet per notitiam connexionis contingentis aliquorum volibilium ad per se, et necessario volibile, et per voluntatem, qua determinate volumus unum illorum ; per prius habetur tale dominium per notitiam præcedentem, quam per actum voluntatis sequentem : siquidem ex primo monstratur secundus, et non e contra. Durand. Godof. Bernard. de Gann. Capreol. Argum. 1.

Confirmatur ; illa potentia est prius libera, cujus actus prius est in nostra potestate : sed hic est actus intellectus ; ergo, etc. Probat minorem Durand. Quia primi actus existentes in nostra potestate sunt judicium conclusivum alicujus eligendi, et electio regulata per tale judicium : ex his autem prius est judicium, ut ex se constat ; ergo, etc. Confirmatur.

Respondetur, negando minorem : ad probationem dicendum est, notitiam connexionis contingentis volibilis prærequiri necessario, ut actus sit in nostro dominio ; non tamem per illam sumus formaliter domini, sed per vim immediate applicativam ad exercitium, in qua est proxime *fieri*, et *non fieri* actus liberi. Hujusmodi autem vis non est intellectus, sed voluntas, ut habetur ex nostra ratione. Quod vero notitia præcedat regulando volitionem, convincit intellectum esse primo liberum radicaliter, non autem formaliter. Solutio.

62. Ad confirmationem negatur etiam minor. Et ad probationem respondetur, Solutio confirm.
judicium

judicium conclusivum eligibilis, ut sit in nostra potestate, debere etiam esse electum; atque adeo præsupponere alium actum voluntatis, quo eligatur sic judicare; unde nunquam primus actus liber, seu existens in potestate nostra est actus intellectus. Quod fiat ascensus ad primum judicium præcedens omnem actum voluntatis, dicendum est illum prout sic non esse formaliter liberum, neque in nostra potestate.

Argum. 2. 63. Secundo arguitur. Illa potentia secundum se est libera, quæ secundum se est indifferens ad opposita : sed intellectus secundum se antecedenter ad voluntatem est ad opposita indifferens; ergo, etc. Minor, in qua sola videtur esse difficultas, probatur; tum, quia omnis indifferentia voluntatis supponit indifferentiam judicii intellectus, et in ea fundatur; igitur prius, et secundum se intellectus est indifferens. Tum etiam, quia indifferentia potentiæ ortum habet ex objecti sui latitudine; cum enim objectum est universale continens sub se diversa particularia, licet potentia ad illud determinata sit, ad hæc tamen debet manere indifferens : cum ergo intellectus secundum se respiciat objectum maximæ latitudinis, scilicet ens, et verum, oportet, ut secundum se sit maxime indifferens.

Animadversio pro solutione. Respondetur, animadvertendo tripliciter posse aliquid dici *indifferens* : vel *in essendo*, vel *in agendo*, vel *in proponendo*, sive repræsentando. Et quia indifferentia excludit determinationem, *indifferens in essendo* dicitur, quod non est determinatum ut sit, vel non sit, sed ad utrumque contingens. *Indifferens in agendo*, quod non est determinatum ad *agere*, vel *non agere*, sed habet facultatem ad utrumlibet. Illud vero dicitur *indifferens in proponendo*, vel *repræsentando*, quod licet ad *esse*, vel *agere*, determinatum sit, repræsentat tamen, et proponit aliquid cum indifferentia, ut potentia, cui propositio fit, possit illud prosequi, et non prosequi : quod contingit, quoties res prosequendo proponitur, ut non necessario connexa cum objecto per se talis potentiæ. Prima ex his indifferentiis constituit actum formaliter liberum, Secunda, potentiam. Tertia nihil constituit liberum formaliter, quia non requiritur, ut quod sic repræsentat, subjaceat dominio agentis, neque quoad *esse*, neque quoad *proponere*, vel *repræsentare*; sed potest totum hoc fieri necessario. Est tamen prædicta indifferentia radix libertatis potentiæ, cui fit talis propositio : quatenus eo ipso, quod objectum ex parte sua repræsentetur cum indeterminatione, manet prædicta potentia indifferens, ut sequatur illud, vel non sequatur : quæ est indifferentia in agendo constitutiva per se potentiæ liberæ.

Solutio ex animadversione. Hoc supposito, ad argumentum respondetur majorem, ut sit vera, debere intelligi de indifferentia in agendo : quia ut sæpe diximus, libertas formalis per se, et immediate est in ordine ad exercitium actus. In quo sensu neganda est minor. Cujus prima probatio procedit de indifferentia in proponendo, et repræsentando, quæ tantum est radix libertatis. Ut autem intellectus intelligatur indifferens ad eliciendum vel non eliciendum illud judicium, debet intelligi subjectus voluntati, cujus est applicare eum, et non applicare ad judicandum.

Secunda etiam non probat convenire per se intellectui indifferentiam in agendo : quia non cujuslibet objecti universalitas dat potentiæ hujusmodi indifferentiam, sed ejus tantum, cujus est per se movere in genere causæ finalis ad exercitium actus : quod constat proprium esse solius boni atque adeo objecti voluntatis. Latitudo autem objecti intellectus, quod est ens, seu verum, deservit per se ad specificationem actuum, quæ proprie est causa formalis, atque adeo objecti prout distincti a fine : et ita attribuitur ei, quod est abstractius, et formalius sicut ens, et verum. Quod explicuit D. Thom citata q. 9. Ubi postquam dixit proprium esse voluntatis movere per modum efficientis, et quoad exercitium, eo quod habet pro objecto finem universalem, attribuit intellectui movere quoad specificationem : quam motionem appellat ex parte objecti : *Sed objectum* (inquit) *movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio, a calore. Primum autem principium formale est ens, et verum universale, quod est objectum intellectus : et ideo isto modo motionis, intellectus movet voluntatem sicut præsentans ei objectum suum.* D Thom.

Argumentum ultimum. Magistr. 64. Tertio arguitur : nam liberum arbitrium diffinitur a Magistro Sent. cit. dist. 24 : *Quod sit facultas voluntatis, et rationis unum præ altero eligendi :* ergo utraque potentia intrat essentiam liberi arbitrii : ac proinde utraque est formaliter libera.

Imo videtur, quod principalius intellectus, D. Bern. quia (teste D. Bernardo de lib. arbit.) liberum arbitrium nihil aliud sonat nisi *liberum de ratione judicium ;* judicium autem formaliter spectat ad intellectum.

Respondetur liberum arbitrium potuisse per voluntatem, et intellectum diffiniri, quia requirit utramque potentiam : non tamen æqualiter, sed voluntatem formaliter, et in recto : intellectum vero solum per modum radicis. Ut enim ex prædicta diffinitione habetur, liberum arbitrium essentialiter est facultas eligendi : electio autem proxime, et formaliter pertinet ad solam voluntatem, supposita tamen propositione, et directione intellectus, ut ostendit D. Thom. infra q. 13 art. 1. Quomodo vero accipiendum sit pervulgatum illud D. Bern. explicat Ang. Doctor 1 p. q. 83 art. 3 ad 2 ibid. : *Dicendum, quod judicium est quasi conclusio, et determinatio consilii: determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptionem appetitus : unde Phil. dicit in 3 Ethic. quod ex consiliari judicantes desideramus secundum consilium. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium, a quo nominatur liberum arbitrium.* Plura alia argumenta invenies Capreol. Hispal. apud Capreolum, et Hispalensem dist. cit. quæ ex dictis habent facilem solutionem, et ideo illa prætermittimus.

DUBIUM IV.

Utrum libertas in actibus elicitis sit aliqua ratio intrinseca ; et quæ sit ejus essentia.

65. Consuevit *liberum* promiscue sumi et pro potentia, et pro actu secundo. Nam voluntatem appellamus *liberam*, etiam in signo antequam operetur, ratione facultatis ad utrumlibet : et similiter ejus actus, quatenus ex tali facultate oriuntur. Distinctionis tamen gratia primam libertatem appellabimus *habitualem*, et secundam *actualem*. Nec refert cui per prius nomen accommodatum sit. Et quoniam de libertate habituali omnes conveniunt esse intrinsecam potentiæ, nec distingui ab ejus activitate, et perfectione, secundum quod respicit contradictionis extrema, oportet id examinare de actuali. Cujus essentiam neque antiquiores Scholastici ita explicuerunt, neque inter juniores satis constat quæ sit. Movemus autem dubium determinate circa actus elicitos : eo quod in eis habet primo locum prædicta difficultas : obiter tamen dicemus aliquid de imperatis, pro quibus iterum redibit sermo in tract. de peccatis.

§ I.

Deciditur prima pars dubii.

66. Dicendum est primo, libertatem in actibus a voluntate elicitis non esse solum extrinsecam denominationem, sed formam, et modum intrinsece illos afficientem, et constituentem liberos. Hanc sententiam, quam ut probabiliorem elegimus tomo præced. tract. 7 disp. 12 dub. 3 modo omnino veram judicamus : quia licet non invenerimus expressam apud D. Thomam, est adeo consona ejus doctrinæ, ut merito possit ei attribui, et ut valde Thomistica defendi. Quam ex junioribus sancti Doctoris discipulis (in veteribus enim neque eam, neque oppositam potuimus reperire) sequuntur Alvar. disp. 52, Noster Petrus Cornejo infra quæst. 18 tract. 6 disp. 2 dub. 4, Zumel q. 71 artic. 6 disput. 2, Montes. disput. 22 quæst. 3 et disput. 37 num. 23, Navar. tom. 3 in 1 part. quæst. 57 artic. 4 controversia unica, § ultimo, Navarrete tomo 2 controversia 21 § 1, perdoctus Joannes a S. Thoma 1 part. quæst. 12 disp. 14 art. 2, Lorca in præsenti art. 2 disp. 1 ; tenet etiam Granad. controv. 2 tract. 9 disput. 2 sect. 2, Franc. Felix tract. de actibus cap. 1 difficult. 7, et alii. Curiel vero infra q. 18 artic. 1 dubio 2 § 7 utramque partem problematice tuetur.

Prima assertio. Alvar. Cornejo. Zumel. Montes. Navar. Navarr. Joann. a S. Thoma. Lorca. Granad. Franc. Felix. Curiel.

Probatur ratione, quam tetigimus loco citato, et nunc radicitus expendemus in hunc modum. Voluntas ut in actu primo libera dicit specialem modum intrinsecum perfectionis, et libertatis habitualis, quo carent potentiæ non liberæ : igitur actus ab ea libere elicitus, debet etiam intrinsece importare specialem modum perfectionis, et libertatis actualis, quem non haberet. nisi esset liber. Antecedens (præterquam quod communiter recipitur, ut dicebamus) facile potest suaderi : quoniam voluntas, ut in actu primo libera dicit intrinsecam vim habitualem ad sequendum judicium indifferens, quam non dicunt cæteræ potentiæ, quæ non possunt sequi tale judicium, et ideo non sunt liberæ : constat

autem

autem vim ad sequendum tale, vel tale judicium importare specialem perfectionem intrinsecam : sicut virtus ad sequendum quodcumque judicium importat perfectionem, quæ non est in potentiis similis prosecutionis expertibus. Præterea indifferentia constitutiva voluntatis in ratione liberæ essentialiter est indifferentia activa, quæ præcontinere debet extrema, in ordine ad quæ dicitur, aut saltem exercitia, quibus petunt attingi : hujusmodi vero continentiam manifestum est non posse intelligi sine intrinseca perfectione. — Adde, quod si forma, a qua voluntas denominatur *habitualiter libera*, non est in ea intrinsece, assignandum erit aliud subjectum, in quo sit : quod proinde per prius, et intrinsece habebit esse liberum : tale autem subjectum non est excogitabile : ergo, etc.

Consequentia vero probatur ; tum quia idem, quod potentia activa habet in actu primo, debet (proportione servata) participare, et habere intrinsece ejus operatio in actu secundo : sicut id, quod habet visus in actu primo, participatur intrinsece in visione, et quod habet intellectus, in intellectione : ergo si voluntas, ut in actu primo libera importat specialem perfectionem intrinsecam, etiam volitio, ut libera in actu secundo debet eam includere. Tum etiam quia modus specialis perfectionis existens in principio agendi ut tali, debet splendere intrinsece in actione, et per eam diffundi : frustra quippe esset in principio in ordine ad agendum perfectio, quæ non posset communicari, et per ejus actum diffundi : igitur si libertas voluntatis dicit specialem modum perfectionis in ordine ad libere agendum, oportet, ut talis modus intrinsece resplendeat in actibus liberis ab ea elicitis : sicut in necessariis splendet necessitas, et modus naturæ ejusdem voluntatis.

Confirmatur. Confirmatur : nam quoties plures causæ, vel rationes causæ concurrunt per se ad producendum aliquem effectum, debet in ipso effectu aliquid unicuique correspondere : cui enim nihil effectus corresponderet, frustra ad illum producendum adhiberetur : et propterea quoties causa principalis assumit instrumentum, unicuique assignamus ex parte effectus producti aliquid per se correspondens : sed ad eliciendum actum liberum concurrunt per se tum substantia voluntatis, tum etiam libertas habitualis ipsius voluntatis : ergo utrique debet correspondere in ipso actu libero aliqua ratio producta. Sicut autem, quæ correspondet substantiæ voluntatis non potest esse alia nisi substantia actus, ita quæ correspondet libertati habituali non potest esse alia nisi libertas actualis. Est igitur hæc aliqua ratio existens in actu.

67. Nec refert, si occurras, perfectionem, quam importat libertas, non esse de numero illarum, quæ debent actibus communicari : quia solum deservit, ut voluntas ad nullum eorum alligetur, sed maneat, etiam cum unum exercet, indifferens ad utrumlibet. Prima evasio.

Nam contra est, quod sicut omnis potentia immanens activa, qualis est potentia libera, secundum se tota essentialiter est propter suos actus, ut illis se communicet, ita quælibet ejus perfectio per se est instituta propter hujusmodi communicationem : atque adeo sicut repugnat potentiam activam non esse communicabilem, ita repugnat perfectioni talis potentiæ esse de numero illarum, quæ non communicantur. Et ratio est, quia prædicta perfectio debet esse juxta naturam suæ potentiæ, et sequi ejus conditionem : sicut omnis perfectio est juxta naturam rei perfectibilis, et illi accommodatur : unde sicut natura potentiæ activæ essentialiter est propter actum, ut eo se communicet, sic ejus perfectio debet ad eumdem finem ordinari : ut scilicet media perfectione actus se communicet, et in ea reluceat. Tum etiam, quia omnis perfectio potentiæ activæ debet respicere actum, pro quo eliciendo additur potentiæ, in eodem genere causæ efficientis : alias non perficeret eam, ut activam : respectus autem causæ efficientis nequit intelligi nisi in ordine ad sui communicationem : nam efficiens non causat nisi media efficientia, qua tribuit effectui similem perfectionem ac habet in se ipso. Et ideo specialiter accommodatur causæ efficienti axioma : *Nemo dat quod non habet*, quia proprium ejus est dare suum *esse* effectui, transferreque ad illum perfectionem, quam in se habet. Impugnatur.

68. Dices secundo, potentiam activam debere communicare actui perfectionem, quam habet in se, ubi actus est capax talis perfectionis ; secus ubi est incapax illius : modi autem libertatis nullus actus secundus est capax : quia ille consistit in indifferentia ad plura, et hic est ad unicum suum *esse* determinatus. Unde sicut ob prædictam rationem non communicatur Alia evasio.

actui secundo status, et modus essendi in potentia, quem habet ipsa potentia, neque ejus permanentia, et latitudo, ita non debet ei communicari intrinsecus modus libertatis, qui in potentia libera reperitur.

Præcluditur, Verum neque hoc satisfacit. Potius enim hinc habetur communicandum esse actui secundo modum libertatis, qui est in potentia quantum ad id, quod dicit perfectionis : quia re vera est ejus capax : licet alia, quorum est incapax, non debeant communicari. Pro quo nota, quod cum dicimus perfectionem repertam in potentia activa esse actibus communicandam, debet intelligi juxta exigentiam naturæ uniuscujusque : ita ut perfectio, quæ in potentia est sub modo, et statu potentiæ, actibus communicetur sub statu, et modo actus. In quo ipso excluduntur a prædicta communicatione ea, quæ per se distinguunt potentiam ab actu, ut est ipse status, et modus essendi potentialis : nam distinctivum duorum repugnat in utroque inveniri. Hac vero proportione servata nulla dabitur perfectio in potentia activa, ut tali, quæ non sit actibus communicabilis, ac proinde ad quam non detur in eis sufficiens capacitas : sicut nulla dabitur, quæ non conveniat prædictæ potentiæ propter perficiendum actum. Nota secundo distinctivum per se potentiæ ab actu non posse esse perfectionem potentiæ, sed potius limitationem : et ideo potentia omnino illimitata, qualis est Divina, neque virtualiter differt a suo actu, neque est in ea aliquid, quod in actu non sit : creata vero distinguitur, eo quod est limitata, et non pertingit ad tantam actualitatem quantam habet actus. Quidquid ergo ex parte potentiæ exprimit perfectionem, non est de numero illorum, quæ per se illam ab actu distinguunt : atque adeo nec talis conditionis, ut non sit ad illud capacitas in actu.

Animadver io ad impugnationem

Formatur impugnatio. Hinc manifeste impugnatur prædicta solutio. Quoniam ratio libertatis non est de numero illarum, quæ potentiam per se ab actu distinguunt; et exprimit in ea magnam perfectionem : ob idque reperitur in Deo, ubi omnia sunt perfectissima, et potentia non distinguitur ab actu : igitur est de numero eorum, ad quæ est capacitas tam in actu, quam in potentia.

Confirmatur. Confirmatur : idcirco status potentialitatis potentiæ creatæ non communicatur actibus, nec datur in his ad illum capacitas, quia exprimit imperfectionem, et limitationem, propriumque distinctivum potentiæ ab actu : e contra vero aliæ rationes existentes in potentia, ut habitudo ad objectum, modus vitalitatis, et similia reperiuntur etiam in actibus, quia dicunt perfectionem, et non prædictum distinctivum : ergo cum libertas dicat magnam perfectionem, et non importet tale distinctivum, sed possit tam actum, quam potentiam denominare, dabitur in utroque ad illam capacitas, et non in sola potentia.

Adde in actibus ab aliqua potentia elicitis recte colligi capacitatem ad participandum intrinsece perfectionem ipsius potentiæ, ex capacitate ad suscipiendam ejus denominationem. Et propterea, quia volitio non potest habere intrinsece statum potentiæ, nequit ab ea etiam extrinsece denominari *potentia;* e contra vero, quia potest denominari *vitalis, intensa, tendens ad objectum*, etc. potest omnia hæc intrinsece habere. Et ratio est. quia cum tales actus sint æque immateriales, vel immaterialiores quam potentia, non est cur repugnet illis hujus perfectio, quoties denominatio non repugnat. Cum ergo actus elicitus a voluntate formaliter denominetur *liber*, sicut denominatur ipsa voluntas, non est quare negetur illi capacitas istius ad habendam in se libertatem. — Diximus *in actibus elicitis*, quia in imperatis propter suam materialitatem potest repugnare receptio perfectionis potentiæ, etiamsi denominatio non repugnet, ut n. 72 magis explicabitur.

Satisfit instantiis. Neque instantiæ adductæ in prædicta solutione ei favent. Nam quod attinet ad conditionem, et statum potentiæ, jam constat ex dictis. De permanentia, sive duratione est dispar ratio : quia illa non est perfectio potentiæ activæ, ut activa est, convenit ipsi per ordinem ad actum, sed per ordinem ad subjectum, ex quo habet, quod duret : unde ejus causalitas potius pertinet ad genus causæ formalis, quam efficientis : atque ita non oportet, ut in quolibet actu duratio continua potentiæ intrinsece resplendeat. Imo, quia non resplendet intrinsece illum denominat : quod confirmant nuper dicta. — Adde sufficienter resplendere in actibus intrinsecam durationem potentiæ, eo quod potest plures successive producere, quam-

vis

vis nulli communicet tantam durationem, sicut ipsa habet juxta ea, quæ subjungimus.

Latitudo potentiæ quid. Latitudo vero potentiæ non est aliud, quam continentia multorum actuum. Hæc autem in unoquoque relucet inadæquate; adæquate vero in omnibus : sicut adæquate est propter omnes, et inadæquate propter unumquemque.

Libertas non est ipsa indifferentia. Ad illud de indifferentia dicendum est, quod etsi libertas non possit intelligi sine indifferentia ad opposita, non tamen formalissime est ipsa indifferentia : sed habitudo ad talem modum connexionis contingentis cum unoquoque actu libero, ut salvet similem habitudinem ad oppositum : quæ habitudo, et connexio revera est respectu uniuscujusque extremi singulariter accepti, et non tantum respectu utriusque simul sumpti. Unde licet prout est copulative ad utrumque, non participetur, nisi distinctis actibus liberis, ut tamen est singulariter ad unumquodque intrinsece, participatur unico actu. Nam sicut potentiæ est intrinseca talis habitudo ad hunc actum, quæ salvet in ipsa potentia similem habitudinem ad oppositum, ita ipsi actui est intrinseca talis habitudo, et connexio cum potentia, quæ non tollat ab ea prædictam habitudinem ad oppositum. Et quamvis hinc fiat unicum actum non participare adæquate libertatem potentiæ, quia dominium potentiæ excedit singulos actus; unusquisque tamen participat illam portionem libertatis (ut sic dicamus) quæ est in ordine ad ipsum, et relinquit similem portionem participandam ab opposito : sicut dictum est de continentia.

Ultima evasio. 71. Denique ex doctrina adversariorum occurres, in voluntate, ut libera intelligi duplicem potestatem, primam ad eliciendum actum : et secundam ad retinendum, seu non eliciendum. Cum ergo elicit, utitur prima potestate, et ejus influxu positivo; non tamen ex vi hujus influxus actus evadit liber; sed ex vi alterius potestatis ad retinendum. Et quia hæc nihil positive influit (non enim est ad agendum, sed ad non agendum) non redditur actus liber ex vi influxus positivi, atque adeo nec per aliquid intrinsecum; sed per denominationem extrinsecam a voluntate, in qua residet utraque potestas : ita Suar. et alii infra referendi.

Suarez. Refellitur. Sed neque hæc solutio vim rationis enervat. Quia si semel in voluntate *esse liberam* est perfectio positiva intrinseca, ut ostensum est num. 65 et adversarii fatentur, assignandus est ei positivus influxus, per quam primo, et per se influat in quantum libera : quippe positiva perfectio potentiæ activa nequit esse per se primo ad non agendum, neque ejus primarium exercitium potest esse *non agere*. Ergo actus egreditur formaliter libere ex vi prædicti influxus : atque adeo per aliquid intrinsecum. Patet consequentia : nam sicut repugnat exercitium, et influxum potentiæ liberæ, ut liberæ, non esse formaliter liberum, ita repugnat actum illa terminantem non egredi formaliter liberum ex vi hujus terminationis.

Deinde, vel illæ duæ potestates, quas distinguit prædicta solutio, revera sunt distinctæ, et alia præcise ad agendum, alia præcise ad non agendum : vel est unica simplex facultas ad agendum, et non agendum; si sunt distinctæ, illa quæ præcise est ad non agendum, non erit perfectio positiva : quia nulla hujusmodi perfectio tendit per se primo ad negationem ? atque adeo neque erit libertas habitualis, aut pars ejus, quæ adæquate est forma positiva : nec ab ipsa actus recipiet denominationem *liberi*, sed ab alia, quæ est ad influendum positive : et sic mediante hoc influxu. Si autem est una simplex facultas ad agendum, et non agendum, et secundum quod est ad utrumlibet, constituit potentiam liberam, nequit non quod terminat ejus influxum, sive prout est ad agendum, sive ad non agendum, libere fieri, et *liberum* denominari ex vi terminationis talis influxus. Quare cum omnis actus liber terminet influxum illius, ut est ad agendum, qui est influxus positivus, oportet evadat formaliter liber ex vi hujusmodi terminationis, et consequenter per aliquid positivum in se receptum. Maneat igitur, quod sicut voluntas in ratione potentiæ liberæ constituitur a sua perfectione intrinseca, et hæc est essentialiter activa. seu ad influendum, ita ejus actus evadit formaliter liber per positivum ejus influxum, et perfectionem intrinsecam, quam mediante illo participat.

72. Neque obest, si objicias, rationem nostram æque procedere de actibus imperatis : siquidem etiam hujusmodi actus sunt effectus voluntatis, ut liberæ, et terminant ejus influxum, ac proinde debet

in eis libertas, sicut in elicitis splendere : at actibus imperatis non concedimus libertatem intrinsecam : ergo prædicta ratio vel nimium probat, vel non est efficax.

Respondetur negando majorem universaliter intellectam. Ratio enim tantum convincit de actibus elicitis a potentia, quæ gaudet libertate intrinseca (sive hæc sit sola voluntas, sive etiam ex ejus participatione appetitus sensitivus, vel intellectus juxta ea, quæ dicemus tract. 13). Et ratio est, quia perfectio potentiæ liberæ non est per se primo propter actus imperatos, sed propter elicitos manentes in ipsa potentia, quia sunt ejus finis : unde satis est, ut in his quoad intrinseca manifestetur : etsi ad illos non transeat. Tum etiam, quia actus imperati respectu potentiæ imperantis, non sunt proprie actus, sed effectus producti mediis actibus elicitis ; ratio vero a nobis facta procedit de his, qui proprie sunt actus, et exercitia potentiæ : quibus sicut per se, et essentialiter convenit esse a tali potentia, ita per se convenit manifestare perfectionem in illa existentem. In aliis autem, quæ tantum sunt effectus, etiamsi fiant a potentia libera, non est opus reluceat proprius, et specialis modus talis potentiæ : ejusdem enim rationis essent, quamvis fierent a potentia non libera : sicut calor productus ab igne per actionem necessariam, ejusdem rationis est ac si produceretur immediate a Deo per actionem liberam, nec in eo secundum se spectato dignosci potest, ut eo modo sit productus.

§ II.

Eadem sententia duplici alia ratione fulcitur.

Secunda ratio principalis. 73. Secunda, et valde efficax ratio pro nostra assertione, quam etiam citato loco adduximus, est hujusmodi. Actus liber elicitus dicit intrinsecum respectum ad voluntatem unde procedit, secundum quod est principium liberum : sed per hujusmodi respectum constituitur sufficienter in esse liberi : igitur per aliquid intrinsecum. Minor videtur perspicua : tum quia respectus ad principium liberum specificatur ab ipso ut libero, constat autem a libero, ut libero non posse sumere nisi speciem libertatis : sicut a principio vitæ sumitur species vitalitatis : et a principio morali, species moralitatis. Tum etiam quia prædictus respectus extrahit actum a linea necessarii, quod non respicit per se principium liberum, sed principium necessarium : ergo constituit illum in ratione liberi. Tum denique nam respectus actionis ad principium liberum fundatur in egressu ejus ex tali principio : unde sicut eo ipso, quod intelligamus actum egredi a principio libero, ut libero, intelligimus fieri libere ex vi hujus egressus : ita eo ipso, quod intelligamus illum respicere transcendentaliter prædictum principium, intelligimus esse liberum per hujusmodi respectum.

Major vero suadetur. Quoniam actio ex sua communi, et intrinseca ratione est egressus a principio activo : et actio libera a principio activo libere : sicut actio vitalis, a principio viventi : et actio moralis a principio morali, et sic de cæteris : constat vero in egressu ab aliquo principio intrinsece claudi habitudinem, et respectum ad idem principium. — Præterea. Omnis actio dependet essentialiter a suo principio, et ideo diffinitur per illud : hujusmodi autem dependentia non potest intelligi sine respectu : imo ipsa essentialiter est respectus transcendentalis ad id, ex quo dependet : ergo, etc.

Effugium. 74. Dices ex doctrina adversariorum, actum liberum dependere intrinsece a voluntate secundum suam substantiam, et ut sic intrinsece eam respicere ; respectum vero, quem reddit libertas, tantum esse extrinsecum. Tum quia non terminatur ad voluntatem in quantum positive influit : nam hoc modo præcise respicitur per ipsam substantiam actus : sed in quantum dicit posse non agere ; quo pacto nullum respectum realem terminat. Tum etiam, quia per solam connotationem extrinsecam judicii indifferentis potest actus voluntatis transire de necessario in liberum : eo enim ipso quod intellectus objectum prius necessitans proponat cum indifferentia ad utrumlibet, actus qui terminabatur ad illud necessario, terminabitur libere sine mutatione ejus intrinseca.

Refutatur. Cæterum si vis rationis perpendatur, facile constabit nullam esse hanc evasionem. Quoniam actus elicitus secundum omnes illas rationes debet respicere intrinsece suum principium, secundum quas dependet, et egreditur ab illo : ipsa enim dependentia, et egressus se ipsis sunt respectus, et habitudo transcendentalis : et ideo ubi esset sola connotatio, et non habitudo.

habitudo, nulla esset dependentia, ut contingit in omnipotentia respectu possibilium. Quare tot debent constitui ex parte actus rationes respectivæ sui principii, quot in hoc fuerint rationes, a quibus ille per se dependet. Vel (quod idem est) quot fuerint in principio rationes influendi in actum, supra quem influxum fundatur tota dependentia, et respectus. Quæcumque igitur ratio specialis in prædicto principio reperta, et per se habens ad productionem actus, debet esse terminus specificativus alicujus specialis respectus in actu existentis. Tunc sic. Voluntas influit in actum liberum non solum ratione suæ substantiæ, prout etiam influit in non liberum, sed ratione libertatis, quæ est eiratio agendi libere positiva, et intrinseca : ergo secundum utramque rationem respicitur positive ab actu, et actus ab ea dependet. Igitur libertas ipsius actus constituta, per respectum ad principium liberum, non est sola connotatio extrinseca ; sed vera, et realis habitudo ad tale principium.

Confirmatur. 75. Confirmatur, et explicatur : ideo volitio secundum substantiam accepta respicit voluntatem vero, et intrinseco respectu, quia prout sic dependet essentialiter ab illa, ipsaque voluntas considerata secundum substantiam influit per se in prædictam volitionem : sed non minus dependet eadem volitio in quantum libera a voluntate, ut est principium agendi libere, nec minus hæc in quantum libera per se in illam influit : ergo non minus debet esse realis, et intrinsecus volitionis respectus ad voluntatem, ut liberam, qui ex hujusmodi dependentia consurgit.

Quare falso dictum est in hac solutione respectum libertatis actus non esse ad voluntatem, ut influentem positive ; quoniam voluntas formalissime, ut libera est vera facultas activa, influitque positive in actum liberum : si igitur prædictus respectus terminatur ad eam, ut liberam : ergo ut influentem positive. Falsum quoque est actum voluntatis transire de necessario in liberum per solam connotationem judicii indifferentis absque mutatione intrinseca ; quamvis talis connotatio ad id desideretur. Nam sicut voluntas in elicientia actus liberi habet specialem modum influendi ratione specialis facultatis sibi intrinsecæ, scilicet libertatis habitualis, quæ non habet dum elicit necessarium, pro quo non utitur facultate libera : ita in ipso actu libero debet dari specialis modus dependentiæ, et respectus ad voluntatem, qui in necessario non reperitur. Atque adeo repugnat fieri transitum ab uno in alium per solam variationem judicii intellectus, sine mutatione intrinseca ipsorum actuum.

76. Atque hinc manet etiam impugnata alia solutio, quæ posset rationi nostræ adhiberi : nempe illum respectum, esto sit intrinsecus, non reddere actum formaliter liberum ; quia non specificatur a voluntate, ut libera ; sed ut determinata ad unum, qui est ipse actus. Si enim principium respicitur ab actu, quatenus in eum influit ; cum influxus in hunc actum sit ad ipsum determinatus, ratio terminativa respectus ejusdem actus oportet habeat eamdem determinationem. Impugn. alia evasio.

Hæc igitur solutio ex dictis manet impugnata. Quoniam voluntas secundum eamdem omnino rationem debet terminare, et specificare respectum actus liberi, secundum quam agit, et influit in illum : sed agit formalissime in quantum est libera : ergo sub hac ratione specificat, et determinat.

Ad hæc : prædictus respectus est talis conditionis, ut neque sine illo possit actus intelligi liber, neque cum illo non liber, neque ante illum aliquid, per quod reddatur liber, ut intuenti constabit : igitur ipse constituit actum in esse liberi. — Adde etiam, quod in omni sententia voluntas in quantum est libera, debet denominare actum liberum : vel extrinsece, ut volunt adversarii : vel in genere causæ efficientis, ut nos intendimus : at non denominat, nisi in quantum terminat ejus dependentiam , et respectum : ergo terminat et specificat illum formalissime, ut libera.

Quod vero dicitur, voluntatem non influere, nisi ut determinatam ad unum numero actum, falsum etiam est, si loquamur de determinatione ex parte formæ, vel rationis agendi, quæ tollat indifferentiam ad oppositum ; nam cum prædicta forma sit ipsa ratio boni communis ad plura juxta dicta n. 2. etiam dum ad unum fuerit applicata, retinet, quod sit sufficiens ratio oppositi ; et ita dat voluntati, quod operetur unumquodque tanquam superior, et domina utriusque. Et quia sub hac ratione superioritatis, et dominii terminat respectum actus liberi, formalissime terminat in quantum libera. Ve-

rum est tamen hunc numero actualem influxum esse ad unum determinatum. Sed hoc nihil ad rem, quia terminus habitudinis actus liberi non est hujusmodi influxus, qui re ipsa non differt ab actu, sed prædicta forma, quæ est ratio influendi, et non influendi.

Tertia ratio. 77. Tertio probatur nostra sententia evertendo oppositam. Quoniam actus non potest esse formaliter liber denominatione extrinseca : igitur debet ita denominari a libertate sibi intrinseca. Consequentia liquet : nam denominatio realis debet sumi a forma alicubi realiter existente, neque potest excogitari in quo sit forma denominans *liberum*, nisi vel in actu, vel in principio, a quo procedit. Antecedens vero suadetur. Tum, quia sicut actus secundus est actualior potentia, ita ad sui denominationem petit formam actualiorem quacumque existente in potentia. Tum etiam, quia denominatio quoad perfectionem, et actualitatem in recto significatam non differt a forma immediate denominante : et ideo ubi talis forma non est ultimo actualis, sicut re vera non est omnis, quæ existit in potentia, nequit conferre denominationem exprimentem actualitatem ultimam, ut exprimit omnis denominatio, quæ est per modum actus secundi.

Objectio. Sed hic etiam objicies utramque rationem procedere non minus de actibus imperatis. Sive enim elicitive, sive imperative actus a potentia libera procedat, debet importare ad eam habitudinem, ac proinde denominari intrinsece *liber* ex vi hujus habitudinis juxta secundam rationem. Debetque similiter excedere in actualitate quamlibet formalitatem existentem in potentia : propter quod negavimus in tertia ratione, posse actum elicitum desumere ab illa denominationem *liberi*.

Enervatur. Respondetur negando antecedens universaliter intellectum. Quia non quicumque actus debet importare intrinsecam habitudinem ad potentiam liberam : sed qui per se est exercitium talis potentiæ, et cujus essentia consistit in egressu ab illa : quales sunt actus eliciti immanentes. Actus vero imperati, ut n. 7 dicebamus, non comparantur ad potentiam imperantem, ut exercitia, et egressus, sed ut termini, et effectus secundarii. His autem absolute sumptis non est intrinseca habitudo transcendentalis ad causam efficientem, ut liberam : sed totum, quod habent, possent recipere a causa non libera, manerentque ejusdem rationis in esse rei : ut patet in exemplo adducto n. citato de calore producto immediate a Deo per actionem liberam, vel ab igne per actionem necessariam.

Et quamvis concedamus omnibus effectibus intrinsecam habitudinem ad causam efficientem, non tamen hæc habitudo per se est ad illam, ut efficientem tali, vel tali modo : puta libere, aut necessario : vitaliter, aut non vitaliter, etc. quia neque effectus, de quibus loquimur, dependent per se ab hoc modo efficiendi, sed a ratione efficiendi absolute. Cæterum actibus elicitis potentiæ liberæ ita est per se fieri, et dependere a tali potentia, ut operante libere, quod nec de potentia absoluta aliter fieri possunt, manente tota eorum perfectione : atque ita non utrumque per se respiciunt efficientem, sed sub ratione liberi. Quod vero tangitur contra tertiam rationem, nullius momenti est : nam actus imperatus non denominatur liber extrinsece a libertate potentiæ, sed a libertate actus imperantis, quæ est omnino actualis.

79. Omittimus brevitatis gratia alias rationes, quæ possent in favorem nostræ assertionis expendi. Hoc tamen animadvertere placuit, eam sine dubio magis congruere principiis Theologiæ, et Philosophiæ moralis. Tum, quia non adeo libertas nostrorum actuum haberetur, nisi esset in eis aliqua vera, et intrinseca perfectio. Tum etiam, quia aliter constituenda est libertas in actibus elicitis immanentibus, qui sunt quasi per essentiam *liberi*, ac imperatis transeuntibus, quia ab eis *liberi* denominantur : cumque in istis sit intrinseca, debet in illis poni intrinseca. Tum denique quia cum moralitas in libertate actus fundetur, et illa (juxta dicenda tract. seq. disp. 1 dub. 3) sit intrinsece in actibus voluntatis, valde congruit hanc quoque esse intrinsecam. Nec alia via videtur reddi sufficiens ratio, quare moralitas in actibus internis sit intrinseca, et in externis extrinseca, nisi idem dicamus de libertate. Animadversio.

§ III.

Posterior dubii pars absolvitur.

80. Secunda pars dubii petit explicemus an libertas superaddat aliquid entitati actus ex natura rei distinctum; vel sit potius ipsamet entitas, connotando principium liberum extrinsecum, vel aliquid hujusmodi. Assertio secunda.

modi. Ex hoc enim notitia *quod quid est* illius dependet. Sit ergo 2 conclusio.

Libertas actualis non est ipsa entitas actus liberi; sed modus dependentiæ a principio libero superadditus tali entitati, ab eaque ex natura rei distinctus. Hanc etiam assertionem videntur supponere authores pro præcedenti adducti; quamvis rem non explicent. Et quidem esse distinctam ab entitate, probari potest primo; quoniam libertas potest separari ab actu manente ejus entitate, ergo distinguuntur. Consequentia videtur nota; nam separatio in his, quæ ex se habent entitatem, signum est actualis distinctionis. Antecedens autem probatur. Quia idem numero actus charitatis liber in via potest continuari sine libertate in patria, ut de facto continuatum fuisse in beata Virgine, et in Angelis verior sententia defendit. Tum etiam quia idem motus voluntatis incipiens sine plena deliberatione potest continuari, illa adveniente, et ita transire de veniali in mortale, ut supra tetigimus, et infra magis explicabimus. Sed circa hanc rationem vide quæ dicemus tract. seq. disp. 1 n. 18 pro distinctione moralitatis ab entitate physica : pluresque rationes ibi reperies, quæ idem convincunt de libertate.

Evasio apparens. Dices, hinc non probari libertatem esse formam distinctam ab entitate actus, quia potest eadem entitas cum diversis connotatis modo conferre denominationem *liberi*, et postea *necessarii* : aut e converso : sicut in actu divino eadem entitas, quæ tribuit denominationem *necessarii* per ordinem ad bonitatem divinam, tribuit connotando creaturas denominationem *liberi* : et in creatis eadem relatio paternitatis, quæ existente unico filio, solum constituit patrem illius, adveniente secundo denominat *patrem utriusque*, eoque abeunte non denominat sine additione, vel diminutione alicujus formalitatis : cujus plura alia extant exempla : cur ergo non idem habebit entitas actus liberi creati, ut connotando principium, vel judicium indifferens denominet *liberum* : et seclusa hac indifferentia, denominet necessarium absque additione alicujus realitatis. Præsertim cum omnis additio, et multiplicitas ubi excusari potest, minus congruat naturæ : quæ non facit per plura, quod potest per pauciora.

Destruitur. 81. Hæc evasio habet apparentiam propter doctrinam, cui innititur, quæ aliquando debet admitti. Est tamen condienda grano salis. Advertendumque circa ejus usum, quando absque variatione formæ in esse rei, possit, vel non possit variari denominatio intrinseca. Quod enim id semper fieri non possit, per se est notum : alias superfluerent innumeræ perfectiones, quas pro diversis denominationibus in rebus distinguimus. Neque esset urgens ratio contra asserentem omnes effectus formales ab eadem forma præstari. Præter alia igitur ad hoc requisita, quæ tract. 13 agentes de potentia peccandi assignabimus, valde attendendum est, an denominatio de novo consurgens requirat ex parte efficientis novum, et specialem influxum : nam eo ipso requiret ex parte formæ, a qua præbetur, novam realitatem superadditam. Et ratio est, quia influxus causæ efficientis semper est ad aliquid in esse rei producendum : nec terminari potest ad solam denominationem : imo denominatio non aliter fit, nisi quatenus sit forma, et realitas, a qua præbetur : et ideo quoties forma non terminat actionem efficientis, denominatio ab eo proveniens non potest dici *facta*, neque *effectus*, ut patet in denominationibus intrinsecis *creatoris, gubernatoris, prædestinantis, etc.* quas Deo tribuimus, quæ licet potuerint non esse, et aliquæ in tempore adveniant, non tamen dicuntur *facta* vel *effectus;* quia forma, a qua sumuntur, non dependet ab efficiente; sed est increata. E contra vero quoties tribuens denominationem est aliquid factum, ipsa denominatio est effectus ejusdem efficientis : ut patet in omnibus, quæ a formis creatis oriuntur. Signum igitur est influxum causæ efficientis non aliter determinari ad denominationem, nisi quia terminatur ad realitatem, et formam denominantem : atque adeo si detur novus, et specialis influxus (saltem ordinis naturalis) dari novam realitatem in forma, ad quam terminatur pro constituenda nova denominatione; eamque auferri ablata denominatione, si talis influxus cesset.

82. Hinc impugnatur prædicta evasio. Nam dum actus voluntatis transit de necessario in liberum, manente eadem entitate, datur ex ipsius voluntatis novus, et specialis influxus in actu, qui antea non erat : et e converso cum transit a libero in necessarium, cessat talis influxus : ergo hujusmodi transitus non fit per solam variationem denominationis; sed per additionem, aut ablationem alicujus realitatis. Antecedens, in quo posset esse difficultas, suadetur : quia ubi actus incipit exerceri

libere, voluntas incipit influere per suam libertatem habitualem, nec cessat libertas in actu donec illa cesset ab hoc influxu.

Confirmatur, et explicatur : in denominationibus, quas communiter authores concedunt advenire sine additione realitatis : qualis est determinatio *patris secundi filii*, denominatio *appetentis appetitu desiderii*, vel *complacentiæ* in materia prima, denominatio *repræsentantis singularia existentia* in speciebus Angeli, et similes : in quibus sicut nihil additur realitatis ex parte formæ denominantis, ita nec variatur influxus in illam, sed solum in connotata, ut intuenti constabit : ergo cum immutatione actus de necessario in liberum non tantum varietur influxus, qui est ad connotata, sed qui est ad ipsum actum, et ad ejus perfectionem, manifeste fit prædictam variationem non consistere penes solam denominationem, sed penes realitatem, et modum, a quo sumitur denominatio liberi.

Alia impugnatio. 83. Deinde impugnatur prædicta evasio; nam Theologi valde laborant in explicando Divinam libertatem ; nec satis conprehendunt quomodo eadem entitas increata, quæ denominat actum necessarium, sine additione ex parte sui, denominet liberum per solam connotationem extrinseci; potueritque deesse hæc denominatio, nulla deficiente realitate : tandemque id reducunt in summam perfectionem, et puritatem divini actus : qui cum sit infinitus, continet omnem perfectionem excogitabilem, et omnes terminationes possibiles ad creaturas, ob idque immutatus ex parte sui potest prædicta munia exercere In quo potius fides, quam ratio quietat intellectum. Si autem entitas actus creati admixta potentialitate, et imperfectionibus eo gauderet privilegio, possetque invariata modo conferre denominationem *liberi;* modo vero denominationem istam suspendere, frustra esset tantus ille labor ; facillimeque absque recursu ad infinitatem, exemplo libertatis creatæ, divina explicaretur. Aliter ergo de libertate nostra philosophandum est. Et quemadmodum, nisi divinus actus infinitus, et purissimus esset, et ideo incapax mutationis, nullus Theologorum dubitasset superaddere pro denominatione *liberi* distinctam perfectionem ab entitate necessaria : ita actibus nostris, quia prædictæ puritatis, et infinitatis sunt expertes, non est dubitandum superaddere pro prædicta denominatione perfectionem distinctam ab ea, quæ confert denominationem *necessarii.*

84. Nec refert, si secundo dicas, nostram rationem non habere solidum fundamentum : quia satis dubium est posse eumdem numero actum voluntatis transire de necessario in liberum ; vel converso. Effugium

Non itaque hoc refert : nam (præterquam quod prædictum fundamentum sufficienter alibi muniemus authoritate, et rationibus) sufficit ad efficaciam nostræ rationis, ut saltem idem actus specie transitum illum admittat : quod in via D. Thom. est fere per se notum, sicut charitatem viæ, et patriæ esse unius speciei. De quo diximus tractat. præced. disp. 1 n. 63. Quod autem illud sufficiat probatur, quod si actus idem specie potest transire de necessario in liberum, libertas omnino est extra conceptum talis speciei, et extra conceptum eorum, quæ necessario illam comitantur, aut cum ea per se identificantur : quod autem est hujusmodi in rebus creatis, non potest reddi ratio, quare in individuo debeat absque omni distinctione actuali identificari, ut seq. tract. disp. 1 n. 21 fusius expendemus. Præsertim cum omnia principia libertatis sint formaliter distincta a principiis entitatis actus : tantumque sit inter eas convenientia ex parte subjecti : quam constat non excludere distinctionem formalem ex natura rei. Evanescit.

85. Secunda pars assertionis potius eget explicatione, quam probatione. Quia si libertas est intrinseca in actu, solum potest distingui ab entitate, ut quædam formalitas afficiens, et modificans illum. Neque ista affectio potest in alio consistere, quam in modo dependendi, et exeundi a principio libero. Qui modus ex parte principii explicatur per dominium suspendendi actum, et ex parte actus per connexionem cum illo ita contingentem, sicut exigit ipsum principium : et sicut in hoc dominium suspendendi actum est specialis perfectio, ita in illo prædicta connexio sic contingens est modus specialis. Vel potest explicari, si dicamus esse talem modum exeundi a potentia libera, per quem ipsa quasi reflectatur supra se volendo se applicare ad hanc partem potius, quam ad oppositam, quæ manet in ejus potestate. Hic enim modus reflexionis proprius est solius actus liberi, ut intuenti constabit, et ideo non ineptus ad libertatem declarandam. Sed utraque explicatio fere coincidit, quia prædicta reflexio supponit modum, quem diximus, connexionis contingentis actus cum principio, et in ea fundatur. Explicatur secunda pars assertionis.

Dices :

Objectio. Dices : Melius explicaretur libertas actus per habitudinem ad objectum terminans cum indifferentia. Tum, quia hujusmodi indifferentia est prima ratio libertatis, ut dub. 2 explicuimus. Tum etiam, quia sicut actus essentialiter est respectivus objecti, ita quilibet ejus modus debet eum perficere in ordine ad ipsum objectum : ut sic perfectio accommodetur rei perfectibili.

Respondetur negando antecedens. Quamvis enim libertas absolvi non possit a respectu objecti terminativi, possetque non incongrue per illud explicari ; melius tamen hoc fit per habitudinem ad principium liberum. Et ratio est, quia objectum non aliter est causa libertatis actus, nisi quia est ratio, ut voluntas influat libere, ac proinde habitudo actus, ut liberi immediate est ad principium coalescens ex ipsa voluntate, et ex objecto, ut non terminante, sed ut movente. Tum etiam, quia libertas, quæ est in attingentia objecti, ut terminantis, tota consistit penes modum exeundi actus a prædicto principio : eo vero semel egresso, nulla intelligitur facultas ad non attingendum, nisi quæ præintelligitur ad non egrediendum : totum itaque negotium libertatis inter actum, et principium a quo egreditur, et in modo egrediendi consistit, supra quem fundatur libertas in attingendo terminum.

86. Quod autem dicitur, radicem libertatis esse indifferentiam objecti, verum est : sed est intelligendum per se primo de indifferentia in movendo prout tenet se ex parte principii : nam ex ea oritur indifferentia in terminando : et ideo aptius per illam, quam per hanc libertas explicatur. Similiter est verum libertatem afficere actum, ut respectivum : sed quia hujusmodi respectus non est tantum ad objectum, ut terminum ; sed magis ad principium secundum omnia, quæ includit, potest illa primario afficere prædictum respectum prout est a principio, et per illum explicari. Neque oportet, ut modus respectivus adæquet latitudinem respectus actus, aut modificet in ordine ad omnia, quæ respicit : et ideo vitalitas, quæ est modus actus, afficit per ordinem ad principium vitale, nec recte explicaretur per terminum. — Adde, quod libertas, ut n. 35 dicebamus, essentialiter splendet in exercitio actus, et in applicatione potentiæ ad illum : unde quia in hac applicatione per prius, et proximius se habet principium, quam terminus, melius per illum, quam per hunc prædicta libertas declaratur.

Hoc autem intelligendum est de libertate creata : nam Divina, ut n. 32 vidimus, non versatur circa egressum actus Divini a suo principio, quippe talis egressus est omnino necessarius ; sed præcise circa terminationem ad creaturas. Et ideo adhuc posito prædicto egressu necessario, intelligitur in ipso actu indifferentia, ut terminetur, vel non terminetur ad creaturam, seu ut terminetur hac, vel illa terminatione. Quare hujusmodi libertas recte explicabitur per habitudinem ad terminum libere attactum, et per modum connexionis contingentis actus Divini cum tali termino. Licet possit etiam explicari per habitudinem ad Divinam voluntatem, et bonitatem Divinam, ut principium, non ipsius actus Divini secundum se, sed prædictæ terminationis. Juxta ea, quæ fuse tradidimus tom. 2 tract. 4 disp. 5 et 7.

§ IV.

Adversa opinio cum suis argumentis.

87. Contrariam opinionem, nimirum libertatem nihil ponere intrinsecum in actibus adhuc elicitis, sed solam extrinsecam denominationem a potentia libera, tuentur Suar. in præsenti disp. 1 sect. 3, Salas disp. 1 sect. 6, Vazq. disp. 34 cap. 3 et disp. 95 cap. 10, Molina in Concordia q. 23 art. 4, Becanus hac 1, 2 tract. 1 cap. 3 q. 3, et alii ex neotericis non Thomistis. Suarez. Salas. Vazq. Molina. Becanus.
Probat primo Suar. quia eo ipso, quod intelligamus actum procedere a potentia libera, hoc est, habente facultatem ad operandum, et non operandum, intelligimus fieri libere : at in hoc nihil intrinsecum importatur, sed sola denominatio ab ipsa potentia : ergo in hac denominatione, et non in aliquo intrinseco libertas actus consistit. Primum argum.

Confirmatur. Si prædictus processus aliquid intrinsecum poneret in actu, maxime habitudinem ad voluntatem, ut libere operantem, hoc est ita operantem, quod possit non operari : sed hæc habitudo non est aliquid reale intrinsecum : ergo, etc. Minor probatur : nam in voluntate *posse operari* non est aliquid reale intrinsecum, sed negatio determinationis ad operandum : ergo nec habitudo ad eam ut sic potest esse realis. Confirmatur.

Confirmatur secundo. Potest actus transire de necessario in liberum sola variatione judicii intellectus, quæ nihil ponat Confirmatur

in actu voluntatis : eo enim ipso, quod intelligamus judicium prius determinatum fieri indifferens, intelligimus, voluntatem prius operantem cum necessitate, operari libere : igitur actum esse necessarium, vel liberum nihil ponit in eo intrinsecum.

Confirmatur 3. Confirmatur tertio. Ita denominatur actus *liber* a potentia libera, sicut *vitalis* a principio vivendi, et *artificialis* ab arte : sed hujusmodi denominationes tantum sunt extrinsecæ : ergo, etc. Minor probatur : nam actus dicitur *vitalis* eo dumtaxat, quia est conjunctus principio vitæ, a quo separatus non esset vitalis : similiter *artificialis* dicitur, quia procedit juxta regulas artis ex intentione agentis, quæ intentio nihil intrinsecum superaddit artificiato : et ideo siquis volens, et sciens depingat monstrum, erit opus artificiosum : si autem præter intentionem id faciat, volens depingere hominem, nihil est ibi artificii.

Solutio argum. 88. Respondetur ad argumentum, concessa majori, negando minorem : quia actum elicitum procedere a potentia libera, ut libera, non est in eo denominatio extrinseca, sed vera, et intrinsecus respectus : a quo, et non ab ipsa potentia *liber* denominatur, juxta dicta n. 73.

Solvitur prima confirm. Ad primam confirmationem negatur etiam minor, et ad probationem constat ex dictis n. 71 ubi explicuimus, quomodo terminus habitudinis actus, ut liberi ex parte voluntatis non sit aliqua negatio, sed vera, et intrinseca perfectio positiva, quamvis explicetur per illam negationem.

Ad 2. Ad secundam negandum est antecedens : quia revera quoties actus transit de necessario in liberum, vel e converso, mutatur intrinsece habitudo ejus ad voluntatem propter distinctum modum dependentiæ, et connexionis cum illa : sicut ex parte voluntatis datur distinctus modus influendi in quantum necessaria, et in quantum libera.

Ad ult. Ad ultimum, admissa majori, negatur minor. Et ad probationem respondetur utilitatem in actibus elicitis nequaquam esse denominationem extrinsecam, sed modum intrinsecum, et realem : qui consistit in dependentia per modum emanationis actualis, et conjunctionis cum principio. Et ideo si Deus se solo poneret in potentia vitali aliquem actum, non esset vitalis, etiam si intrinsece denominaretur conjunctus tali potentiæ : quia non haberet prædictum modum intrinsecum dependentiæ, et emanationis actualis a principio vitæ, et conjunctionis intrinsecæ cum tali principio. Similiter dicendum est ad aliam probationem, quidquid enim sit de extrinsecis artefactis, qualis est pictura hominis, vel monstri, in ipsis actibus elicit intrinsecum quid est procedere secundum regulas artis, et confirmari hujusmodi regulis : sicut in actibus moralibus est aliquid intrinsecum fieri secundum regulas motum juxta dicenda tract. seq. disp. 1. Unde utrumque exemplum deservit ad explicandam nostram doctrinam.

Arguitur secundo. Secundo arguunt alii. Actus non est capax recipiendi in se libertatem : ergo solum dicetur *liber* denominatione extrinseca a potentia. Antecedens probatur : nam de ratione libertatis est indifferentia ad utrumlibet : sed actus secundus est incapax hujus indifferentiæ; quippe se ipso est determinatus ad unam partem, et excludit aliam : ergo, etc.

Responsio. 89. Respondetur negando antecedens. Ad probationem dicendum est, quod quamvis libertas supponat indifferentiam in principio activo, non tamen in ipso actu illam requirit : neque actus dicitur *liber*, quia est indifferens ad utrumlibet, sed quia est exercitium potentiæ indifferentis, cui per se, et ab intrinseco convenit taliter egredi a prædicta potentia, et applicare illam ad unam partem, ut non adimat facultatem ad oppositum. Ab hac ergo applicatione sic attemperata indifferentiæ potentiæ ; non vero ab ipsa indifferentia sumitur prædicta denominatio. Debetque hæc solutio admitti ab adversariis, qui contendunt actum denominari *liberum* extrinsece ; cum tamen adhuc extrinsece nequeat denominari *indifferens* ad utrumlibet : signum ergo est denominationem *liberi* prout tribuitur non sumi ab indifferentia, ac proinde superesse aliud in libertate, a quo sumatur. Hoc ergo, unde sumitur prædicta denominatio *liberi* prout distincta a denominatione *indifferentis*, dicimus esse intrinsecum in actu, quamvis id, ex quo sumitur denominatio *indifferentis*, sit in sola potentia. Et sicut adversarii prædictas denominationes separant, et denominationem *liberi* concedunt actui, denominationem vero *indifferentis* soli potentiæ : sic nos distinguimus formalitates, a quibus sumuntur, et primam dicimus esse intrinsecam tam actui, quam potentiæ, secundam vero soli potentiæ convenire.

Adde, quod ut n. 71 tetigimus, nec libertas

libertas potentiæ consistit formalissime in indifferentia, sed in tali modo habendi se ad actum contingenter, et cum dominio, ut conservet facultatem ad oppositum. Unde etiam libertas actus consistere debet in tali modo habendi se ad potentiam contingenter, et cum tali subjectione, ut salvetur in illa prædicta facultas. Qui modus contingentiæ, et connexionis ex nullo capite repugnat esse intrinsece in actu, sicut modus dominii est intrinsecus potentiæ.

Tertium argum. 90. Tertio difficilius arguitur. Habitus, præsertim supernaturalis, v. g. charitatis non habet in se libertatem : ergo nec ejus actus : igitur solum potest dici *liber* extrinsece a libertate potentiæ. Hæc secunda consequentia liquet : et etiam prima : nam cum habitus supernaturalis sit tota ratio proxima agendi, oportet, ut quælibet ratio in actu reperta proveniat sibi ab habitu, atque adeo in ipso præcontineatur. Antecedens vero suadetur, quia prædictus habitus ex propria natura est determinatus ad unam partem, scilicet ad diligendum Deum : et nulla est in eo facultas ad oppositum : igitur non habet in se libertatem.

Prima solutio. Respondetur negando antecedens, ad cujus probationem posset dici primo, prædictum habitum solum esse determinatum quoad specificationem : quatenus non potest concurrere ad actum contrarium dilectioni Dei : non tamen quoad exercitium : quia dum sumus in via ab intrinseco habet habitus charitatis, quod possit ab actu cessare : et ideo ab intrinseco inest ei libertas, quoad exercitium.

Replica. Dices : actus charitatis in via non tantum est liber quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem : ergo, vel hæc libertas non est in eo aliquid intrinsecum, sicut neque in habitu, vel datur in actu supernaturali aliqua ratio intrinseca proveniens immediate a potentia.

Observatur. Respondetur admittendo libertatem *quoad specificationem*, secundum id, quod addit supra libertatem *quoad exercitium*, non ponere neque in actu, neque in habitu aliquid intrinsecum, sed solam connotationem facultatis ad contraria in ipsa potentia. Hinc tamen nihil contra nos, quia ut n. 34 diximus, prædictum superadditum non pertinet per se ad essentiam libertatis : sed tota hujus ratio attenditur in ordine ad exercitium. Quare satis est denominationem *liberi quoad exercitium*, esse actu intrinsecam, et productam ab habitu : quamvis denominatio *liberi quoad specificationem*, quantum ad id, quod superaddit, sumatur immediate a facultate existente in sola potentia, sitque proinde extrinseca.

91. Secundo ad argumentum respondetur, seu magis præcedens solutio explicatur, animadvertendo dupliciter posse aliquod principium dici *liberum*, vel subjective, et quasi ut *quod*, quia in ipso est facultas concurrendi ad utrumlibet. Vel ut *quo*, et modificative : quia scilicet ab intrinseco habet esse perfectio potentiæ liberæ, in quantum liberæ, qui taliter convenit perficere, et modificare prædictam potentiam in ordine ad unum extremum, ut se ejus naturæ accommodet, et conservet indemnem facultatem ad oppositum, totumque conveniat illi ab intrinseco. Primo modo sola potentia est principium liberum, quia ipsa dumtaxat potest in oppositos actus, aut in actum, et ommissionem ei oppositam influere. Secundo vero modo quilibet habitus voluntatis potest dici intrinsece *principium liberum*, quia per se, et ab intrinseco convenit illi modificare, et actuare potentiam, ut liberam modo explicato. Hoc autem sufficit, ut producat in actu libertatem.

Et ratio est, tum quia sicut libertas actus non consistit in indifferentia ad plura, sed in habitudine, et dependentia a potentia indifferenti, ut tali, sive immediate, sive mediante habitu, ita libertas habitus, per quam possit actum liberum efficere, non oportet esse indifferentiam ad opposita, quæ ipse habitus *ut quod* respiciat, sed habitudinem, et respectum ad potentiam liberam accommodate ad naturam habitus : ita ut sicut in actu, quia essentialiter est egressus, habitudo est per modum egredientis a principio libero, sic in habitu, qui essentialiter est determinatio, et modificatio, sit per modum determinationis, et modificationis potentiæ liberæ. Tum etiam, non eo ipso, quod habitus intrinseco sit modificatio potentiæ liberæ, et hac ratione influat in actum, dependentia ipsius actus ab habitu, non potest absolvi a respectu potentiæ, ut liberæ : quia respectu ad habitum, ut modificantem potentiam non sistit in solo habitu, sed pertingit ad ipsam potentiam habitu modificatam. Imo ad habitum non utcumque terminatur, sed ut spectantem ad genus liberi : quia modificatio, et actuatio potentiæ liberæ, ut liberæ, pertinent ad idem genus cum ipsa potentia.

Constat autem prædictum respectum sufficienter extrahere actum e linea necessarii, ac proinde constituere liberum.

Explicatur exemplis.

92. Potestque hoc explicari, tum exemplo prædeterminationis physicæ : quæ non modo non officit libertati actus; sed vere eam causat, et influit in actum formaliter, ut liberum : non quia illa sit indifferens, *ut quod* ad plura, sed quia ab intrinseco est determinatio, et actuatio voluntatis, ut liberæ, et sic libera *ut quo*, taliterque accommodata ejus naturæ, ut non tollat indifferentiam ad oppositum, sed ab intrinseco habeat illam concernere, et conservare. Tum etiam exemplum vitalitatis, quæ in actu, de quo loquimur, est supernaturalis, et provenit immediate ab habitu, ad quod non requiritur ipsum habitum habere vitalitatem *ut quod*, sicut habet potentia : siquidem ille non dimanat a principio vitæ : sed sufficit esse vitalem *ut quo* : in quantum ab intrinseco convenit sibi, ut sit determinatio, et modificatio potentiæ vitalis, nec plus requiritur, ut quidquid vitalitatis est in actu supernaturali ab habitu, sicut a ratione proxima agendi proveniat, ut alibi Deo dante latius explicabimus. Idem ergo de libertate, proportione servata, tenendum est.

DUBIUM V.

Utrum voluntas viatoris per se necessitetur ad speciem, vel exercitium alicujus actus.

93. Explicata natura actus liberi, restat dicamus de necessariis, et primo an habeant locum in voluntate dum manet in via? Id quod in patria fore omnes supponunt circa amorem Dei : de quo agemus in tractatu de charitate. Similiter in via non est dubium reperiri in voluntate nostra aliquos actus non liberos, qui dicuntur *motus primo primi*, ut diximus disp. præced. dub. 2. Hoc tamen non convenit illi per se quasi natura ipsius voluntatis, vel merita objecti id exposcant. Sed per accidens ex defectu cognitionis, ut ibi tetigimus. Quare solum est difficultas, an per se stante plena cognitione, sit aliquod objectum, vel actus, ad quæ voluntas in via necessitetur.

Duplex necessitas.

Est autem duplex necessitas *quoad specificationem* et *quoad exercitium*, per contrapositionem ad duas species libertatis, quæ eisdem nominibus vocantur, juxta dicta n. 29. Necessitas *quoad specificationem* dicitur, cum voluntas ita determinatur circa aliquod objectum, ut licet possit actum suspendere, non tamen objectum respuere, vel odio habere : unde tota hæc necessitas sistit circa speciem actus, ut si fiat, sit prosecutionis, et non fugæ, manente libertate, ut absolute fiat, vel non fiat. Necessitas *quoad exercitium* vocatur quæ non tantum determinat ad speciem actus, sed ad ipsum exercitium ; ita ut non remaneat facultas in voluntate ad ejus suspensionem. Et ideo hæc necessitas habet se ex additione ad priorem : qui enim non potest actum amoris suspendere, a fortiori nequibit exercere contrarium. Sicut libertas, *quoad specificationem* habet se ex additione ad libertatem *quoad exercitium* ; nam qui potest exercere actus inter se contrarios, et incompossibiles, a fortiori poterit quemlibet suspendere.

§ I.

Prior, et communis assertio.

94. Dicendum est primo voluntatem in quolibet statu esse necessitatam quoad specificationem circa aliqua objecta. Assertio est D. Thom. infra q. 10 art. 1 et 2 et q. 22 de Verit. art. 5. Et communis Theologorum, quorum plures pro sequenti adducemus. Probatur facile. Omnis natura est per se determinata ad unum, quod est proprium, et per se bonum talis naturæ : sed voluntas habet suam naturam, sicut quælibet alia res creata : igitur debet esse aliquod bonum, seu objectum, ad quod naturaliter determinetur, quod proinde respuere non possit.

Assertio prior. D. Thom.

Ratio assertionis.

Confirmatur, nam in rebus ordinatis primum includitur in secundo : sicut vivens includitur in animali : et animal in homine : et sicut *esse* includitur in *vivere*, et hoc in *intelligere* ; unde, et quod est primi, debet salvari in secundo ; quamvis non e converso : cum ergo natura sit prior, quam voluntas, debet in ea includi, salvarique in modo operandi voluntas modus agendi naturæ, qui est cum determinatione ad unum. Qua ratione usus est D. Thom. loco cit. de Verit. ubi sic ait : *Sciendum est, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo, inveniri non solum id, quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primi : sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei*

Confirmatur.

D. Thom.

ei competit secundum propriam differentiam, quæ est rationale, sed uti sensu, vel alimento quod et competit secundum genus suum, quod est animal, vel vivum. Et similiter videmus in sensibilibus, quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum in organo uniuscujusque sensus, non solum invenitur proprietas illius sensus, cujus est organum proprium; sed etiam proprietas tactus : natura autem, et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit; quia omne, quod in rebus invenitur, natura quædam dicitur : et ideo in voluntate oportet inveniri non solum id, quod voluntatis est, sed etiam, quod natura est. Hoc autem est cujuslibet naturæ creatæ, ut a Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illum : inde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni.

vasio. 95. Dices, naturam voluntatis esse, quod sit libera, non vero, quod ad unum determinetur, sicut cæteræ potentiæ non liberæ : atque adeo ex eo, quod ratio, et conditio naturæ in ea salvetur, non colligitur convenire illi modum agendi cum necessitate.

æclud. Thom. Sed contra : nam, ut optime vidit D. Th. cit. q. 10 et p. q. 82 art. 1, natura in qualibet re sive libera, sive non libera debet esse firma, et immobilis : ut sit principium, et fundamentum cæterorum, quæ accidentaliter, et variabiliter ipsi conveniunt : omne enim, quod alicui convenit variabiliter, reducendum est in aliquid firmum, et immobile : sicut ergo libertas non tollit a voluntate rationem naturæ, ita auferre non potest determinationem ad aliquod unum, quod sit fundamentum libertatis, et contingentiæ circa alia, quæ naturam supponunt.

Alia ...isio. Confirmatur; nam voluntas, sicut quælibet alia potentia invariabiliter habet unam essentiam, et speciem; ergo debet invariabiliter respicere aliquod unum, a quo sit talis species; quod proinde sic diliget, ut non possit respuere.

Dices secundo, committi in hoc discursu æquivocationem, dum ex determinatione ad unum per modum actus primi, qua constituitur natura voluntatis, infertur similis determinatio in actuali modo operandi; cum tamen actualis modus operandi non pertineat ad speciem potentiæ. — Verum hoc etiam facile rejicitur; quoniam modus operandi debet sequi determinationem potentiæ, saltem ad hunc sensum, ut nequeat ei adversari : alias potentia, cujus est talis modus, esset sibi contraria : ergo si habitudo voluntatis per modum actus primi est determinata ad aliquod objectum, repugnat a voluntate egredi operationem contrariam tali objecto : igitur debet esse necessitata quoad specificationem in modo operandi circa ipsum.

...pu-tur.

96. Nec refert, si objicias, quod modus agendi libere contrariatur modo agendi cum necessitate; ergo, vel debemus illam voluntati non concedere : vel istum negare. — Negatur enim antecedens : nam sicut natura, et libertas non contrariantur, sed subordinantur, et secunda fundatur in prima, ita modi agendi cum necessitate, et cum libertate potius dicunt subordinationem, quam oppositionem. Præsertim quia operatio libera, et necessaria habent distincta objecta : et non est inconveniens eamdem potentiam ferri ad unum necessario, et ad aliud libere. Sicut neque inconveniens, ut ad unum, et idem tendat cum necessitate quoad specificationem, et libere quoad exertitium. Objectio. Enervatur.

Secundo objicies, quod potentiæ rationales secundum Philosophum 9 Metaph. habent se ad opposita : sed voluntas est potentia rationalis, cum sit in parte rationali, et rationis socia : ergo non debet determinari ad unum. Alia objectio. Aristot.

Respondet D. Thom. loco citato ex 1 par. ad 2 : *Dicendum, quod voluntas, secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quæ ad opposita se habet. Unde secundum hoc magis est intellectualis, quam rationalis potestas.* Solutio ex Divo Thoma.

97. Si autem inquiras objecta, ad quorum persecutionem voluntas modo dicto necessitatur? Dicendum est cum D. Thom. eisdem locis esse bonum in communi et finem ultimum, seu beatitudinem etiam in communi : et universaliter, quæ conveniunt voluntati secundum naturam, sine quibus beatitudo non potest consistere : sicut *esse, vivere, intelligere*, et similia. Ratio quoad primum est per se nota : nam quælibet potentia est per se determinata ad suum objectum adæquatum, ex quo sumit speciem : hujusmodi autem objectum respectu voluntatis est bonum in communi juxta dicta tract. 8 disp. 1. Quoad alia vero traditur a D. Thom. loco cit. de Verit. ubi sic ait : *Sicut est ordo naturæ ad volunta-* Quæ bona voluntatem necessitent. D.Thom.

tem, ita se habet ordo eorum, quæ naturaliter vult voluntas ad ea, respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura : et ideo sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile, quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium, et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum, et principium eorum, quæ sunt ad finem ; cum quæ sunt propter finem non appetantur, nisi ratione finis. Et ideo quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo : et ea, quæ in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi. Ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate, etc. De necessitate circa beatitudinem in particulari, et circa bonum honestum quid tenendum sit, diximus ex parte D. Thom. 1 tract. 2 disp. 5 et iterum redibit sermo tract. 13 disp. 2 a num. 8.

Objectio. 98. Dices, plures odisse propriam vitam, et proprium *esse :* ut qui se interimunt : ergo circa hæc non necessitatur voluntas quoad specificationem.

Diluitur. Respondetur *esse*, et vitam posse considerari vel secundum se, vel ut habent adjunctam aliquam miseriam. Secundum se quidem a nemine odio habentur : sed amantur ab omnibus sicut beatitudo, quæ sine illis consistere non potest : et hoc pacto de eis loquimur. Ut vero habent adjunctam aliquam miseriam, possunt odio haberi per accidens ratione adjunctius mali ; et ita accidit in damnatis, et aliis, qui se interimunt. Ut sic autem non asserimus *esse*, aut vitam necessitare voluntatem. Unde est discrimen inter prædicta, et bonum, ac beatitudinem in communi ; quoniam his nulla potest adjungi ratio mali : sed quodvis malum in eis consideretur, ratio eorum destruitur : et ita neque per se, neque per accidens possunt odio haberi. Illa vero possunt habere annexam aliquam miseriam, propter quam effugiendam respuantur : quamvis secundum se necessario amentur. Quare majori necessitate determinat voluntatem bonum, et beatitudo in communi, quam *esse, vivere*, et similia.

Replica. Sed urgebis, neque cætera bona particularia, a quibus beatitudo non dependet, posse odio haberi, nisi ut habent aliquid mali admixtum : et tamen non ideo necessitant quoad specificationem : ergo vel *esse*, et vita nequeunt adhuc sic respui : vel non necessitant prædicto modo.

Solutio. Respondetur, negando consequentiam. Vita enim, *esse*, et similia secundum se nihil mali includunt ; sed omnino per accidens adjungitur illis miseria : et ideo secundum se, et absolute sumpta necessitant quoad specificationem. Alia vero particularia bona, non omnino per accidens, sed per se habent associari aliquo defectu : et ita quamvis non reduplicative, ut bona, absolute tamen possunt respui : ob idque non dicuntur absolute necessitare : quamvis possit dici necessitare cum addit, reduplicative *in quantum bona.*

§ II.

Verior sententia de necesitate quoad exercitium.

Alia assertio. 99. Dicendum est secundo, voluntatem in via numquam per se necessitari ad exercitium alicujus actus, sed proposito sibi quocumque objecto cum perfecta cognitione, posse absolute actum circa illum suspendere. Assertio est expressa A. D. infra q. citata : *Dicendum, quod voluntas movetur dupliciter, uno modo quantum ad exercitium actus : alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur.* Eamdem assertionem statuit q. 22 de Verit. art 6 ubi distinguit tres gradus libertatis : et primam, quæ est libertas *quod exercitium*, asserit convenire voluntati pro quolibet statu naturæ respectu cujuscumque objecti : *Cum autem* (inquit) *voluntas dicatur libera in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur, scilicet quantum ad actum : in quantum potest velle, et non velle : et quantum ad objectum in quantum potest velle hoc, vel illud, et ejus oppositum ; et quantum ad ordinem finis ; in quantum potest velle bonum, vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ respectu cujuslibet objecti.* D. Thom. sequuntur Capreol. in 1 dist. 1 q. 3 concl. 4, Sotus in 4 dist. 49 q. 2 art. 1, Bannez 1 p. q. 81 art. 2 dub. 2 circa solut. 4 argum., Zumel opusc. de Gratia, et lib. arbitrio, discursu 4 sect. 3 conc. 3, Conradus, et Medina hac 1, 2 citata q. 10 art. 2, ubi Alvar. disp. 46, Montesi. disp. 14 q. 3, Greg. Mart. dub. 5, Lorca disp. 15 memb. 3, Valent. disp. 2 q. 5 punct. 2, Granado tract. 3 disp. 4 assert. 2, Salas tract. 5 disp. 4 sect. 3, Scotus cit. dist. 49 q. 10.

D.Thom. Capreol. Sotus. Bannez. Zumel. Conrad. Medina. Alvar. Montesi. Greg. Mart. Lorca. Valent. Granado. Salas. Scotus.

Suarez. q. 10, Suar. c. 2 Metaph. disp. 19 sect. 8, et plures alii.

Animadversio ad stabiliendam rationem. Probatur ratione desumpta ex D. Thom. Et ut melius capiatur, animadvertendum est, quod sicut necessitas quoad specificationem postulat, ut in objecto nulla possit apparere ratio mali, aut impedimentum alicujus boni : ita necessitas quoad exercitium actus postulat ne in ipso exercitio similis ratio vel impedimentum possit apprehendi. Si enim aliquid horum apprehendatur, voluntas non manebit necessitata sed libera, et cum indifferentia, ut se applicet, vel non applicet ad tale exercitium. Quippe ex qua parte judicatur bonum, poterit appeti, et poni a voluntate : ex qua vero apprehenditur in eo aliquid malum, vel impeditivum boni, poterit respui, et suspendi. — Hinc formatur prædicta ratio. Quoniam dum sumus in via, nullus est actus voluntatis, in cujus exercitio intellectus apprehendere non possit aliquod malum, vel impedimentum boni : ergo nullus est, qui necessitet quoad exercitium : consequentia liquet ex notabili præsupposito. Antecedens vero sic probatur : nam cum prædictum exercitium non involvat possessionem summi boni, sicut involvit exercitium amoris Dei in patria, non est cur intellectus invenire non possit aliquod aliud bonum saltem delectabile incompossibile cum tali exercitio : proindeque apprehendere exercitium ipsum, ut malum, et disconveniens, in quantum esset impeditivum illius boni.

Confirmatur. 100. Confirmatur : potest intellectus apprehendere in exercitio voluntatis aliquid fastidii, et molestiæ : cum enim dum sumus in via omnes actus exerceantur dependenter a potentiis sensitivis, et corporeis, quæ agendo repatiuntur, potest hujusmodi repassio apprehendi ut laboriosa, atque ita fastidiri : ergo saltem ad vitandum hoc fastidium poterit voluntas repellere a se tale exercitium : vel per omnimodam cessationem : ut fieret per somnum, vel diligendo aliud objectum, et distinctum exercitium assumendo.

Objectio. Dices, non requiri summum bonum ex parte exercitii, ut necessitet voluntatem : alias exercitium amoris Dei in patria, non necessitaret : qui re vera non est summum bonum, sed quid finitum; quamvis objectum, circa quod versatur, sit summum bonum.

Respondetur negando consequentiam : quamvis enim, ut exercitium necessitet, non debeat esse ipsum summum bonum, debet tamen importare ejus possessionem : quia extra hujusmodi possessionem bene potest intellectus apprehendere aliquid sub specie boni delectabilis incompossibile cum quolibet determinato exercitio : ac proinde in ipso exercitio invenire aliquid mali, et disconvenientis, quod posset voluntatem retrahere. Quod in patria non habet locum. Nam Beatus possidens Deum clare videt nihil incompossibile cum tali possessione, et amore habere rationem appetibilis, et ideo stante prædicta cognitione, neque in objecto, neque in actu potest apprehendere aliquid, quo trahatur ab exercitio amandi. Imo quidquid potest ab eo retrahere, evidentissime scit non esse sibi bonum, neque posse appetitum ejus terminare.

§ III.

Rationes contra secundam assertionem.

101. Contra primam assertionem fuit vetus opinio negans voluntati nostræ omne genus necessitatis circa quæcumque objecta. Tribuitur autem O'Kam in 4 q. ult., O'Kam. Majori dist. 49 q. 7, Gabrieli in 1 dist. Major. Gabriel. 1 q. ult., et aliis Nominalibus. Ex junioribus autem non vidimus pro hac opinione. Et forte Nominales potius nomen quam rem negarunt. Si quid vero in eorum favorem posset objici, solutum est a n. 95.

Contra secundam assertionem Durand. Durand. cit. dist. 49 q. 8 et ibi Paludanus q. 7 Palud. arbitrantur, circa beatitudinem in communi esse voluntatem necessitatam ad exercitium, non amoris efficacis, sed cujusdam simplicis complacentiæ. Deinde Cajet. infra q. 10 art. 2 videtur con- Cajetan. cedere primum actum voluntatis sive initio usus rationis, sive in quolibet negotio esse necessarium quoad exercitium, licet oppositum alibi insinuet. Solet etiam contra nostram sententiam citari Ferrar. Ferrara. 3 cont. Gent. c. 62 qui potest facile explicari. Primum argumentum sumitur 1 argum. ex D. Thom. qui locis a nobis adductis ex eo probat voluntatem esse liberam quoad exercitium, quia de quolibet objecto est nobis liberum non cogitare, et sic voluntatem ab ejus amore retrahere : ergo si talis cogitatio non fuerit nobis libera, ut aliquando revera non est, ob-

jectum movebit necessario voluntatem quoad exercitium.

Confirmatur. Confirmatur : nam judicium efficax de prosecutione alicujus objecti infallibiliter trahit secum ipsam prosecutionem : aliter non esset efficax : ergo ea solum ratione potest voluntas manere libera, quatenus potest prædictum judicium suspendere : atqui non semper id potest : ergo, etc. Minor probatur in primo judicio, quod est nobis ab Authore naturæ independenter a nostra libertate, ut docet D. Thom. 1 p. q. 82 art. 4 ad 3. (D.Thom.)

Alia confirm. Confirmatur secundo, quoniam voluntas in primo actu non movet se, sed movetur specialiter a Deo : eo quod non supponitur alius actus, per quem se moveat : igitur non est libera.

Solut. argum. 102. Respondetur ad argumentum, D. Thom. potuisse uti illa ratione tanquam faciliori. Et quia nullus est in via actus intellectus, cujus suspensio, vel continuatio per se loquendo non sit in potestate voluntatis. Non tamen voluit suam doctrinam ad hoc alligari : sed dato, judicium intellectus ex parte sui esse necessarium, maneret adhuc voluntas libera circa objecti prosecutionem. Quia adhuc tunc talis prosecutio proponeretur per prædictum judicium cum indifferentia propter dicta n. 99. Et ideo voluntas ita illam exerceret, ut absolute posset non exercere. Ut enim dub. 3 num. 63 tetigimus, indifferentia requisita ex parte judicii intellectus ad libertatem voluntatis non oportet, quod sit indifferentia *in essendo*, vel *operando*, sed solum *in proponendo* ; et ideo quantumcumque judicium in esse rei, et ex parte subjecti sit necessarium, diriget voluntatem libere, si proponat tale exercitium amoris, in quo non apparet possessio summi boni.

Ad 1 confirmat. Juxta quam doctrinam ad primam confirmationem potest negari prima consequentia. Nam quod judicium efficax infallibiliter trahat secum actum voluntatis non tollit libertatem absolute : sive illud sit in nostra potestate, sive non : ut exemplo præmotionis efficacis explicuimus dub. 1 n. 19. — (Prima solutio.) Admissa vero prædicta consequentia ad minorem aliqui existimant, primum judicium per se loquendo semper esse nobis liberum : quia licet sit specialiter a Deo, et in genere causæ formalis extrinsecæ antecedat primam volitionem, Deus illud immittens reservat locum voluntati, ut applicet effective intellectum ad judicandum media eadem prima volitione, quæ præcedit in genere causæ efficientis. Videturque hæc solutio ad mentem D. Thom. locis citat. n. 99. Ubi concedit voluntati, ut possit retrahere intellectum a consideratione cujuscumque objecti : ergo talis consideratio quantumcumque prima, est libera, et ex voluntatis applicatione.

Displicet. Verum nisi hæc doctrina magis declaretur, non placet ; quia Angelicus Doctor nunquam concessit mutuam causalitatem inter primum judicium intellectus, et primam volitionem ; quam tamen sæpe constituit inter actus subsequentes. Quin imo satis aperte illam negavit loco citato ex 1 part. ubi ex professo tractat motionem voluntatis in intellectum. Cum enim posuisset tertium argumentum ad probandum sequi ex hac motione processum in infinitum in hunc modum : *Nihil velle possumus nisi sit intellectum : si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit, quod etiam illud velle præcedat illud intelligere : et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum ; quod est impossibile.* Respondet : *Ad tertium dicendum, quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicuti in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est, quod præcedat apprehensio ; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis ; sed principium consiliandi, et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Arist. dicit in 8 Ethic. et per hunc modum ostendit, quod non est procedere in infinitum.* Si autem D. Thom. agnosceret mutuam causalitatem inter voluntatem, et intellectum quoad primum actum, ad eam procul dubio recurreret : sicut pro aliis actibus recurrit in solut. ad primum, et secundum : neque negaret ad omnem actum intellectus præcedere actum voluntatis, aut dixisset absolute standum esse in intellectu sicut in primo. Vide si placet quæ diximus in tract. de Angelis disp. 11 n. 20 et 21 et 26. (D.Th...)

Vera solu... 103. Pro vera ergo solutione animadvertendum est primum illud judicium immissum a Deo posse considerari dupliciter : vel ut præcise habet proponere objectum indifferenter : vel ut habet applicare cum efficacia voluntatem ad unam partem. Quæ rationes licet ibi concurrant secundum se, tamen sunt distinctæ, et separabiles : ut constat in aliis judiciis, in quibus

bus non semper invenitur talis efficacia. Secundo nota, dupliciter posse aliquid fieri dependenter a voluntate : vel actu, et directe ; quia voluntas de facto influit in illud : vel indirecte, et in potentia : in quantum potest impedire ne fiat. Hoc supposito. Ad minorem confirmationis dicimus primum judicium secundum utramque rationem esse specialiter a Deo independenter a nostra voluntate actu influente. Et hoc sufficit, ut omnino antecedat actum voluntatis, nec sit inter ea mutua causalitas. Non autem secundum utramque rationem fit independenter a voluntate ut potente illud impedire. Quia re vera posito tali judicio, quatenus habet proponere cum indifferentia, intelligitur sufficiens facultas ex parte voluntatis ad impediendam ejus efficaciam, saltem indirecte et ex parte effectus : dum tamen non impedit (sicut de facto nunquam impediet) neque judicium, neque ejus suspensio sunt a voluntate, atque adeo neque actu libera. Et juxta hæc intelligendus est D. Thom. quoties ait voluntatem posse impedire quodcumque judicium intellectus, ut possit doctrina ejus extendi etiam ad primum judicium pro primo instanti. Reliqua autem, aut etiam primum post prædictum instans non est dubium posse a voluntate impediri secundum omnem rationem in eis repertam.

Replica. 104. Sed urgebis, quod prædictum judicium secundum utramque rationem est specialiter a Deo, et causa actus voluntatis : ergo secundum utramque debet esse independens ab ipsa voluntate. — Deinde : ut voluntas possit se libere exercere, sive circa actum, sive circa suspensionem, debet præintelligi judicium practicum, quo possit moveri ad utrumlibet : ergo nulla est in ea facultas ad impediendum tale judicium : alias idem judicium daret voluntati facultatem contra se ipsum : quod repugnantiam involvit. — Præterea si voluntas potest impedire prædictum actum, et non impedit, erit liber, et voluntarius : sicut submersio navis dicitur voluntaria nauclero, quia potest ab eo impediri, quamvis positive ad eam rem non concurrat.

Diluitur. Respondetur ad primum non esse contra rationem alicujus actus, quod sit specialiter a Deo, et possit impediri a voluntate : imo et quod actu fiat libere, ut de prima volitione statim dicemus.

Ad secundum dicas satis esse, ut intelligatur ex parte voluntatis facultas per modum actus primi ad se libere exercendum, quod præcedat illud judicium quantum ad rationem proponentis cum indifferentia : efficacia vero non est de requisitis præcise ex parte actus primi : unde semel præintellecto tali judicio, quoad primam rationem, intelligitur conferre voluntati sufficientem facultatem, ut possit vel sequi illud, vel suspendere quantum ad rationem efficacis : non in sensu composito, quia efficacia non est compossibilis cum omissione actus, sed in sensu diviso.

Ad tertium respondetur. Ut aliquid dicatur voluntarium, et liberum in actu, non sufficere potestatem impediendi, nisi adsit obligatio, sicut adest nauclero, ut dicemus disputat. 4 dubio 2. Et quia voluntati nulla est obligatio suspendendi prædictum judicium, non est actu liberum; quamvis ejus suspensio possit dici libera in potentia.

105. Ad secundam confirmationem respondetur voluntatem in primo actu et movere se ipsam, et moveri specialiter a Deo : quia hæc duo non repugnant. Cum enim Deus moveat unumquodque accommodate ad ejus naturam, non minus potest movendo causas liberas conservare eis libertatem, et modum se movendi, quam movendo necessarias imponere illis necessitatem, et determinationem. Unde quia voluntatis ea est natura, ut circa objectum indifferenter propositum petat ferri cum libertate, sic eam applicat, ut non tollat quominus ipsa elicitive se moveat, prout sufficit ad agendum libere absolute. Sed circa hæc videri debent, quæ diximus in tract. de Ang. disp. 11 a n. 27. Solut. 2 confirm.

Diximus, *Prout sufficit ad agendum absolute libere;* quia non negamus voluntatem habere aliquid in cæteris actibus, quod non habet in primo, ratione cujus tribuitur ei a D. Thom. quod specialiter in illis se moveat. Nam in primo non se movet medio consilio proprio, sed ab Authore naturæ invenit præstitutum sibi finem, circa quem possit operari, vel non operari : in cæteris vero ipse agens media ratione, et consilio adinvenit, et determinat objectum a se prosequendum, vel fugiendum : et quia consilium non est de fine, ut tali, sed mediis, quæ ipsum finem volitum præsupponunt, debet hunc modum se movendi præcedere aliquis actus in voluntate, qui sit ratio consilii, et

electionis circa media. Quamvis autem prædictus modus movendi se libertatem augeat, non requiritur ad agendum absolute libere.

2 Argum. 106. Secundo probatur prædicta sententia quia omnis actus liber debet per se reduci ad aliquem necessarium : sicut omne variabile, et contengens ad aliquid firmum, et stabile : ergo dandus est per se in voluntate aliquis actus necessarius quoad exercitium, in quem cæteri reducantur.

Confirmatur, nam in voluntate Angeli datur actus necessarius quoad exercitium, scilicet amor sui; et Dei Authoris naturæ, qui est principium, et causa omnis actus liberi : ergo etiam poterit dari in nostra voluntate.

Solutio. Respondetur sufficere necessitatem, quo ad specificationem, quam n. 94 aliquibus actibus concessimus, ut cæteri omnibus modis liberi possint ad eos reduci : quia natura voluntatis viatoris non postulat majorem firmitatem : et illa sufficit, ut ipsa natura sit firma, et stabilis.

Ad confirm. Ad confirmationem respondetur illum actum convenire Angelo, non ut viatori, sed ut existenti in termino beatitudinis naturalis : in quo nec nostræ voluntati omnino negabimus necessitatem quoad exercitium. Quamvis enim talis amor non sit absolute summum bonum, vel ejus possessio, sicut amor supernaturalis patriæ, est tamen (saltem concomitanter) summa felicitas Angeli in ordine naturali, et possessio summi boni hujus ordinis. Quod sufficit, ut in ejus exercitio nihil apparere possit retrahens voluntatem Angelicam; et sicut beatus clare videt nihil incompossibile cum amore beatifico supernaturali habere rationem boni, aut appetibilis, ita Angelus evidenter scit nihil imcompossibile cum prædicto amore naturali esse sibi bonum, neque appetendum.

Argum. 3. 107. Tertio. Potest intellectus proponere voluntati objectum, in quo, vel in ejus exercitio nihil mali appareat, quod possit illam retrahere : ergo tunc manebit necessitata quoad exercitium. Consequentia videtur nota. Et probatur antecedens. Nam potest proponere bonum, vel beatitudinem, ut sic, in quibus nihil mali apparet : potestque repræsentare bonitatem, quæ est in exercitio amoris, non proponendo aliquod incommodum, neque advertendo an sit, vel non sit alterius boni impeditivum.

Enervatur. Respondetur negando antecedens, quo ad secundam partem per se loquendo, ut constat ex dictis n. 99. Ad probationem vero admittimus posse intellectum nullum advertere incommodum in exercitio illius amoris, et sic necessitare voluntatem : hoc tamen non erit per se, quasi merita objecti, vel exercitii illud postulent; sed per accidens defectu cognitionis : quæ si adverteret limitationem bonitatis talis exercitii, et quod extra illud potest esse aliud bonum cum eo incompossibile, nequaquam necessitaret.

108. Quarto. Ita se habet voluntas ad ultimum finem in communi sibi propositum, sicut intellectus ad prima principia : sed intellectus propositis primis principiis, necessitatur quoad exercitium ad illorum assensum : ergo, etc. Argum. 4.

Respondetur similitudinem inter voluntatem, et intellectum quoad prædicta tenere in aliquibus, non tamen in omnibus. Parificantur enim, quia sicut intellectus principiis assentitur propter se, et non potest dissentire, ita voluntas finem ultimum omnino propter se diligit, nec potest illum odio habere. Differunt autem quia, intellectus est potentia naturalis, et ideo circa suum objectum omnino per se, qualia sunt prima principia, non subest dominio ejus consensum retrahere. Voluntas vero ab intrinseco est libera, et domina sui actus, et ita quantumcumque objectum primarium ei objiciatur, manet in ejus potestate elicere actum, vel suspendere.

Accedit, quod in assensu intellectus circa prima principia, supposito, quod de illis cogitet, nihil potest apparere retrahens a tali assensu, sicut potest apparere in exercitio voluntatis, ut intuenti patebit. — Diximus *supposito quod de illis cogitet*, quia in eo, quod est intellectum cogitare de principiis, apparere potest aliquid fastidii, vel minoris boni, ratione cujus voluntas a tali cogitatione avertat. Dum tamen non avertit, nequibit ejus assensum impedire : sicut contingit in aliis potentiis, quarum actus possumus impedire tollendo aliquid ex requisitis ad agendum; si tamen omnia concurrant, prædicti actus non subduntur libertati.

109. Denique arguitur : quia in pueris, et amentibus omnes actus sunt necessarii quoad exercitium : et tamen de aliquibus habent perfectam cognitionem, ut patet ex eo quod discurrunt, discunt artes, timent, rident, Argum. ultim.

rident, et lætantur : ergo cum perfecta cognitione stat necessitas quoad exercitium in voluntate.

Prima solut. Circa hoc argumentum sunt, qui in pueris, et amentibus nullum concedunt actum intellectus, vel voluntatis, sive liberum, sive necessarium, sed omnes illorum operationes, quantumcumque artificiosæ, et ingeniosæ videantur, asserunt provenire ex sola imaginatione, et appetitu sensitivo. Videturque eis favere D. Thom. infra q. 10 art. 3 ubi dicit eamdem rationem esse quoad hoc de amentibus, sicut de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis. *In his enim* (ait) *non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis*, et inferius : *Aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur : aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.* Hæc tamen doctrina videtur contra ipsum D. Thomam pluribus in locis : in quibus concedit dormientes (non est autem minor ratio de amentibus, et pueris) exercere actus intellectus, licet imperfectos, et per consequens voluntatis, quamvis non liberos. Ita habet 1 part. quæst. 84 art. 8 ad 2 et in 4 dist. 9 quæst. 1 art. 4 ad 3 et 4, quæst. 28 de Verit. art. 3 ad 6, et 2, 2 quæst. 154 art. 5. Quare in testimonio, quod pro contraria parte adducitur, solum comparat amentes cum brutis quantum ad hoc, quod est non habere actus deliberatos : non tamen intendit illis negare aliquos actus subitos, et indeliberatos, tam in voluntate, quam in intellectu. Sed quia in hujusmodi motibus voluntas potius sequitur modum operandi appetitus sensitivi, qui est cum necessitate, quam modum ipsius voluntatis proprium, qui est cum deliberatione, absolute negatur illis ratio actus voluntatis, et passionibus prædicti appetitus annumerantur. Et juxta hunc sensum verificatur illa negativa cum distinctione : *Aut motus voluntatis non est in homine ; aut non ex necessitate sequitur passionem.*

D Thom. — Refellitur. D. Thom.

Alia solut. Alii vero per oppositum concedunt amentibus, et pueris libertatem physicam, et verum dominium suorum actuum, negant tamen eis libertatem moralem. — Impugnatur. Sed neque hæc solutio placet communiter D. Thom. discipulis : quia difficile capitur quomodo libertas illa, quæ dicitur *physica*, sit vera libertas, tribuatque voluntati verum dominium sui actus, et non sufficiat ad fundamentum bonitatem, et malitiam moralem, cum ad hoc ex parte libertatis solum requiratur, quod actus sit sub dominio agentis, ac proinde possit ei imputari quod fiat, vel non fiat. Si autem prædicta libertas physica ad hoc posterius non pertingat, non apparet quomodo sit vera libertas, unde prædicta distinctio libertatis *physicæ*, et *moralis* videtur arbitraria, et sine fundamento.

Dicendum igitur est amentes, et pueros habere quidem aliquos actus intellectus, et voluntatis : necessarios tamen propter imperfectam cognitionem : sicut sunt in nobis motus primo primi. Neque eorum opera quantumvis artificiosa aliud ostendunt, cum in aliquibus animalibus brutis, ut elephantibus, canibus, etc. similia opera videamus. Pro qua doctriana legendi sunt discipuli D. Thom. cit. q. 10 art. 3 ubi eam ex professo tractant Medina, Montesi., Greg. Mart. et alii. Videatur etiam Bannez 1 p. q. 82 art. 2 dub. 2 ad tertium ex argumentis factis in principio. Medina. Montes. Greg. Mart. Bannez.

DISPUTATIO III.

De divisione voluntarii perfecti in liberum, et necessarium.

Admisimus in disputationibus præcedentibus simul cum actibus voluntatis liberis aliquos necessarios, saltem pro statu patriæ ; quibus cum negari non possit ratio voluntarii, siquidem sunt vere ab intrinseco cum cognitione, videndum est in quo voluntarietatis gradu cum liberis conveniant, et qualiter voluntarium liberum, et necessarium inter se, et ad voluntarium perfectum comparentur. Ex quo tertia divisio voluntarii, quam supra statuimus, manebit explicata.

DUBIUM I.

Utrum sub voluntario perfecto, non solum contineatur liberum, sed etiam necessarium : et quod ex illis sit perfectius.

Sensus tituli quantum ad primum est, an sicut in actibus liberis perfecte invenitur ratio voluntarii (quod ut per se notum supponimus) inveniatur etiam in aliquibus necessariis. Si enim hoc dicamus, voluntarium perfectum dividetur in liberum, et necessarium : sint minus convertetur cum libero, et omne necessarium ad lineam im-

Animadversio. perfecti pertinebit. Est vero animadvertendum necessitatem ex tribus capitibus provenire posse actibus voluntariis. Primo, ratione potentiæ, quæ ob materialitatem, et limitationem est ab intrinseco determinata ad unum, et incapax indifferentiæ quacumque cognitione ducatur : imo eo ipso postulat duci cognitione imperfecta. Et hujusmodi sunt omnes actus appetitus sensitivi considerati secundum se.

Secundo, ratione objecti : cujus merita exigunt ut potentia alias indifferens ad plura, sicut est voluntas, feratur in illud necessario. Quod tunc contingit quando objectum est ipsum summum bonum adæquate satiativum, et ut tale proponitur per cognitionem. Nam sicut ex objectis inadæquatis nullum potest voluntatem per se necessitare, ita ab eo, quod est omnino satiativum perfecte, cognitio nequit ipsa resilire.

Tertio, id potest provenire ex imperfectione cognitionis : quæ objectum inadæquatum, et secundum se indifferens proponit cum determinatione ad amorem : non quia ostendat in eo bonitatem summam, quæ petat necessario amari : siquidem non datur in tali objecto : sed quia proponendo ejus qualem bonitatem, non ostendit inadæquationem, et limitationem, quam habet, ratione cujus posset respui, ut tetigimus disp. 1 n. 30.

Igitur cum necessitas oritur ex primo, vel tertio capite, ex se, et ex dictis disp. cit. constat constituere voluntarium imperfectum : utrobique enim actus mensuratur cognitione imperfecta, vel sensitiva, vel intellectuali juxta ibidem dicta. Non est tamen sic exploratum an secunda necessitas, quæ hac cognitionis imperfectione non laborat, obstet ex alio capite perfecto voluntario : aut saltem illud diminuat in comparatione ad liberum. Nec loquimur de necessitate solum quoad specificationem : quippe hæc non excludit libertatem simpliciter : sed de necessitate quoad exercitium : qualis reperitur in amore beatifico, qui non ex limitatione potentiæ, neque ex imperfcctione cognitionis, sed ob summam Dei bonitatem fertur in illum omnino necessario.

§ I.

Communis Thomistarum assertio.

Prima assertio. 2. Dicendum est primo necessitatem amoris provenientem ex bonitate objecti plene cogniti nequaquam impedire perfectam rationem voluntarii : atque adeo voluntarium perfectum non converti cum libero, sed comprehendere prædictum necessarium. Hæc assertio est communis inter discipulos D. Thom. hoc loco, quam tuentur Medina, Curiel dubio unico. Alvar. disputat. 32, Montesi. disp. 9 n. 36, N. Cornejo disp. 1 dub. 5, Greg. Mart. dub. 2 necnon Suar. disp. 1 sect. 3, Granad. disp. 2 sect. 2 et plures alii secuti D. Thom. art. 2 hujus q. ubi docet gradum voluntarii sumendum esse ex gradu cognitionis, quam sequitur : et ideo sicut cognitio imperfecta causat voluntarium imperfectum, ita *perfectam cognitionem finis* (ait) *sequitur voluntarium secundum rationem perfectam*. Cum igitur necessitas, de qua loquimur, non excludat ; sed supponat perfectam cognitionem, consequens est, ut juxta mentem Ang. Doctoris non tollat, sed inferat perfectum voluntarium. Medin. Curiel. Alvar. Montes. Cornej. Greg. Mart. Suarez. Granad. D.Thom.

Sinistra expositio. D.Thom. Nec refert, quod ajunt adversarii, D. Thom. loqui de cognitione deliberativa, quæ est radix libertatis : et ita post verba relata subdit : *Prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine, et de his, quæ sunt ad finem moveri in finem, vel non moveri.*

Nam si totus contextus legatur, manifeste constabit Sanctum D. non ideo meminisse cognitionis deliberativæ quasi hanc solam sub cognitione constituente perfectum voluntarium comprehenderit, imo comprehendit omnem cognitionem, quæ attingit finem formaliter, solumque excludit cognitionem imperfectam, quæ non attingit finem formaliter, sed materialiter id quod alias est finis. Et ideo paulo superius cum ex professo assignat cognitionem requisitam ad voluntarium perfectum, nullam mentionem facit deliberationis, aut libertatis, sed tantum ejus, quod diximus ; sic enim ait : *Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta : perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quæ est finis ; sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus, quod ordinatur ad finem ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem : et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum, et æstimationem naturalem : perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium* D.Thom.

voluntarium secundum rationem perfectam, etc. Ubi ut cernis nomine *cognitionis perfectæ,* quam sequitur perfectum voluntarium, comprehendit omnem cognitionem attingentem formalem rationem finis, et quæ est propria rationalis naturæ : ac proinde omnem cognitionem perfectam, sive deliberativam, sive non deliberativam ; tantumque excludit cognitionem imperfectam communem brutis, quæ solum cognoscunt finem materialiter : adduxit vero in sequentibus exemplum cognitionis perfectæ in cognitione deliberativa, tum quia est notior : tum etiam ut applicaret doctrinam ad voluntarium, quod est proprium status viæ, et fundamentum moralitatis, cui præsens tractatus potissime deservit. Nequaquam tamen prædicto exemplo ipsam doctrinam secundum se restrinxit.

Replica. Lorca. 3. Sed urget Lorca, quia sicut D. Thom. explicat voluntarium perfectum per cognitionem deliberativam, ita imperfectum per eam, quæ subito in objectum ducit, sub qua necesse est comprehendi omnem non deliberativam quantumcumque alias perfectam, sic enim ait : *Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum.* Quæ verba (inquit Lorca) petat Lector ab adversariis, ut grammatice saltem construantur, et videbit an alius possit apparere sensus.

Diluitur. Hoc tamen parvi momenti est. Nam cum S. Doctor in prædictis verbis expresse dicat cognitionem, quam sequitur voluntarium imperfectum, debere esse imperfectam, non potuit solum deliberativam excludere : sicut nec perfectissimam visionem, qua Deum Beati sine deliberatione, aut discursu intuentur, sub cognitione imperfecta comprehendere. Appellat ergo *cognitionem subitam,* quæ non advertit merita objecti, et ideo subito rapit in illud, quod secundum se amorem liberum postulabat, juxta ea, quæ n. præcedenti animadvertimus. Et sicut hanc dumtaxat propter sui imperfectionem dicit, inferre voluntarium imperfectum, ita omnem aliam sive simplicem, sive deliberativam docet sufficere ad perfectum. Vel petat Lector ab adversariis num visionem claram Dei omnium cognitionum exactissimam aliquis dixerit imperfectam? Et videbit an voluntarium, quod eam sequitur, sub verbis illis grammatice constructis, *imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam,* possit comprehendi.

Prima ratio. 4. Probatur ratione desumpta ex hac D. Thom. doctrina : quoniam de ratione voluntarii solum est oriri ab intrinseco cum cognitione : igitur omne, quod est perfecte ab intrinseco, et cum perfecta cognitione, erit perfecte voluntarium. Sed actus necessarius, de quo loquimur, v. gr. Amor beatificus perfecte est ab intrinseco, et cum perfectissima cognitione : ergo, etc. Major constat tum ex regula, *sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis :* nam si voluntarium simpliciter est ab intrinseco cum cognitione, eo erit magis, aut perfectius voluntarium, quo magis, et perfectius habuerit utrumque. Tum etiam a diffinitione ad diffinitum : quia cui convenit perfecta diffinitio rei, perfecte convenit essentia quam explicat ipsa diffinitio : atqui diffinitio voluntarii solum explicat esse ab intrinseco cum cognitione : igitur cui utrumque convenit perfecte, perfecte habebit essentiam voluntarii. Minor autem videtur perspicua : siquidem prædictus amor oritur ab intrinseco voluntatis non minus, quam amor viæ, et regitur visione beatifica, quæ excedit omnem cognitionem vialem.

Confirmatur. Confirmatur : omnis imperfectio, quæ reperitur in effectu, debet ad principium imperfectum reduci, ut est per se notum : atque adeo repugnat ubi prædictum principium est perfectum, et agit quatenus tale, effectum evadere cum imperfectione : sed principium amoris Dei necessarii in ratione voluntarii est valde perfectum, importat enim voluntatem informatam charitate, et visione beatifica : igitur prædictus amor erit perfecte voluntarius juxta perfectionem principii. — Adde voluntarium perfectum supra imperfectum solum addere, quod sit proprius modus operandi naturæ rationalis, prout ab irrationalibus distinctæ, ut explicat in præsenti Angel. Doct. et omnes concedunt : constat vero in amore beatifico maxime splendere prædictum modum, ut explicuimus supra tract. 8 disp. 2 a num. 9 ; ergo, etc.

Duplex evasio. 5. Dices cum adversariis, prædictum amorem non esse perfecte ab intrinseco : quia voluntas eo minus tunc movetur a se, et ab intrinseco, quo fortius trahitur a bonitate objecti : ita Vazq. — Addit vero Lorca, talem amorem fieri impetu

Vazq. Lorca.

naturæ magis, quam vi judicii rationis, et ex hac parte deficere in modo essendi ab intrinseco, et in eo, quod est voluntatem per illum moveri a se.

Refutatur prima. D. Thom. Sed prima evasio facile refutatur, animadvertendo (id quod observat D. Thom. art. 1 ad 2) quod etsi omne voluntarium habere debeat principium intrinsecum, nequaquam tamen est contra perfectionem voluntarii creati, quod hoc principium ab aliis extrinsecis moveatur, dummodo talis motio sit juxta inclinationem ipsius principii intrinseci. Et propterea quoties voluntas agit sive libere, sive necessario, movetur a Deo tanquam a primo efficiente, et ab objecto tanquam a fine, nec tamen ejus actus liberi amittunt propterea rationem voluntarii perfecti, ut adversarii fatentur, quia utriusque motio est juxta voluntatis naturam, et ab ea petita. Unde talis motio ab intrinseco nequaquam tollit, sed potius confert voluntati, ut per modum principii intrinseci influat in voluntarium. Et ideo nec ea seclusa, voluntas sic influet : nec magis, aut minus unquam influet, quam sit prædicta motio. Hinc satis constat quomodo voluntatem fortius moveri ab objecto non obstet perfectioni voluntarii, imo ad eam conducat. Nam si voluntas per modum principii intrinseci non influit nisi prius ab objecto mota, quo major fuerit hæc motio, eo magis influit ipsa ab intrinseco, atque adeo voluntarium actum producet. — Accedit, quod cum objectum non moveat nisi mediante cognitione, et hæc volenti sit intrinseca, necesse est omnem actum eo magis esse ab intrinseco, quo magis fuerit ex motione objecti.

Et ex hoc etiam habetur voluntarium perfecte movere se, quoniam datur in agente integrum, et perfectum principium talis motus : tam quoad substantiam, quod est ipsa voluntas : quam quoad tendentiam in finem, et modum essendi formaliter propter finem, quod præstat perfectissima ejusdem finis cognitio. Nec ad perfectum modum movendi se potest amplius desiderari juxta dicta disp. 1. Potestque hoc explicari a contrario sensu in his, quæ se movent imperfecte, ut vegetabilia, et bruta. Omnibus enim deest principium movendi se quantum ad aliquid : nam vegetabilia, etsi habeant in se principium motus quoad executionem, vel substantiam ; non tamen quoad tendentiam in finem : eo quod hujus principium est cognitio : et ita quoad hoc moventur a cognoscente finem. Bruta vero licet simul habeant principium motus quoad tendentiam propter aliqualem cognitionem ; non tamen quantum ad modum tendendi formaliter propter finem : quia hujus principium debet esse cognitio perfecta, quæ finem sub ratione finis attingit, et ideo quantum ad istum modum moventur ab agente rationali, in quo est cognitio finis sub ratione finis. Cum igitur Beato respectu amoris necessarii nihil horum desit, consequens est, ut quoad omnia prædicta se moveat, atque adeo perfecte.

Confirmatur. Tunc agens perfecte se movet quando nihil est in actu, cujus proprium principium non sit in ipso agente : quippe eo ipso tribuitur ei totum, quod est *movere*, et *moveri*. At in amore beatifico nihil est assignare cujus proprium principium non sit in ipso Beato : igitur movet se in illo perfecte.

6. Dices, non esse in eo principium hujusmodi necessitatis ; quia hæc necessitas tota est a bonitate summa objecti. — Sed contra, nam bonitas objecti beatifici ideo necessitat, quia cognoscitur perfecte ut summa, et media hac cognitione causat motum necessitatis in actu : ergo cum cognitio sit Beato intrinseca, etiam erit intrinsecum principium prædictæ necessitatis. Quemadmodum etsi in actibus liberis modus libertatis causetur etiam ab objecto ratione indifferentiæ ; nihilominus quia causatur media cognitione intrinseca, dicitur habere principium intrinsecum. Præsertim quia Divina bonitas unitur immediate per se ipsam intellectui Beato in ordine ad movendam voluntatem, quod non habent alia objecta, sed uniuntur media specie distincta. Aliud effugium præcluditur.

7. Id vero, quod addit Lorca, minus enervat nostram rationem. Dupliciter enim potest intelligi aliquid fieri impetu naturæ : vel quia agens non habet in se adæquatam rationem agendi propter finem ; et ideo, ut sic operetur, indiget quasi impelli ab authore naturæ, non solum generali motione propter communem rationem causæ secundæ, sed alia magis speciali, quæ correspondet Deo, ut authori particulari. Vel quia licet agens contineat adæquatam agendi rationem, hæc tamen natura sua est ad agendum determinata, et per se conjuncta cum actuali operatione, ob idque non subest dominio agentis ab ea cessare. Ut si dicamus Deum amare se Impugnatur secunda evasio

se impetu naturæ, non quia ab alio impellatur, aut quia in eo non sit integrum principium amoris, sed quia hujusmodi principium suapte natura est ad actum determinatum, et inseparabile a dilectione. Quod ergo primo modo fit impetu naturæ, fatemur non esse perfecte ab intrinseco, sed solum quoad id, cujus principium est intra. Negandum tamen est Amorem beatificum sic fieri, ut ex dictis n. præced. constat.

Secundo modo concedimus fieri impetu naturæ. Sed hoc non obest perfectioni essendi ab intrinseco : ut patet in amore, quo Deus se ipsum diligit, qui sicut nullo modo est ab extrinseco, ita perfectissimo modo est ab intrinseco, licet nulla potentia valeat suspendi. Et ratio est, quam tradidimus : quia perfectio in movendo se, ab intrinseco, non debet venari ex libertate supra motum, sed ex intrinsecitate principii adæquati. Nam cui nihil deest hujus principii, sicut habet in se ipso quidquid requiritur ad eliciendum, et recipiendum perfectum motum, ita perfecte dicitur *movere*, et *moveri* ab intrinseco, *movere se*, et *moveri a se* ratione prædicti principii. Unde nihil deest, ut talis motus quantumcumque necessario fiat, sit perfecte voluntarius.

Secunda ratio. 8. Secundo probatur assertio alia ratione. Amor, quo Deus necessario diligit suam infinitam bonitatem, est perfectissime voluntarius : ergo necessitas orta ex perfectione objecti, et cognitionis non obest voluntario perfecto. Consequentia liquet : et antecedens probatur. Nam cum in Deo non sit aliquid imperfectum, vel prædictus amor non debet esse voluntarius : vel debet esse talis perfecte : cumque primum dici non possit, siquidem est ab intrinseco cum cognitione, dicendum est secundum.

Effugium. Vazq. Salas. Respondent Vazquez, et Salas nitentes infirmare hanc rationem, voluntarium non dicere perfectionem simpliciter respectu cujuscumque objecti : sed solum respectu objecti finiti : nam objectum finitæ bonitatis ita amare potius est nota imperfectionis : et ideo quamvis amor, quo Deus diligit se, non sit perfecte voluntarius, non admitur ei aliqua perfectio, nec ponitur in eo imperfectio. Et si ab eis quæras rationem, ob quam prædictus amor non sit perfecte voluntarius, aut quare hujusmodi voluntarium respectu objecti infiniti dicat imperfectionem, nullam aliam tradunt nisi quia perfectum voluntarium importat modum agendi libere : de quo principio est tota quæstio. — Addit deinde Salas, hoc, quod est *Divinum* amorem esse imperfecte voluntarium, non dicere in eo imperfectionem, sed tantum est imperfecte significari hoc nomine *voluntarium*. Sicut multa, quæ sunt perfectissima in Deo, significantur imperfecte nominibus metaphoricis *doloris*, *iræ*, *discursus*, et similibus. — Addit etiam Lorca prædictum amorem esse quidem perfectissimum secundum entitatem, non autem neque fide, neque ratione convinci concedendam esse illi perfectissimam voluntarii rationem.

Præcluditur. Sed si vis rationis factæ expendatur, tota hæc evasio facile refellitur. Pro quo observa, omne, quod est formaliter in Deo, debere esse perfectionem simpliciter simplicem, que nihil imperfectionis claudat ; quæ vero imperfectionem ita involuunt, ut nequeant ab ea denudari, solum continentur in illo virtualiter. Et ideo numquam ab eis proprie, et formaliter denominatur : sicut non dicitur proprie *irasci*, *dolere*, *discurrere*, etc. quamvis per metaphoram soleant similes locutiones Deo applicari. Quare ex eo, quod aliqua ratio ex suo conceptu dicat imperfectionem, recte colligimus non esse proprie, et formaliter in Deo, ita ex eo quod proprie et formaliter sit in illo, optime infertur nihil imperfectionis includere. Imo prout est in Deo debet esse summe perfecta quantum ad omnes formalitates, quas in eo conservat, sicut quantum ad omnes habet esse illimitata, et infinita.

Iterum formatur ratio. Hinc facile refellitur prædicta evasio expendendo in hunc modum nostram rationem. Conceptum voluntarii necessarii necessitate orta ex perfectione objecti, et cognitionis invenitur proprie, et formaliter in Amore Divino : ergo talis conceptus secundum nullam rationem includit imperfectionem. Atque adeo salvatur voluntarium absque imperfectione cum prædicta necessitate. Consequentia liquet ex notabili præsupposito. Antecedens vero probatur : quoniam de conceptu voluntarii solum est, quod sit ab intrinseco cum cognitione : et de conceptu voluntarii prædicto modo necessarii, quod sit cum perfecta cognitione objecti summe perfecti : constat autem totum hoc proprie, et formaliter convenire Amori Dei erga se ipsum ; ergo, etc.

Confirmatur. Nam quia amare Deum libere non dicit perfectionem simpliciter,

sed involutam cum imperfectione, negant adversarii, et merito, Amorem Dei erga se ipsum, esse proprie, et formaliter liberum : ergo cum negari non possit esse proprie, et formaliter voluntarium, tenentur fateri hujusmodi voluntarium nequaquam in Deo esse imperfectum.

Confirmatur. 10. Confirmatur secundo exemplis, quæ adducit Salas. Nam ex eo quod ira, dolor, et similes passiones non possunt denudari ab imperfectionibus, nequeunt Deo proprie convenire, sed valde metaphorice : ergo cum voluntarium necessarium proprie ei conveniat, dicendum est hujusmodi voluntarium posse ab imperfectionibus separari. — Ad hæc : ideo voluntarium necessarium necessitate orta ex aliis capitibus, quæ explicuimus n. 1 nequit in Deo inveniri, quia est voluntarium imperfectum : ergo si voluntarium necessarium ex perfectione objecti esset aliquomodo imperfectum, nullatenus posset illi concedi.

Impugnatur Salas. 11. Ex quo etiam corruit, quod ajebat Salas, nempe Amorem Divinum dici imperfecte voluntarium, solum esse significari imperfecte isto nomine. Nam, vel *significari imperfecte* appellat, cum nomen non explicat totam rei perfectionem : et hoc nullatenus sufficit, ut negetur prædicto amori ratio voluntarii perfecti, aut ut dicatur voluntarius imperfecte : alias diceremus Deum esse imperfecte sapientem, imperfecte justum, etc. quia nullum ex his nominibus exprimit totam perfectionem, quam attributa Divina important. Vel *significari imperfecte* appellat significari metaphorice : ut cum nomine *iræ* significatur Divina justitia, et nomine *doloris* divina misericordia. Et hoc manifeste est falsum; quoniam ratio significata nomine *voluntarii* non minus proprie convenit amori Dei necessario, quam libero, sicut non minus proprie ille, quam iste est ab intrinseco cum cognitione : ergo sicut amor liber Dei non metaphorice, sed proprie significatur nomine *voluntarii*, sic etiam amor necessarius.

Rejicitur Lorca. Corruit similiter, quod addit Lorca. Nam perfectiones in Deo existentes, non solum secundum unam, vel aliam rationem, vel secundum omnes, quas ibi formaliter conservant, debent esse maxime perfectæ : unde cum in amore Dei necessario non tantum inveniatur proprie, et formaliter ratio entis, sed etiam ratio voluntarii proprie dicti, fides, et ratio suadet utramque istam rationem habere ibi maximam perfectionem.

§ II.

Ostenditur præstantia voluntarii necessarii supra liberum.

12. Dicendum est secundo voluntarium necessarium, de quo in præcedenti assertione, cæteris paribus, perfectius esse quam liberum. Hanc etiam assertionem tuentur fere omnes authores pro præcedenti citati : et desumitur ex doctrina D. Thom. quam ibi expendimus eisdemque rationibus satis efficaciter convincitur. Sed ulterius probatur. Illud est magis, sive perfectius voluntarium, quod magis procedit ab intrinseco voluntatis, et cum nobiliori cognitione : sed in utroque amor necessarius ex perfecta cognitione objecti excedit liberum : ergo est magis voluntarius. Major constat ex dictis a n. 4. Minor quoad secundam partem etiam liquet. Nemo enim dubitat nobiliorem cognitionem esse Visionem beatam, qua dirigitur amor Dei necessarius, quacumque alia cognitione dirigente amorem liberum. Secunda assertio.

Quoad primam vero suadetur animadvertendo, quod sicut inter ipsos actus prior est amor necessarius, quam liber, et ideo liber reducitur ad necessarium : ita in voluntate prior est ratio potentiæ naturalis, quam ratio liberæ et hæc supra illam fundatur. Unde cum in qualibet re id, quod est prius sit magis intimum, oportet actum procedentem a voluntate, ut potentia naturalis est, magis ab intrinseco procedere, quam actus procedens ab ea, ut libera. Tunc sic amor necessarius procedit a voluntate, ut operante per modum naturæ ; liber vero procedit ab ea ut libera : igitur ille procedit per id, quod est intimius atque adeo magis ab intrinseco.

Confirmatur. Prior est, et intimior voluntati inclinatio ad suum objectum satiativum, quod diligit necessario, et ratione cujus diligit cætera, quam inclinatio ad objecta inadæquata, quæ diligit libere : fundatur enim hæc secunda inclinatio supra illam priorem : ergo dilectio necessaria sequens primam inclinationem procedit magis ab intrinseco, quam libera, quæ sequitur secundam. Confirmatur.

13. Dices, probari hac ratione etiam actum necessarium ex imperfecta cognitione Objectio.

tione excedere in voluntarietate liberum : siquidem procedit a voluntate, ut natura : ergo cum hoc admitti non debeat, negandum est illud, ex quo sequitur.

Enervatur. Respondetur negando sequelam. Dupliciter enim potest dici voluntas agere, ut natura : vel quia agit ex speciali motione Authoris naturæ, eo quod non habet perfecte in se formam, quæ sit principium motus : vel quia agit ratione primariæ inclinationis; ita tamen, ut habeat in se ipsa sufficiens principium, ut sine speciali motione alterius ipsa se moveat ad finem sub ratione finis. Primus modus agendi ut natura, non sufficit ad perfectum voluntarium : quia cum voluntas tunc non habeat in se completum principium operationis, non movetur perfecte ab intrinseco, sed magna ex parte ab extrinseco : quod derogat perfectioni voluntarii. Et ita contingit in motibus necessariis ex imperfecta cognitione : non enim datur completum principium actus tendentis ad finem, ubi non adest perfecta cognitio ipsius finis, ut dictum est n. 6. Secundus modus constituit voluntarium perfectissimum : quia et est adæquate ab intrinseco, et per id, quod est intimius voluntati. Et in hoc sensu procedit nostra ratio.

Nova confirmatio rationis. Quæ potest adhuc confirmari. Nam supposita cognitione perfecta, voluntas magis spontanee tendit ad finem quam ad media : sicut magis ad illum, quam ad hæc afficitur : sed hic excessus voluntarii non provenit ex eo, quod finis ametur magis libere : major enim libertas inest voluntati circa media, quam circa finem : ergo provenire debet ex eo, quod ad finem tendit voluntas magis ut natura, et ad media magis ut libera : igitur supposita cognitione perfecta plus habet voluntarii modus operandi, ut natura cum necessitate, quam modus operandi cum libertate. Sane si libertas esset ratio per se perfectioris voluntarii, juxta augmentum libertatis esset augmentum voluntarietatis : cum ergo in fine, et mediis oppositum videamus, signum est aliunde prædictum voluntarium desumi; nempe ex capite a nobis assignato.

Evasio. Vazq. 14. Respondet Vazq. media eo ipso, quod amentur magis libere, quam finis, amari magis voluntarie : quia magis voluntarie, et magis libere coincidunt. Secundo, respondet libertatem magis versari circa finem, quam circa media; quia voluntas finis non est alligata medio, cujus electio dependet a fine.

Præclud. Utriusque vero evasionis fundamentum est petitio principii, nimirum voluntarium perfectum dici ex modo agendi libere, de quo est quæstio. Porro si standum est nominibus, et rerum diffinitionibus, dubitari non potest id esse magis voluntarium, quod magis est ex affectu, et inclinatione voluntatis, et in quo ejus influxus, prædictaque inclinatio magis exprimitur, participatur, et manifestatur : at in utroque præstare amorem finis videtur per se notum : quoniam voluntas neque afficitur, neque inclinatur ad media, nisi quia afficitur, et inclinatur ad finem; neque in illorum electionem influeret, nisi quia influit in hujus intentionem : atque adeo propter quod unumquodque tale, et illud magis. — Præterea, cum voluntas non influat nisi mota ab objecto, juxta n. 5, in ejus objecti amorem magis debet influere, quod magis movet, et trahit ad se voluntatem : in quo nullus dubitat finem præstare mediis : ergo, etc.

Deinde libertatem magis versari circa media (præterquam, quod est communiter receptum) ostendit ipsum nomen *electionis;* quod cum proprium sit actus tendentis ad illa, solet usurpari pro omni actu libero : non nisi quia in ipsa electione, magis quam in illo actu libertas splendet. Tum etiam, quia sæpe voluntas amans finem necessario, vel quoad specificationem, vel quoad exercitium, in electione medii manet libera quoad utrumque. Ut si plura media æque utilia ad prædictum finem occurrant. Quod si tantum esset unicum medium, non diceretur ita proprie eligi : quia ejus acceptio non esset liberior intentione finis. Signum ergo evidens est, libertatem magis exerceri circa mediorum electionem, quam circa finis intentionem.

§ III.

Refertur cum suis fundamentis duplex sententia opposita.

15. Contra primam assertionem, et a fortiori contra secundam sentit Almaynus tract. 10 Moral. cap. 1, Vazq. in præsenti disp. 23 cap. 4, Salas disp. 1 sect. 2, Lorca vero sect. 2 disp. 1 non satis se explicat, an contrarietur prædictæ assertioni; qui tamen expresse adversatur secundæ, et ideo videtur distinctam ab aliis constituere sententiam. Omnium autem argumenta fere soluta manent ex nostra Almayn. Vazq. Salas. Lorca. Primum argum.

doctrina. Claritatis tamen gratia breviter ea proponemus, et diluemus. Arguitur ergo primo, quia sacra Scriptura pro eodem usurpat voluntarium perfectum, ac liberum : ut cum Psal. 33 dicitur *voluntarie sacrificabo tibi*, et Jacobi 1 : *Voluntarie genuit nos;* ad Hebr. 10 : *voluntarie peccantibus*, etc. quibus et aliis locis sentiunt interpretes *voluntarie* idem esse ac *libere*; ergo hæc duo coincidunt. — Confirmatur ex D. Th. in præsenti art. 2 ad 3 ubi ait, laudem, et vituperium consequi voluntarium secundum rationem perfectam : cum autem solum consequantur ad liberum, videtur sentire hoc solum esse perfecte voluntarium.

Solutio. Respondetur Scripturam sumpsisse nomen *voluntarii* non in tota sua latitudine: alias comprehenderet voluntarium brutorum: sed pro eo, quod est proprium hominis, ut viatoris, et Dei, ut gerentis se circa illum. Quod voluntarium fatemur converti cum libero. Negamus tamen posse ex verbis Scripturæ colligi, quod convertatur cum voluntario perfecto in tota sua latitudine : aut quod sub hoc, necessarium ex perfecta cognitione non contineatur. — Et eodem modo respondetur ad authoritatem D. Thom. Verum est enim laudem, et vituperium consequi voluntarium secundum rationem perfectam, sed non in tota sua latitudine.

Secundum argum. Vazq. 16. Secundo arguit Vazquez. Voluntarium perfectum importat modum proprium operandi naturæ rationalis : sed hic modus reperitur in solis actibus liberis : ergo, etc. Major est D. Th. in præsenti. Et minor probatur, quia modus operandi cum necessitate, et determinatione ad unum communis est irrationabilibus : ergo, etc.

Solvitur. Respondetur concessa majori negando minorem. Quamvis enim modus agendi cum necessitate orta ex aliis principiis conveniat irrationabilibus, modus tamen agendi cum necessitate proveniente ex summa bonitate objecti perfecte cognita, soli rationali naturæ potest competere : sicut hæc sola cognoscit finem formaliter sub ratione finis, et merita ejus distinguit, et expendit : unde ob hanc rationem supra tract. 8 disp. 3 dub. 1 comprehendimus amorem beatificum sub actione humana, quæ dicit proprie modum agendi hominis in quantum homo est : quia licet prædictus amor fit necessarius, ejus tamen necessitas est talis conditionis, ut petat oriri ex perfectissima cognitione penetrativa, et expensiva meritorum objecti : cujus cognitionis irrationabilia omnino sunt experta. Quare hoc argumentum retorquendum est in suum authorem : quia hic modus proprius operandi creaturæ rationalis invenitur non solum in actibus liberis, sed etiam in necessariis ex perfecta cognitione : ergo omnes sunt perfecte voluntarii.

17. Tertio arguit. De ratione voluntarii perfecti est, ut agens perfecte se moveat : sed hoc invenitur in solis actibus liberis, qui subsunt dominio agentis; in necessariis vero movet, et agit natura : ergo illi dumtaxat sunt perfecte voluntarii. Argum. tertium.

Respondetur negando minorem : ad cujus probationem constat ex dictis a n. 5 non requiri ad movendum se perfecte dominium agentis supra actum; sed quod sit in ipso agente completum principium quantum ad rationes essendi propter finem in actu repertas. Nam eo ipso agens in suo *movere*, et *moveri* non dependet ab alio authore particulari, sed totus motus est ab ipso : quod est movere se perfecte. Hujusmodi vero principium reperiri in agentibus necessariis, constat ex dictis n. 6 et n. 7 ubi diximus, quo pacto motus ille dicatur a natura. Potestque hoc explicari in Amore increato; Deus enim dum se amat, perfecte movet se ipsum : quippe movetur (seclusis imperfectionibus) et nullo modo ab alio : cumque talis amor, utpote necessarius, non subjaceat libero dominio, plane fit perfectum modum se movendi non dependere ab eo; sed a sola possessione adæquati principii motus, ut dictum est.

18. Tandem Lorca pro sua sententia arguit fere in eumdem modum. Quia si voluntarium est a principio intrinseco cum cognitione, illud erit perfectius voluntarium, quod est magis ab intrinseco, et magis a cognitione; utrumque autem præstantiori ratione reperitur in libero, quam in necessario : ergo et ratio voluntarii. Minorem quoad primam partem sic probat. Illud est magis a principio intrinseco, quod dum agens agit, magis se movet, et minus movetur ab alio : sed qui libere operatur, magis se movet, quam qui operatur necessario : nam hic movetur impetu a natura impresso; ille in se ipso motionem excitat, et reprimit cum vult : ergo, etc. — Deinde probat secundam partem, nam cognitio tunc magis influit in actum, quando hic magis a cognitione excitatur : magis autem excitatur, quando major est deliberatio, Argum. ultim. Lorca.

deliberatio, quia est expeditissima cognitio, et advertentia omnium. — Præterea cognitio deliberata non modo proponit objectum, circa quod exercenda est operatio, sed de ipsa operatione fert judicium; cognitio vero non deliberata tantum proponit objectum nihil dictans de operatione: ergo plus illa, quam ista in prædictam operationem influit.

Prima solutio. Respondetur negando minorem. Ad probationem pro prima parte neganda est etiam minor. Nam, ut sæpe diximus, perfectio in movendo se non debet mensurari penes dominium liberum supra actum, sed ex perfectione, et possessione principii motus, in quo actus necessarius ex perfecta cognitione proculdubio excedit liberum. Nec minus se determinat, et in se motum excitat agens prædicto modo necessarium, quam liberum: quia totum hoc præstatur a cognitione utrique intrinseca, et non ex impetu alieno: Quamvis ob majorem perfectionem rei cognitæ et ipsius cognitionis in uno necessitet, et in alio libertatem relinquat. Imo ubi major est libertas, supposita prædicta cognitione, minus est actus ab intrinseco, quia plus distat a natura potentia: quo enim plura mediant inter hanc, et liberum, ut consultatio, discursus, etc. ad deliberationem requisita, eo magis prædictus actus elongatur a tali natura; eoque minus est intrinsecus suo principio.

Alia solut. 19. Secundo, et melius ad eamdem probationem respondetur, quod licet moveri ab intrinseco, et moveri a se absolute convertantur, non tamen moveri magis ab intrinseco, et magis a se; nam primum attenditur ex majori conjunctione actus ad naturam moventis, sive talis natura sit a se, sicut divina; sive ab alia, sicut creata. Posterius vero attenditur ex eo, quod motus sit magis ab ipso movente, licet magis etiam separatus, et distans ab ejus natura: ac proinde non ita conjunctus principio omnino intrinseco, quod est ipsa natura, neque ita ab intrinseco. Unde etiamsi actus liber possit dici magis a se, quia ad ipsum concurrit voluntas media deliberatione, et consilio, quæ sunt ab ipso agente, actus tamen necessarius, de quo loquimur, est magis ab intrinseco, quia principium ejus, quod est natura, intimius est agenti, ipseque actus immediatius conjungitur tali principio: et hoc sufficit ut sit magis voluntarius, quoniam major voluntarietas non per esse magis a se, sed per esse magis ab intrinseco explicari debet, ut constat ex diffinitione.

Ad primam probationem pro secunda parte negatur minor: non enim est minus expedita, aut minus attenta beatifica Visio, quacumque cognitione deliberativa, ut ex se liquet. — Ad secundum respondetur, cognitionem non influere per se in operationem voluntariam quatenus reflectitur supra illam, et fert de ea judicium: quia prout sic talis operatio potius se habet, ut objectum antecedens cognitionem, quam ut effectus recipiens ejus influxum: sed quatenus est apprehensio, et propositio objecti, quod sua bonitate excitat, et trahit ad se potentiam. Unde illa cognitio magis, et perfectius influit, quo præstantius objectum, et perfectiori modo apprehenditur: in quo beatifica omnes deliberativas excedit.

Adde, illam cognitionem magis influere in voluntarium, quæ magis excludit ignorantiam, quæ est causa involuntarii: constat autem nullam aliam cognitionem posse quoad hoc adæquari beatificæ. — Adde secundo, quod visio beatifica licet non sit formaliter deliberativa, bene tamen virtualiter; quia uno simplici intuitu ita proponit objectum, ut efficacissime excitet in potentia amorem circa ipsum; in quo idem præstat, ac si formaliter reflexe judicaret de tali amore.

DUBIUM II.

Utrum divisio voluntarii perfecti in liberum, et necessarium sit essentialis?

Antequam ad resolutionem difficultatis propositæ accedamus, animadvertendum est id, quod titulus præsupponit.

§ I.

Notandum ad tituli intelligentiam.

21. Sunt qui existiment voluntarium perfectum non recte dividi in *liberum*, et *necessarium*, sed converti cum libero. Non quia actus necessarios ex perfecta cognitione a ratione ejus velint excludere, ut excludebant authores, quos dub. præced. impugnavimus: sed quia putant necessitatem illam non obesse libertati; neque ad hanc requiri indifferentiam etiam contradictionis. Unde arbitrantur

actus necessarios quod exercitium, expertesque omnis indifferentiæ, qualis est amor beatorum, et Amor, quo Deus se ipsum diligit, producitque Spiritum sanctum, esse vere, et proprie liberos : eo dumtaxat, quia sunt perfecte voluntarii, et excludunt determinationem ab extrinseco. Fuitque hic modus loquendi antiquis temporibus satis usitatus apud Patres, et Theologos, ut ostendunt testimonia, quæ in hujus rei confirmationem adducit Cornelius Jansenius in suo Augustino de Gratia, tom. 3 lib. 6 per totum.

Cornel. Jansen.

Necessitas etiam ab intrinseco obest libertati.

Cæterum, quod ad rem attinet, omnino tenendum est eam, quam Theologi, et Philosophi libertatem communiter appellant, quæque necessaria est ad bonitatem, et malitiam moralem, meritum, et demeritum, indispensabiliter requirere indifferentiam saltem contradictionis : ac proinde nequaquam reperiri in actibus necessariis, quoad exercitium, nisi aliunde simul cum hac necessitate prædictam indifferentiam admittant, ut habetur ex testimoniis D. Thom. adductis disp. præced. n. 5 et ex his, quæ dicemus tract. seq. disp. 1 dub. 1 amplius constabit. Testimonia vero Patrum, et Theologorum, quæ in contrarium adduci possunt, habent facilem explicationem ex dictis præced. disp. a n. 1 ubi varias acceptiones libertatis tradidimus. Cum enim actus necessarios appellant *liberos*, asseruntque necessitatem absolutam a coactione non obesse libertati, vel loquuntur de necessitate solum *quoad specificationem*, quæ admittit indifferentiam *quoad exercitium*, vel non loquuntur de ea libertate, quæ est fundamentum moralitatis meriti, et demeriti, sed juxta alias acceptiones loco citato explicatas. Vel solum intendunt necessitatem absolutam a coactione, etiamsi sit *quoad exercitium*, admittere secum libertatem in actibus, vel saltem in ipsa potentia : non circa idem objectum, sed circa diversa : nempe circa objectum primarium necessitatem, circa aliqua secundaria libertatem : quod ex contextibus facile erit cuique observare,

Legitimus modus loquendi.

22. Quantum ad modum loquendi, etsi antiquitus usitatus videatur ille, quem diximus. Nunc jam majori circumspectione loquendum est propter hæreticos nostri temporis, qui libertatem indifferentiæ destruere conati sunt, ipsumque nomen *liberi arbitrii* abhorrent : testimonia vero, in quibus fit mentio libertatis, quæ refellere non possunt, explicant de libertate solum a coactione. Quare nullus actus dicendus est a nobis absolute *liber*, qui non habeat indifferentiam, saltem contradictionis, etiamsi sit perfecte voluntarius, et omnino expers coactionis, vel determinationis ab extrinseco. Unde inter alias propositiones Michaëlis Baii damnatas a summis Pontif. Pio V et Gregorio XV duæ istæ enumerantur : *Quod voluntarie fit, etiam si necessitate fiat, libere fit.* Item : *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

Michael Baius.

Quæ cum ita sint, liquet nomen *liberi* absolute sumptum non converti cum voluntario perfecto, sed distingui sub eo contra necessarium ex perfecta cognitione. Et ideo solum restat examinandum, quæ sit hæc divisio : an scilicet essentialis : ita quod voluntarium perfectum sit superius per modum generis ad utrumque : an vero accidentalis : ita ut prædictum voluntarium tantum se habeat, ut subjectum, cui accidentaliter conveniunt modi libertatis, et necessitatis.

§ II.

Decisio dubii.

Conclusio.

23. Dicendum est, prædictam divisionem non esse generis in species, sed subjecti in accidentia; vel in duos modos accidentaliter afficientes rationem voluntarii. Ita Alvar. in præsenti disp. 32 n. 13, Montes. disp. 9 q. 3, Valent. disp. 3 punct. 1, Franc. Felix tract. de actibus cap. 1 diffic. 3, et alii. Colligiturque ex D. Thom. infra q. 67 art. 6. Probatur ratione ex eo loco desumpta. Libertas, et necessitas reperiuntur in eadem specie voluntarii : ergo non dividunt illum essentialiter. Consequentia liquet : nam differentiæ essentiales constituunt species essentialiter diversas, ac proinde repugnat in una, et eadem reperiri. Antecedens vero probatur : tum quia amor charitatis ejusdem speciei est in patria, et in via : sicut habitus, a quo procedit : et tamen hic est liber; et ibi necessarius. Tum etiam, nam amor Christi Domini quatenus terminatur ad Deum clare visum secundum se semper fuit necessarius *quoad exercitium*, ut docent communiter Theologi : et ut terminabatur ad ipsum, secundum quod ratio in actu exercito diligendi creaturas, fuit liber et

Alvar. Montes. Valent. Franc. Felix. D.Thom. Ratio assertionis.

et meritorius, ut suo loco ostendemus : ergo, etc.

24. Duplici via occurrunt huic rationi authores contrarii, nam quidam negant actum amoris viæ, et patriæ esse ejusdem speciei : quamvis de habitu id fateri cogantur authoritate D. Thomæ citata q. 67 ubi expresse dicit eamdem numero charitatem viæ remanere in patria. — Verum hanc solutionem satis impugnavimus tract. præced. disp. 1 num. 36 latiusque in tract. de Charitate, falsitatem ejus ostendemus ex D. Thoma loco citato : cujus doctrina si attente legatur, eodem modo procedit, quantum ad unitatem specificam de actu charitatis, ac de habitu : et sane cum habitus per actus specificentur, repugnantiam involvit, ut habitus ejusdem speciei in via, et in patria non habeat utrobique actum primarium ejusdem speciei.

D.Thom.

Alii vero respondent prædictos actus esse ejusdem speciei entitative, et quantum ad substantiam, non vero in ratione voluntarii ; quia hæc ratio non est substantia actus, sed modus procedendi ab intrinseco : qui essentialiter variatur ex eo, quod sit cum libertate, aut sine illa. Ita Lorca infra referendus. — Sed hoc etiam facile rejicitur : quoniam actus voluntatis immediate per suam substantiam est formaliter voluntarius, sicut per illam habet formaliter procedere ab intrinseco cum cognitione : ergo si quantum ad substantiam manet idem sub modo essendi libero, et sub modo essendi necessario, etiam manebit ejusdem speciei in ratione voluntarii.

Confirmatur : nam prædictus actus per suam substantiam est processus a voluntate ex directione intellectus : et ideo si præscindamus hujusmodi processum, et directionem, non remanet conceptus actus voluntatis : ergo ratio voluntarii non est aliquid superadditum ejus substantiæ, ac proinde si liberum, et necessarium sunt conditiones accidentales respectu prædictæ substantiæ, non erunt differentiæ essentiales respectu voluntarii. Videantur ea, quæ diximus disp. 1 dub. 2.

§ III.

Alia opinio, et duplex pro ea argumentum.

Lorca. Vazq.

26. Contrariam opinionem sequuntur Lorca in præsenti disp. 1, Vazquez disp. 23 cap. 4 cum aliis quibusdam junioribus, qui non eadem via procedunt. Nam Vazquez, et quidam perdoctus discipulus D. Thomæ, qui in actibus elicitis non distinguunt rationem voluntarii ab entitate, existimant liberum, et necessarium esse differentias essentiales prædictæ entitatis. Lorca vero licet concedat respectu entitatis non esse differentias essentiales, sed modos accidentales ; contendit nihilominus divisionem esse essentialem : quia existimat nomen *voluntarii*, quod est divisum, non supponere pro substantia actus, sed pro modo egrediendi ab intrinseco illi superaddito : qui modus per se dividitur in libertatem, et necessitatem. Utcumque intelligatur prædicta sententia probatur primo. Quia divisio voluntarii perfecti in *necessarium*, et *liberum* datur per differentias intraneas, et per se contrahentes divisum : igitur est essentialis. Consequentia liquet, et antecedens probatur. Nam ad rationem essendi ab intrinseco, cum cognitione constitutivam voluntarii nihil magis per se habet, quam modus essendi cum necessitate, et cum libertate, nec facile erit assignare alias differentias per se divisivas talis rationis : ergo, etc. 1 argum.

Respondetur negando antecedens argumenti, et probationis. Si enim prædicti modi per se dividerent rationem essendi ab intrinseco constitutivam voluntarii, variarent utique essentiam actus voluntatis, nec possent convenire eidem actui numero, vel specie, cujus oppositum demonstravimus. Quare propriæ, et per se differentiæ voluntarii aliunde sumi debent, nimirum respectu voluntarii in tota sua latitudine differentiæ essentiales sunt *rationale*, et *sensitivum* juxta dicta disp. 1 dub. 2. Respectu autem voluntarii rationalis differentiæ rationales erunt, quæ sumuntur a differentiis objectorum, per quæ actus specificantur. Unde illi actus voluntatis erunt ejusdem speciei in ratione voluntarii, qui habent idem objectum formale. Qui vero habuerint distincta objecta, erunt specie distincti : sive versentur circa illa libere, sive necessario, cognitione clara, vel obscura. Diluitur.

Secundo arguitur. Quia ab his duobus modis agendi *libero*, et *necessario* abstrahibilis est aliqua ratio superior, in qua essentialiter conveniant, et quæ sit genus ad utrumque : sed talis ratio non potest esse alia, quam voluntarium : ergo, etc. 2 argum.

Major constat, nam prædicti modi non se habent omnino disparate, sed cum convenientia in aliqua ratione, sub qua distinguuntur, et contrariantur. Major ex eo liquet, quia in actu voluntatis nulla alia ratio excogitari potest communis *necessario*, et *libero*, nisi ratio voluntarii.

Respondetur concessa majori, negando minorem. Ad probationem dicendum est, prædictam rationem, in qua conveniunt essentialiter modus libertatis, et modus necessitatis, non habere proprium nomen, sicut plures aliæ rationes communes illud non habent : et ideo explicatur per suas differentias *libertatis*, vel *necessitatis*, vel per subjectum commune, quod est *voluntarium*. Revera tamen est quidam modus afficiens ipsum voluntarium, sicut vitalitas, et alii similes. Nec mirum si nomen omnino accommodatum ad illum significandum non habeamus, cum nec ipsi voluntario, ut abstrahit a rationali, et sensitivo, impositum sit [juxta ea, quæ diximus disp. 1 num. 33.

ARTICULUS III.

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu ?

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est a voluntate : sed nihil potest esse a voluntate, nisi per aliquem actum ad minus ipsius voluntatis : ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Præterea. Sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle ; ita cessante actu voluntatis dicitur non velle : sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse actu voluntatis cessante.

3. Præterea. De ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est : sed cognitio est per aliquem actum : ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra. Illud, cujus domini sumus, dicitur esse voluntarium : sed nos domini sumus ejus, quod est agere, et non agere : velle, et non velle : ergo sicut agere, et velle est voluntarium, ita et non agere, et non velle.

Respondeo dicendum, quod voluntarium dicitur, quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo in quantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo indirecte, ex hoc ipso, quod non agit : sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, in quantum desistit a gubernando.

Sed sciendum, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens ex eo, quod non agit, sed solum tunc cum potest, et debet agere : si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret : quia igitur voluntas volendo, et agendo potest impedire hoc, quod est non velle, et non agere, et aliquando debet hoc, quod est non velle, et non agere imputatur ei quasi ab ipsa existens, et sic voluntarium potest esse absque actu ; quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere ; aliquando autem, et absque actu interiori, sicut cum non vult.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium dicitur non solum quod procedit a voluntate directe, sicut ab agente ; sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.

Ad secundum dicendum, quod non velle dicitur dupliciter. Uno modo, prout sumitur in vi unius dictionis, secundum quod est infinitivum hujus verbi, *Nolo*. Unde sicut cum dico, nolo legere, sensus est, volo non legere : ita hoc, quod est non velle legere, significat velle non legere : et sic non velle causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis, et tunc non affirmatur actus voluntatis, et hujusmodi non velle, non causat involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, et velle, et non agere : et tunc sicut non velle, et non agere cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

Prima conclusio : Dupliciter potest aliquid esse voluntarium, vel directe tanquam ab agente, vel indirecte tanquam ab eo, quod tenetur agere, et non agit.

Secunda conclusio : Voluntarium indirectum potest esse sine actu tam interiori, quam exteriori.

DISPUTATIO IV.

De voluntario indirecto, sive per omissionem.

Quamvis diffinitio voluntarii, scilicet *esse ab intrinseco*, etc. actum sonare videatur, extenditur etiam ad privationes, et omissiones, quæ ad genus actus reducuntur : sicut negatio ad affirmationem. Atque hinc sumitur sexta illa divisio voluntarii per *directum*, et *indirectum*, quam disp. 1 num. 20 assignavimus. *Directum* enim est ipse actus, in quem voluntas positive influit, de quo satis actum est in præcedentibus. *Indirectum* dicitur omissio, et privatio actus debiti, quæ cum sit carentia, et *non ens*, nequit per se terminare positivum influxum voluntatis, sed quia potest ab ea impediri ponendo actum oppositum, tribuitur illi tanquam sub ejus potestate existens, et ab ipsa dependens. De hoc igitur voluntario indirecto, sive per omissionem est præsens disputatio, quæ aliqua satis difficilia complectitur.

DUBIUM I.

Utrum possit dari omissio voluntaria sine actu, qui sit causa omittendi ?

1. Dum quærimus, *an possit dari omissio*, etc. intelligendum est, attenta qualibet potentia, et non solum eo quod moraliter, vel naturaliter fieri potest; prout aliqui juniores prædictam difficultatem discutiunt. Unde his tantum rationibus utemur, quæ repugnantiam, vel possibilitatem metaphysicam persuadeant, omissis aliis minoris efficaciæ, quas recentiores multiplicant. Sensus dubii aperitur.

multiplicant. Deinde sermo est de omissione in ratione voluntaria, quæ in actu secundo per modum exercitii liberi a voluntate oriatur : quidquid sit, an possit dari in voluntate aliqua omissio, vel suspensio actus absque actu, qui sit causa illius, dummodo voluntaria non sit : quamvis ex dicendis in hac disput. hoc etiam non obscure constabit. Porro actus concurrens ad omissionem quandoque comparatur ad illam per se : ut cum aliquis directe, et expresse vult non audire sacrum : quandoque autem per accidens : ut cum hora, qua illud audire tenetur, occupatur ludo, vel somno, ex quo per accidens, et præter intentionem sequitur omissio sacri. Quæstio ergo non procedit determinate de primo actu : quem notum est non semper requiri : sed de quolibet incompossibili cum actu omisso sive per se, sive per accidens, una, vel antecedenter ad omissionem concurrat.

Neque etiam est præsens quæstio, an prædictus actus requiratur ad omissionem tanquam de ejus essentia, vel per modum prædicati, sive complementi, vel per modum formæ denominantis immediate *voluntariam* : neutro enim ex his modis requiri evidens est juxta doctrinam D. Thom. in hoc artic. ubi statuit posse reperiri omissionem voluntariam absque omni actu. Quod saltem intelligendum est de actu pertinente ad ejus essentiam (de quo dicemus tract. de Peccatis disp. 5 dub. 1). Sed quia Angel. Doctor non excludit quominus talis actus possit esse necessarius per modum causæ, vel occasionis unde omissio originetur, merito vertitur in dubium.

§ I.

Mens Angelici Doctoris.

Assertio. 2. Dicendum est, nulla ratione posse dari omissionem voluntariam, nisi aliquis actus antecedens, vel concomitans per se, vel per accidens sit causa, vel occasio omittendi. Conclusio est expressa D. Thom. infra q. 71 art. 5, ubi cum retulisset circa hoc duas opiniones, quæ suo tempore circumferebantur, aliam negantem omissionem voluntariam, et peccaminosam posse dari sine actu; aliam id asserentem, sic ait : *Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet ; si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori : ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam : quandoque vero absque omni actu vel interiori, vel exteriori : sicut cum aliquis hora, qua tenetur ire ad Ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel non eundo. Si vero in peccato omissionis intelligantur causa, vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse : non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere, et non facere : quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud, quod potest facere, et non facere, non est, nisi ex aliqua causa ; vel occasione conjuncta, vel præcedente ; et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad Ecclesiam ire ; si vero causa, vel occasio omittendi subjaceat voluntati, omissio habet rationem peccati, et tunc semper oportet, quod ista causa in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem, voluntatis.* Ubi, ut cernis, D. Th. media via procedit inter duas illas opiniones extremas et cum prima convenit, quatenus requirit ad omissionem peccaminosam actum per modum causæ, vel occasionis omittendi; cum secunda vero quatenus negat requiri talem actum, ut per se ad eam pertinentem. Et sicut a prima opinione recedit in quantum exigebat prædictum actum, ut pertinentem ad omissionem hoc secundo modo ; ita recedit a secunda quatenus negabat requiri modo illo priori.

D.Thom. Eamdem doctrinam tradit quæst. 2 de Malo art. 1 ubi eodem ordine refert, et sequitur prædictas opiniones, et inter alia inquit : *Sic ergo per se loquendo potest esse aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquis actus de essentia peccati : et in hoc veritatem habet secunda opinio. Si autem consideretur id, quod requiritur ad peccatum, ut causa peccati, sic oportet, quod ad quodlibet peccatum etiam omissionis aliquis actus requiratur.* Et inferius : *Tunc ergo solum omissio imputatur ad peccatum cum habet causam intrinsecam, non quamcumque sed voluntariam, quia etiam si impediretur ex causa intrinseca non voluntaria, puta febre, eadem ratio esset, sicut et de causa extrinseca. Ad hoc ergo, quod omissio sit peccatum, requiritur, quod causetur ex aliquo actu voluntario,* etc. Et tandem concludit : *Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa.*

Evasio. 3. Nec refert explicatio, quam his testimoniis tradunt authores contrariæ sententiæ, videlicet D. Thom. non ideo requirere actum ad omissionem per modum causæ, quasi sine eo voluntaria esse non possit, saltem in aliquo casu metaphysico : sed quia moraliter loquendo nunquam dabitur sine illo. Eo quod experientia constat nos ab uno actu non cessare nisi ex occasione alterius. — Præcluditur. Nam contra est, quod si verba Angelici Doctoris attente legantur, manifeste constabit, potius ad ipsam rei naturam, et essentiam voluntarii attendisse, quam ad id, quod regulariter fit, vel moraliter contingere potest.

Tum etiam quia D. Thom. rem hanc valde metaphysice, et non morali modo pertractat, examinando, et minutatim discutiendo omnia, quæ ad omissionem requiruntur : distinguit enim ea, quæ pertinent ad essentiam, ab his, quæ non pertinent, sed se habent ut causæ, et occasiones, et inter has, quæ sint per se, et quæ sint per accidens : quæ concomitantes, et quæ antecedentes : et rursus, quæ sint ab intrinseco, et voluntariæ, et quæ involuntariæ, et ab extrinseco, ut legenti utrumque textum patebit : quæ adeo exacta discussio satis indicat rem hanc metaphysice pertractari, et non tantum secundum id, quod moraliter, aut regulariter contingit. Siquidem adhuc in rigore metaphysico non restat aliud ad præsens disquirendum. Quare cum D. Thom. absolute, ut quid deductum ex his, quæ tradebat, asseruerit non posse dari omissionem voluntariam sine actu, qui sit causa illius, manifeste indicavit loqui in sensu metaphysico, et attenta qualibet potentia.

Tum denique quia Ang. Doctor (ut vidimus) non solum recedit a prima opinione ex ea parte, qua requirebat semper actum per se tendentem, aut pertinentem, ad essentiam omissionis, sed etiam recedit a secunda ex ea parte, qua negat prædictum actum requiri per modum causæ ; et ideo solvit ejus argumenta quatenus hoc suadere videbantur : constat autem hanc secundam sententiam non negare talem actum attento eo quod moraliter, et secundum communem cursum contingit : siquidem hoc est contra evidentem experientiam : sed solum negabat esse ita necessariam, ut in aliquo casu metaphysico omissio peccaminosa non posset sine illo inveniri : ergo cum D. Th. quoad hoc deserat prædictam sententiam, planum est sensisse in nullo eventu posse dari prædictam omissionem sine actu, qui sit ejus causa, vel occasio, per se, aut per accidens, conjuncta, vel antecedens : alias nihil remanet in quo sententia D. Thom. a secunda opinione declinet ; neque in quo conveniat cum prima ut ei contraria.

Adde quod D. Thom. utitur rationibus valde metaphysicis desumptis ex natura voluntarii, et omissionis : quæ suadent non tantum repugnantiam moralem, sed etiam metaphysicam in positione illius absque actu, ut ex earum expensione infra constabit.

4. Forte dicet aliquis in prædictis testimoniis requiri actum, ut omissio sit peccaminosa, non vero, ut præcise sit voluntaria : constat autem minus sufficere ad hoc secundum quam ad illud. — Sed hoc nullius momenti est : quia ad omissionem peccaminosam nulla alia ratione potest requiri actus, nisi quia requiritur, ut sit voluntaria ; quod si omissio actus debiti absque prædicto actu existeret voluntaria, nullus negabit futuram esse peccaminosam : cum peccatum supra voluntarium tantum addat, quod sit contra præceptum : sive negativum, ut commissio : sive affirmativum, ut omissio. Et ita in idem redit, quod juxta sententiam D. Thomæ nequeat dari peccatum omissionis sine actu, qui sit causa omittendi, et quod non possit dari sine ipso omissio voluntaria. Quare nostram assertionem, ut propriam D. Thomæ tuentur graviores ejus disci(puli) Capreolus in 2 dist. 25 quæst. unica circa 2 conclus., Hispalens. ibidem, Cajet. et Bannez 1 part. quæst. 63 artic. 5, Victoria in Relect. de puero perveniente ad usum rationis, par. 2 num. 3, Conradus in præsenti, et in quæst. 71 art. 5 ubi Zumel disputatione prima, conclus. 5, Alvar. disput. 124, Gregor. Mart. dub. 2 ; tenent etiam Vazquez disp. 92 cap. 2, Lorca disp. 5, Puteanus dubit. 1, et alii expositores. Eamdemque sententiam tradunt Magister dist. cit., Albertus Magn. eadem dist. art. 3, Bonaven. dub. 1 circa litteram, Alensis 2 part. quæst. 114 memb. 10, Henriquez quodlib. 12 quæst. 24, Abulens. super 25 cap. Matt. q. 667 et 668, pluresque alii.

Capreol. Hispal. Cajetan. Bannez. Victor. Conrad. Zumel. Alvar. Greg. Mart. Vazq. Lorca. Putean. Magist. Albert. Magn. Bonav. Alensis. Henriq. Abulens.

§ II.

§ II.

Ratio fundamentalis veræ assertionis.

Triplex animadversio pro prima ratione.

5. Inter varias rationes, quibus sententia hæc fulciri solet, ea nobis efficacior videtur, quæ desumitur ex D. Thom. loco citato de Malo. Pro cujus intelligentia animadvertenda sunt tria satis per se nota. Primum est, quod ut omissio dicatur voluntaria in actu secundo (qua ratione de ea loquimur) debet considerari tanquam de facto egrediens a voluntate, in quantum habet esse principium voluntarium, per modum exercitii ipsius. Hoc enim est de ratione omnis voluntarii, ut sit ab intrinseco cum cognitione : vel quod idem est, a principio voluntario ut tali. Cumque hujusmodi principium essentialiter sit vitale, et activum juxta dicta disp. 1 n. 5 fit nihil intelligi posse in actu secundo voluntarium, nisi habeat esse exercitium voluntatis, terminetque sive directe, sive indirecte ejus influxum vitale, et activum.

Secundo animadvertendum est, quod licet voluntas, ut habet esse principium voluntarium, non tantum se exerceat actu positivo qui est exercitium ejus directum, sed etiam omissione, quæ se habet, ut exercitium indirectum, utrumque tamen debet esse in ordine ad objectum specificativum ipsius voluntatis, quod est bonum habens rationem finis : ac proinde ex motione, et influxu talis objecti. Hoc etiam videtur per se notum, nam cum nulla potentia egredi valeat limites sui objecti specificativi, repugnat intelligi in aliqua quodcumque genus exercitii ; et non per ordinem ad prædictum objectum, ex ejusque influxu : cumque objectum specificativum voluntatis sit bonum habens rationem finis juxta dicta tract. 8 disput. 1 dub. 2, fit intelligi non posse aliquod ejus exercitium sive directum, sive indirectum, nisi prædictum bonum ad id concurrat.

6. Tertio nota, quod cum voluntas aliquid omittit, non versatur circa illud tanquam circa bonum ; sed tanquam circa malum : quia omissio est veluti fuga. et recessus, quæ circa malum versantur. Et ideo cum explicamus illam per actum, quem interpretamur omittendi, hujusmodi actus non est prosecutio, sed quædam fuga ab objecto omisso, v. gr. omittenti sacrum interpretamur nolitionem audiendi illud non volitionem. — Insuper neque ipsa omissio potest apprehendi, ut bona secundum se : cum enim sit carentia, *et non ens*, nulla bonitas potest in ea apprehendi : unde nec potest secundum se amari quasi voluntas in ea sistat. Potest tamen apprehendi ut utilis ad aliquem finem, cui contrarietur actus omissus ; et amari in ordine ad illud per modum medii : quatenus ad consequendum aliquod bonum delectabile potest conducere omissio alicujus actus debiti : ut ad delectationem, quæ est in ludo, potest conducere omissio sacri. Et sicut ludus tunc apprehenditur ut bonus, et omissio sacri ut utilis ad illum, ita sacrum apprehenditur ut malum, et disconveniens : ob idque omittitur, et quasi refutatur.

Ex his formatur sequens ratio. Repugnat voluntatem influere in omissionem, et reddere eam voluntariam, nisi ex motione sui objecti specificativi, quod est bonum, seu finis : sed bonum, et finis nequit movere voluntatem absque aliquo ejus actu : ergo sine isto nulla omissio potest esse voluntaria. Consequentia liquet. Major etiam videtur perspicua ex his, quæ notavimus. Et insuper quoniam natura voluntatis essentialiter sita est in eo, quod sit mobilis a suo objecto specificativo : unde sicut omne ejus exercitium quocumque modo sit voluntarium, debet fundari in tali natura, et ab illa originari, ita debet fundari in motione prædicti objecti, et ex ea ortum ducere. Minor autem probatur. Tum quia bonum, seu finis non movet voluntatem nisi trahendo illam ad se : in hoc enim consistit propria causalitas boni, ut appetitum ad se trahat, et convertat : voluntas autem non trahitur nisi per actum ; nam per omissionem potius retrahitur ab eo, quod omittit ; et ideo est implicatio in terminis, ut id, quod movet sub ratione boni, moveat ad sui omissionem, et non ad sui prosecutionem, etc. Tum etiam quia, ut intelligamus voluntatem moveri a fine ; et ex hac motione exercere se circa alia, quæ non sunt finis, sive prosequendo, sive fugiendo, aut omittendo, prius debemus eam intelligere, ut se exercentem erga ipsum finem, et recipientem (ut sic dicamus) ejus influxum medio aliquo affectu, qui sit ratio cujuslibet alterius exercitii ejusdem voluntatis, et prima causalitas finis, media quæ finalizet omne, quod ab ipsa voluntate exercetur : sed talis affectus circa finem non potest esse omissio ; quippe omissio sicut fuga non est respectu boni finalizantis,

Formatur prima ratio.

sed respectu mali oppositi ; ergo debet esse prosecutio, et actus ; ac proinde hujusmodi actus erit indispensabilis, ut voluntas quocumque modo se exerceat sive per actum, sive per omissionem.

Confirmatur ; nam ex eo, quod objectum specificativum voluntatis est determinate bonum, omnes actus fugæ, qui versantur circa malum, necessario supponunt affectum erga ipsum bonum, in cujus virtute voluntas exercetur circa malum illud respuendo, et fugiendo ; et ex hoc docet D. Thom. infra q. 25 art. 2 passiones, quæ sunt circa bonum, præcedere illas, quæ versantur circa malum ; quia appetitus nunquam refugit aliquid, ut malum, nisi in quantum amat oppositum bonum. *Quia enim* (ait D. Thom.) *bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum.* Qua etiam ratione quæst. 29 art. 2 probat omne odium causari ex amore, et esse illo posterius. *Necesse est* (inquit) *quod amor sit prior odio, et quod nihil odio habeatur, nisi hoc, quod contrariatur convenienti, quod amatur, et secundum hoc omne odium ex amore causatur.* Ergo etiam omnis omissio supponere debet similem affectum erga bonum, cujus virtute, et non aliter a voluntate exerceatur. Patet consequentia a paritate rationis ; siquidem utrobique militat prædicta ratio de motione objecti specificativi, quod est bonum. Et similiter omissio est exercitium voluntatis circa malum, sicut fuga : non enim actus debitus omittitur in quantum habet rationem boni, ut est per se notum, sed in quantum apprehenditur aliqua ratione malus, et disconveniens, seu impeditivus alterius boni. Unde utraque debet in virtute hujusmodi boni, et non aliter exerceri.

D. Thom.

Evasio. Dices, argumentum habere locum in actibus positivis : qui cum fiant per verum influxum voluntatis, requirunt motionem objecti specificativi : secus in omissione, quæ non dicitur voluntaria, quasi terminet aliquem influxum, sed quia voluntas potest illam prohibere ponendo actum quem omittit.

Refutatur. 8. Sed contra : nam qualitercumque omissio dicatur voluntaria, ut sit talis in actu secundo, debet oriri a voluntate, in quantum habet esse principium appetitivum, ac proinde vitale, et activum : alias nullo pacto conveniat illi diffinitio voluntarii, scilicet *esse ab intrinseco cum cognitione*, qua denotatur voluntarium supra volitum addere emanationem, et originem a prædicto principio, ut disput. 1 dub. 1 explicuimus : sed a principio appetitivo, ut tali non potest aliquid oriri nisi ex motione objecti specificativi : in hoc quippe sita est essentia appetitus prout distincti a principio mere naturali, ut non se exerceat nisi ex apprehensione objecti, media qua ab ipso objecto moveatur : igitur sine hac motione nihil potest esse voluntarium sive per modum actus, sive per modum omissionis ; cum in utroque includi debeat exercitium potentiæ appetitivæ.

Confirmatur. Ut omissio censeatur in actu secundo voluntaria, non sufficit, quod sit in voluntate carentia alicujus actus : alias omne, quod voluntas non facit, dicetur omittere, sed debet esse aliquo modo ex vi influxus ipsius voluntatis, per quem supra hoc, quod est esse in voluntate, habeat esse ab illa, ut requirit voluntarii diffinitio : ac proinde requirit, ut ipsa voluntas in quantum principium voluntarium vitale, et activum, exerceat se circa illam, exerceatque ibi suam voluntarietatem, et activitatem : inintelligibile autem est voluntatem hoc modo se exercere, et influere, nisi interveniat motio objecti : alioqui tale exercitium non erit exercitium voluntatis, ut mobilis a suo objecto, et consequenter neque ut appetitivæ, et principii voluntarii : manifeste ergo repugnat omissionem causari a voluntate ut a principio voluntario, et quod hæc causalitas, qualiscumque sit, non involvat, vel supponat causalitatem objecti specificativi ejusdem voluntatis.

9. Quod vero dicitur in hac evasione, scilicet omissionem non esse a voluntate, ut ab agente, sed ut a non agente, potest dupliciter intelligi. Vel ita quod omissio non referatur ad voluntatem, ut activam, neque mediate, neque immediate ; sed ut ad aliquid non de linea activi. Et hoc ex dictis constat esse falsum. Tum quia principium voluntarium in quantum tale essentialiter, et adæquate est vitale, et activum, sicut essentialiter, et adæquate est appetitivum : unde nisi omissio referatur ad voluntatem, ut activam, non respiciet eam tanquam principium voluntarium, neque erit a quo denominationem *voluntarii* recipiat. Tum etiam, quia cum in diffinitione voluntarii dicitur, quod sit *ab intrinseco*, etc. ly *ab* denotat ordinem ad causam efficientem, ut explicuimus disput. 1 num. 5 ex quo deduximus, quod si

Qualiter omissio sit a voluntate ut non agente.

si in voluntate poneretur aliquis actus, quem ipsa non efficeret, non esset voluntarius, defectu prædictæ conditionis : ergo, ut omissio sit voluntaria, et conveniat ei illa particula, debet referri ad voluntatem tanquam ad principium activum. Vel potest intelligi, ut activitas, et influxus voluntatis non sit indirecte, et immediate in omissionem. Et hoc est verissimum : quia cum omissio sit *non esse,* non est capax terminandi directe , et immediate veram efficientiam : sed dicitur fieri indirecte, in quantum actus, ex quo occasionatur, et medio, quo reducitur in voluntatem, directe, et immediate fit. Et juxta hæc intelligendus est D. Thom. in præsenti, dum ait voluntarium indirectum non esse a voluntate sicut ab agente, sed sicut a non agente : quoniam licet voluntas prius debeat agere, quam voluntarie omittat, ipsum tamen *omittere,* non est formaliter *agere;* sed est quoddam *non agere* occasionatum ex priori actione, media qua prædictum *non agere* reducitur ad voluntatem ut activam.

Roboratur ratio.

Per quod ratio, et assertio nostra magis roboratur : nam si voluntas non est principium voluntariæ omissionis, nisi, ut est vitalis, et activa, hæc activitas non potest esse directe in ipsam omissionem, necessario debet esse in aliquem actum, ratione cujus voluntas ut agens sit causa non agendi, et ipsum *non agere actum omissum* sit ab illa ut agente oppositum : Quod si actum omnino secludas, sicut nulla relinquitur via reducendi omissionem ad voluntatem in quantum activam, ita non est quo pacto sit ab ea ut a principio voluntario. Imo neque absolute erit ab illa, quia ly *ab* intelligi non potest sine respectu ad efficientem ut dictum est. Alia evasio, quam adversarii possent adhibere, impugnabitur § sequenti.

Objectio.

10. Objicies. Sequitur ex nostra ratione actum requisitum ad omissionem voluntariam esse de ejus essentia, contra doctrinam D. Thom. et communem ; ergo, vel nimium probat, vel non est efficax. Sequela probatur : nam si omne voluntarium essentialiter est a voluntate, ut activa ex motione objecti, omissio, ut voluntaria includet in suo conceptu actionem, media qua ab illis egreditur, et per quam influunt in illam.

Et confirmatur : nam, vel omissio se ipsa est egressus a voluntate ex motione objecti : vel solum denominatur *egrediens* ab actu, qui est omittendi causa. Si primum : cum id sufficiat voluntario, erit se ipsa voluntaria independenter ab actu. Si secundum : incidimus in prædictum inconveniens ; quoniam forma denominans aliquid tale, clauditur in denominato prout habet esse tale : sicut quia actio exterior denominatur voluntaria ab interiori, si sumatur formaliter in quantum voluntaria, essentialiter includit ipsam interiorem : ergo si omissio denominatur *egrediens a voluntate,* non a se, sed ab actu, sumpta in ratione voluntariæ essentialiter includet ipsum actum.

Enodatur.

Respondetur negando sequelam. Quamvis enim ex nostra ratione habeatur omissionem neque dari, neque omnino intelligi posse, ut voluntaria in actu secundo sine respectu ad actum, qui sit ejus causa ; non tamen, quod talis actus ad essentiam omissionis pertineat : plura enim sunt, sine quibus res non possunt intelligi, quæ non ideo ad essentiam pertinent, sed se habent ut connotata, et conditiones extrinsecæ : sicut unum relativum non potest intelligi sine alio, et actio vitalis sine principio, neque electio proprie dicta sine respectu ad intentionem, et non propterea unum relativum est de essentia alterius, aut principium de essentia actionis, et multo minus intentio de essentia electionis. Quod autem in probatione dicitur, convincit, ad omne voluntarium requiri actum, medio quo objectum moveat, et voluntas efficiat : non tamen quod ratio *voluntarii* in solo actu consistat ; vel quod solus actus egrediatur a voluntate sic mota ; aut quod in omni, quod egreditur, includatur : sed præsupposito actu, ut exercitio primario voluntatis, et causalitate primaria objecti, potest egredi omissio per modum causalitatis, et exercitii secundarii, quæ etiamsi sumatur formaliter in ratione talis exercitii, et egressus, non includet actum, sed tantum præsupponit : sicut supposita intentione finis, tanquam actu primario, sequitur electio, ut actus secundarius, sine eo, quod illa ad hujus essentiam, etiam ut egredientis a voluntate pertineat, vel in ea includatur.

Replica.

11. Sed urgebis. Quia D. Thom. non solum negat actum esse de essentia omissionis, sed pertinere per se ad illam : at juxta nostram doctrinam talis actus per se petitur ex natura ipsius omissionis, utpote sine quo neque dari potest, neque intelligi.

Solutio. Respondetur D. Thomam nunquam negasse omissionem ab intrinseco, et ex ipsa ratione voluntariæ, ac proinde quantum est ex parte sua, per se postulare actum, ut causam : dixit vero talem actum non pertinere ad peccatum omissionis per se : tum quia est extra essentiam : sæpe cum quidquid de essentia non est, numeratur inter ea, quæ sunt per accidens, ad distinctionem eorum, quæ insunt per se primo tanquam prædicata essentialia. Et juxta hæc videtur loqui D. Thom. infra q. 71 art. 5 in fine corporis, ubi pro eodem sumit esse per accidens respectu peccati, et non esse de ejus essentia. Tum etiam, quia licet omissio ex parte sua per se petat actum, non tamen est necesse, ut talis actus per se tendat ad omissionem : sed sufficit, ut tendat per se ad aliud, ex quo per accidens, et præter intentionem sequatur omissio : sicut cum aliquis intentus ludo, et nihil cogitans de auditione Sacri, omittit illud, talis actus dicitur pertinere per accidens ad peccatum prædictæ omissionis, quia respectu ludi secundum se, per accidens est, quod ex eo sequatur, vel non sequatur talis omissio : si vero expresse, et formaliter vellet omittere, hujusmodi actus diceretur per se, quia per se ad omittendum tendit. Cum quo recte cohæret, ut ipsa omissio ex parte sua per se, et ab intrinseco petat oriri ex actu, et illum indispensabiliter connotet.

12. Adde, etiam ex parte omissionis posse quemcumque actum dici, *per accidens* : quia nullum determinate per se postulat, acciditque illi, ut ex hoc, vel ex illo sequatur. Unde sive omissio Sacri sequatur ex ludo, sive ex studio, sive ex alia quavis occasione, semper est ejusdem speciei. — Nisi mavis dicere cum aliquibus D. Thomam dum excludit actum a per se requisitis ad omissionem, loqui de omissione præcise quoad speciem, et objective sumptam, ut dicit dumtaxat carentiam actus debiti : quo pacto considerari potest sine dependentia ab actu : non vero ut habet esse in exercitio voluntariæ, prout nos de ea loquimur. Quod non displicet.

Ad confirmationem respondetur, omissionem actus voluntatis se ipsa esse egressum ab illa, ac proinde formaliter voluntariam : quia tamen est egressus indirectus, essentialiter supponit egressum directum consistentem in actu, ex quo originetur : sicut electio se ipsa egreditur a voluntate, quamvis non nisi supposita intentione. Ex quo non fit vel quod omissio non dependeat a prædicto actu ; vel quod denominetur immediate *voluntaria* ab illo. Sicut in exemplo posito, quamvis electio non egrediatur a voluntate, nec sit voluntaria, nisi dependenter ab intentione, non ideo denominatur talis immediate ab intentione, sed a se ipsa supposita intentione, ut magis explicabitur tractatu 13 disputatione quinta.

§ III.

Alia ratio pro vera sententia.

13. Secunda ratio pro nostra assertione affinis est præcedenti, debetque ad ejus intelligentiam primo supponi, omne voluntarium debere esse aliquo modo volitum : hæc est enim natura voluntatis, ut inflectatur saltem virtualiter supra omne suum exercitium, sive actum, sive omissionem consentiendo in illam. Et ideo sicut cum aliquid vult, consentit in illud *velle* ; et cum aliquid odio habet, consentit, et vult reflexe tale odium : ita cum aliquid voluntarie omittit, vult se omittere, et consentit in omissionem : quidquid ergo necesse fuerit, ut omissio prædicto modo sit volita, requiritur, ut sit voluntaria. — Secundo nota, neque directe, neque reflexe posse aliquid esse volitum, nisi in quantum habet rationem boni, juxta illud Philosophi ; *Amabile non nisi bonnm*, etc. fundatur enim amabilitas supra rationem convenientis : hoc autem, vel est finis, qui amatur propter se, vel medium, quod amatur propter finem, quatenus ad illum conducit. — Tertio observa, quod dictum fuit n. 6 in tertio notabili.

Secunda ratio præcedenti affinis.

Animadversio

Ex his formatur in hunc modum tertia ratio. Ut omissio sit voluntaria, debet esse aliquo modo volita : at nequit esse volita nisi ex præsupposito amore alicujus finis : ergo nisi hujusmodi actus sit causa omittendi, non erit voluntaria. Consequentia est legitima. Major habetur ex nuper notatis : et etiam minor : quoniam omissio secundum se non habet rationem boni, cum sit carentia, et non ens, sed tantum potest apprehendi, ut bona per modum utilis ad aliquem finem : igitur solum potest esse volita propter talem finem, atque adeo ex præsupposito ejus amore.

Ratio in forma.

14. Huic argumento posset ex doctrina adversariorum multipliciter occurri : vel negando

Triplex evasio rationem.

negando majorem : quia aliud est omissionem esse voluntariam, et aliud esse volitam : sicut aliud est, quod sit a voluntate per modum exercitii ; et aliud, quod sit ejus objectum. — Vel si admittatur, negando minorem. Tum, quia bene potest ipsa omissio, saltem per errorem, apprehendi, ut bona secundum se, et amari independenter a quocumque alio fine. Tum etiam, quia esto solum possit amari per modum medii, non ideo oportet, ut præcedat amor alterius finis : sicut in actibus positivis electio, quæ tendit ad media, per se ipsam est volita, quamvis nullius finis amor præcederet.

Vel denique responderi potest sufficere ad intentum argumenti actum interpretativum, ad quem præbet fundamentum ipsa omissio : cordate enim interpretamur velle omittere, qui potest, tenetur, et non facit, quamvis nullum actum positivum eliciat. Nec videtur omnino rejiciendus prædictus actus interpretativus, nam illum admittit

D. Thom. D. Th. citato loco de Malo ad 10, et 22 q. 32 art. 8 ad 1, et 2 et juxta tritam juris regulam, *qui tacet consentire videtur,* etc. (cap. *qui tacet,* de regulis juris in 6) cum agitur de causa alicujus, et qui tacet, censetur consentire, licet nullum habeat actum. Ob idque matrimonia a parentibus contracta pro filiis coram ipsis tacentibus, valida judicantur c. *unicum* § finali, de desponsatione impuberum in 6, propter consensum, quem jura præsumunt. Et in multis aliis contractibus cogitur contrahens stare promissis ob consensum similiter præsumptum, licet neget se consensisse.

Præcluditur prima evasio.

Cæterum, nulla ex istis evasionibus rationem nostram enervat. Et prima satis impugnata manet ex dictis n. præced. in primo notabili. Quamvis enim non omnino idem sit voluntarium, et volitum, et ideo non omne volitum sit voluntarium, quidquid tamen est voluntarium, eo ipso habet esse reflexe volitum saltem virtualiter : quia dum voluntas libere se exercet sive agendo, sive omittendo, consentit in tale exercitium : alias non esset liberum : neque imputaretur ei ad meritum, vel culpam : consentire autem in aliquid, quid est aliud, nisi velle illud ?

Præclud. secunda.

15. Secunda solutio etiam corruit. Nam admisso posse per errorem omissionem apprehendi tanquam per se bonam, hoc solum posset deservire, ut voluntas actu positivo causato ex tali apprehensione illam secundum se amaret : si vero excludatur talis actus, ut ab adversariis excluditur, apprehensio nihil conducit, ut omissio sit voluntaria, aut volita. Imo se habet quasi non esset, quia nihil est, per quod ejus virtus, vel causalitas ad omissionem pertingat. Unde neque omissio aliter egreditur a voluntate, existente in intellectu prædicta apprehensione, quam si non existeret. — Adde, quod si omissio apprehendatur, ut bona secundum se, et ut sic ametur per modum finis, non potest non involvit in hoc amore aliquis actus : quoniam finis non amatur nisi trahendo voluntatem ad se, nec voluntas trahitur ad aliquid amandum sola omissione : ergo vel debet dari actus, quo voluntas feratur ad omissionem propter se : vel quo feratur ad alium finem, propter quem velit omissionem.

Secundum vero, quod tangit hæc solutio, nullius momenti est. Tum, quia intelligi non potest, quod aliquid de facto, et re ipsa sit volitum propter aliquem finem, et quod talis finis de facto non influat, qui sane influxus essentialiter petit exerceri medio amore finis. Tum etiam, quia esto aliquid possit esse volitum tanquam medium propter aliquem finem, non præsupposito hujus amore, quando medium amatur per actum positivum ; secus quando omnis actus excluditur, et tantum remanet omissio. Quia in actu positivo electionis, v. g. non ita repugnat intelligi aliquam virtutem a fine derivatam, vel quæ sit ejus participatio, per quam electio ad ipsum virtualiter tendat : in omissione autem repugnat intelligi talem virtutem, ut intuenti patebit : et ita nihil excogitabile est, per quod influxus finis ad illam perveniat.

16. Denique tertia solutio (ad quam communiter recurrunt adversarii) etiam corruit. *Corruit tertia solut.* Quoniam actus, quem rationes nostræ convincunt, debet esse aliquid a parte rei præter omissionem, virtute cujus ipsa realiter sit a voluntate, et volita : actus vero interpretativus nihil est in omittente a parte rei, sed in solo intellectu interpretantis : ergo talis actus non conducit ad prædictum effectum. — Deinde : actus interpretativus supponit jam omissionem voluntariam, et consequenter volitam, prout *esse volitum* est de ratione voluntarii, quo pacto de eo locuti sumus : ergo, ut omissio prædicto modo sit volita, nihil deservit talis actus. Consequentia est nota. Et videtur etiam

notum antecedens. Cum enim interpretamur aliquem velle omittere, supponimus omittere voluntarie id, ad quod tenetur, non autem e converso. — Adde, actum requisitum ad omissionem debere esse absolutum, et existentem de facto, sicut de facto influit, et causat illam : at vero actus interpretativus solum est conditionatus : non enim omittentem sine actu judicamus velle de facto omittere, sed sub conditione, quod haberet actum, interpretamur, istum fore nolitionem actus omissi, aut volitionem omittendi : ergo talis actus interpretativus non conducit ad rem.

Effugium. 17. Dices, actum interpretativum in præsenti non sumi formaliter, ut includit judicium actuale interpretantis, sed pro fundamento, quod tribuit omittens, ut formetur tale judicium : quod fundamentum semper, et absolute existit, sive detur actualis interpretatio, sive non.

Impugnatur. Sed neque hoc satisfacit : quoniam prædictum fundamentum ex sententia adversariorum non potest esse aliud, quam ipsa omissio : siquidem secluso omni actu vero, et reali, nihil est a parte rei in omittente dans sufficiens fundamentum ad illam interpretationem, nisi quia voluntarie non faciat quod tenetur : quod est dicere, quia voluntarie omittit : ergo sicut omissio se sola non sufficit, ut sit voluntaria, et volita, ita neque actus interpretativus fundamentaliter ad id sufficiet, nisi præcedat actus verus, et realis, qui sit fundamentum interpretationis, et causa omittendi.

Confirmatur. Confirmatur, et explicatur. Etenim si quis actus indispensabiliter requiritur ad omissionem, non debet præcipue deservire, ut nos sic, vel aliter interpretemur, sed ut ipsa omissio a parte rei independenter a cujuscumque interpretatione sit a voluntate, et influxu objecti specificativi, sitque saltem virtualiter volita propter ipsum : ergo antecedenter ad omissionem debet assignari a parte rei aliquid, unde omissio totum hoc habeat : sed quod ita existit a parte rei ante omissionem, non potest non esse actus verus, et realis : ergo, etc.

Aliud effugium. 18. Dices secundo, etiam secluso actu physico reperiri ante omissionem aliquid, quod sit ejus causa, et fundamentum ad interpretandam volitionem omittendi; scilicet ipsam potentiam cum debito ad agendum : his enim positis, si voluntas non faciat, adest sufficiens fundamentum, ut interpretemur velle omittere, et ut illud *non facere* tribuatur voluntati tanquam ab ea existens;

Refutatur. Verum, neque hoc alicujus momenti est : quoniam, ut omissio sit voluntaria, et volita per modum actus secundi, quo pacto de ea loquimur, non sufficit potentia etiam cum debito : quæ pertinet præcise ad actum primum : sed requiritur aliquid pertinens ad ordinem actus secundi, ac proinde actus verus, et physicus. Tum quia plus requiritur, ut voluntas in actu secundo omittat, quam, ut possit omittere in actu primo etiam proximo : quare cum ad *posse omittere* in actu primo proximo requiratur potentia, et debitum faciendi (quodlibet enim ex his deficiat, non intelligitur voluntas, ut potens proxime omittere) inde est, ut ad actualem omissionem prædicta duo non sufficiant : atque adeo nec præbeant sufficiens fundamentum ad interpretandam volitionem omittendi. Tum etiam, nam id, quod immediate omissionem causat, et fundat prædictam interpretationem, debet esse talis conditionis, ut omissio ab eo non separetur, sed illo posito, infallibiliter hæc sequatur : alias actus interpretativus, quem adversarii intendunt, daretur non solum in eo, qui omittit, sed etiam in eo, qui non omittit : sed positis tam potentia, quam debito, dum non ponitur actus, non ponitur infallibiliter omissio : imo sæpe illis existentibus adimplet quis præceptum, et non omittit : ergo signum est duo illa non sufficere nisi detur prædictus actus.

Accedit primo, actum desideratum ad omissionem ad hoc præcipue deservire, ut voluntas ab statu actus primi nondum omittentis transeat ad statum exercitii omissionis actualis : eo quod hujusmodi exercitium essentialiter petit inchoari ab amore alicujus finis, ut ostensum fuit in prima ratione : constat vero solum debitum cum potentia non extrahere voluntatem ad statum exercitii actualis, sed relinquunt eam in actu primo indifferentem ad ponendum actum debitum, vel illum omittendum : et ideo potens, et debens, aliquando adimplet præceptum, et non omittit; aliquando omittit, et non adimplet illud; ergo aliquid ulterius requiritur, ut voluntas transeat ad exercitium omittendi, et cum omissione actuali connectatur. — Accedit secundo, denominationem *voliti* inseparabilem a quocumque

cumque voluntario, necessario postulare actum secundum, a quo sumatur : sicut ipsa est denominatio per modum actus secundi : atque adeo neque a potentia, neque a debito poterit omissio illam desumere ; cum utrumque ad ordinem actus primi pertineat.

Quo pacto admittendus sit actus interpretatur.

19. Neque militat contra nos illud de actu interpretativo, quem D. Thom. et alii admittunt : quia non negamus omnem hujusmodi actum ; sed dumtaxat juxta intellectum adversariorum, qui omnem actum physicum excludunt. Concedimus ergo in eo, qui voluntarie omittit dari actum interpretativum quoties formaliter id non vult. Sed dicimus talem actum necessario fundari in aliquo physico, vel conjuncto, vel præcedenti, sine quo neque omissio erit voluntaria, nec dabitur sufficiens fundamentum prædictæ interpretationis. Et juxta hæc intelligendus est D. Thom. præsertim in primo testimonio.

Quod si dicas frustra poni actum interpretativum, ubi adest realis. — Respondetur, prædictos actus non versari circa idem objectum : sed volitio realis unius objecti fundat interpretativam alterius, v. g. ex eo, quod quis formaliter velit ludere tempore, quo urget præceptum audiendi Sacrum, interpretamur velle non audire Sacrum : quia quantum ad effectum omissionis ita se habet, ac si expresse, et formaliter id vellet. — Quamvis autem propter dictam rationem habeat locum actus interpretativus, non tamen formaliter sumptus ad hoc ponitur, ut omissio habeat ab illo, quod sit voluntaria a parte rei : prius enim omissio est realiter voluntaria, quam talem actum interpretemur, juxta dicta n. 16 ; sed ponitur, ut melius explicetur quantum ad nos quo pacto sit voluntaria, et volita.

Ad quid valeat cosnensus præsumptus.

20. Ad secundum testimonium respondetur licentiam a subdito præsumptam in Prælato, si is actu proximo, vel præcedenti realiter non consensit, nullatenus efficere, ut opus ea licentia exercitum sit in actu secundo ipsi Prælato voluntarium propria voluntate : quia ubi nullus est actus verus, et realis, nullum est voluntatis exercitium. Deservit vero, ut subditus licite cum ea licentia operetur : nam eo ipso, quod voluntas superioris sufficienter consentire præsumatur, quamvis re ipsa nullus consensus in ea sit, *jus* tribuit facultatem non solum præsumptam, sed veram, et realem ad sic operandum ex voluntate illius, qui *jus* constituit. Quod si consensus præsumptus esset talis conditionis, ut non posset a jure præstari, seu suppleri, sicut est consensus requisitus ad matrimonium, professionem, et similia, et alias in voluntate realiter non fuerit per verum ejus actum ; quantumcumque præsumatur, erit nullus effectus ex tali consensu dependens, v. g. quod aliquis videns Petrum in domo meretricis cordate in eo præsumat intentionem peccaminosam, si tamen talis intentio realiter, et coram Deo non datur, non ideo Petrus peccabit, nec præsumptio illa, quantumvis fundata, ad hoc deserviet : quia effectus peccati non dependet ex aliena præsumptione, vel existimatione, sed ex consensu vero, et reali propriæ voluntatis. Cum ergo omissionem esse voluntariam sit ex his effectibus qui ab exercitio propriæ voluntatis, potius quam ab aliena existimatione dependent, inde est, ut actus dumtaxats præsumptus nihil ad eam conducat.

Est autem observandum in hujusmodi casibus non proprie dici dari actum interpretativum, sed præsumi verum, et realem. Tunc vero proprie dicitur dari actum interpretativum, quando cum constet non esse talem actum realiter interpretamur illum esse, quia fundamentum interpretationis idem præstat in ordine ad effectum, de quo agitur, quod præstaret actus interpretatus, si formaliter adesset. Et hujusmodi actum negamus contra adversarios posse interpretari, nisi præexistat aliquis verus, et realis, qui sit causa omittendi, et et fundamentum interpretationis.

Quid de consensu quem jura præsumunt.

Per quod patet ad illud ex regula *qui tacet*, etc. et ad alia, quæ afferuntur. Fatemur enim aliquando *jus* præsumere internum voluntatis consensum, propter taciturnitatem (saltem cum agitur de utilitate ejus, qui tacet) vel alias conjecturas, quæ ad præsumptionem præbent fundamentum : sicut dum parentibus contrahentibus pro filiis ipsi tacent : at si ita non est, et voluntas a parte rei non habet actum verum, et realem, quo formaliter, vel virtualiter consentiat, nullum erit voluntarium in actu secundo, nec verum matrimonium, aut obligatio coram Deo, quantumcumque præsumatur. Et ratio est, quam jam tetigimus : quia verum, et proprium voluntarium non dependet ex aliorum præsumptione, sed ex reali exercitio propriæ voluntatis : et ideo in ordine ad illos effectus, vel contractus, qui ex proprio voluntario dependent, sicut deepndet matrimonium, præsumptio nihil operatur.

Deservit tamen, ut judex humanus possit cogere ad observandum similes contractus, ac si verus, et realis consensus adfuisset. Et hoc propter bonum commune : ne detur locus simulandi internum consensum, vel dissensum, de quibus soli Deo certo constat : quod in magnum Reipublicæ detrimentum vergeret : nullumque esset contractus in foro externo omnino securus. Tum etiam, quia jura humana in suis dispositionibus non tam attendere debent, quod revera, et coram Deo est, quam quod esse, humano modo probatur. Adeo ut multoties non possint judices uti certa scientia, quam alia via acceperunt, si secundum allegata, et probata ita esse non constet. Unde sicut cogere non valent ad observantiam obligationis, de qua humano testimonio non constat, quamvis apud Deum sit certissima, ita possunt cogere ad observandam illam, quæ humanis testimoniis, et gravibus conjecturis præsumitur, quamvis revera, et coram Deo non detur, et præsumptio sit falsa.

Advertendum est tamen, in aliquibus contractibus ipsum *jus* supplere consensum personarum; qui proinde erunt validi, non ex consensu præsumpto contrahentium, sed ex vero, et reali illius, qui *jus* constituit : cui in ordine ad prædictos contractus inferiorum voluntas omnino subjicitur, et voluntas superioris, ut propria inferiorum reputatur. Verum de hoc alibi.

§ IV.

Refertur contraria sententia cum suis argumentis præter ultimum.

Primum argumentum ex auctoritate. Durand. Ægidii Ricard. Curiel. Salas. Suarez.

22. Oppositam sententiam, videlicet omissionem voluntariam non postulare indispensabiliter actum, qui sit ejus causa, vel occasio, tuentur Durand. in 2 dist. 35 q. 2. Ægidius ibidem q. 1 art. 1, Ricard. art. 1 q. 1 et quodlibet. 1 q. 22, Curiel infra q. 71 art. 5 dub. 1 et in præsenti dub. 1. Ubi etiam Salas disp. 2 sect. 5, Suar. disp. 1 sect. 5, et alii. Probatur primo testimoniis D. Thom. : nam in hoc art. expresse asserit voluntarium indirectum, quod est per omissionem, reduci in voluntatem non sicut in agentem, sed sicut in non agentem, quod potest, et tenetur : si autem prædictum voluntarium afferret actum, reduceretur in illam, sicut in agentem talem actum. Et ideo in fine corporis sic concludit : *Quia voluntas volendo, et agendo potest impedire hoc, quod est non velle, et non agere, et aliquando debet, hoc quod est non velle, et non agere, imputatur quasi ab ipsa existens : et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori : sicut cum vult non agere : aliquando autem, et absque actu interiori sicut cum non vult.* — Secundum testimonium habetur infra q. 71 art. 5 ubi sic ait : *Quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori : ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam : quandoque vero absque omni actu vel interiori, vel exteriori; sicut cum aliquis hora, qua tenetur ire ad Ecclesiam nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad Ecclesiam;* et ad finem corporis : *Verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu.*

Solutio.

23. Nec refert, si dicas, in neutro isto loco excludi omnem actum ab omissione, sed dumtaxat actum directe, et per se ad illam tendentem; vel qui sit de essentia : actus vero, quem nos inquirimus, sufficit, ut se habeat tanquam causa per accidens, et occasio extrinseca.

Impugnatur multipliciter.

Nam contra est primo, quia si saltem hujusmodi actus requireretur, non negaret D. Thom. sicut in præsenti negat omissionem reduci in voluntatem tanquam in agentem hujusmodi actum. — Tum etiam, quia in secundo loco cum retulisset duas sententias, aliam asserentem actum, et aliam negantem, dicit se media via incedere, ac proinde negare aliquid, quod prima asserebat : at talis opinio non postulabat actum tanquam de essentia omissionis : nullus quippe opinari potuit omissionem, quæ est carentia, et *non ens*, constitui in suo *non esse* per actum positivum : neque etiam petebat actum, qui directe, et per se ad omissionem tendat : cum experientia unicuique notificet, multoties se omittere sine eo, quod directe, et formaliter id velit. Solum ergo poterat exigere talem actum, ut occasionem, et causam per accidens. Unde vel A. D. nulla ab ea opinione discederet : vel debuit etiam hujusmodi actum negare.

Tum præterea, nam in solutione ad primum ejusdem articuli ponit discrimen inter meritum, et peccatum omissionis : et negat ad hoc requiri actum, qui exigitur ad illud : atqui ad meritum non requiritur actus tanquam de essentia, sed sufficit, ut causa : et ideo omissio actus mali causata ex actu bono potest esse meritoria : ergo ad

ad omissionem adhuc isto modo non requiritur actus : alias nullum esset discrimen inter prædicta. — Denique cum in secundo argumento objecisset, quod peccatum omissionis debet esse voluntarium, et quod hoc non potest esse sine actu, respondet : *Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat, vel non fiat.*

D.Thom.

Confirmatio. Confirmatur, nam q. 2 de malo art. 1 solvit D. Thom. omnia argumenta opinionis affirmantis requiri actum ad peccatum omissionis, atque adeo sentit nihil concludere : alias illa concederet : igitur sentit non requiri talem actum.

Confirmatio alia. D. Thom. Confirmatur præterea ex his, quæ habet in 2 dist. 35 quæst. 1 art. 3 ubi refert nostram sententiam, et eam ex professo impugnat his verbis : *Quidam dicunt, quod in peccato omissionis semper oportet aliquem actum esse, per quem aliquis retardatur ab expletione mandati, vel præcepti : sive interiorem voluntatis, ut cum aliquis vult præcepto non obedire : sive exteriorem, ut cum aliquis facit aliquem actum per quem ab expletione præcepti impeditur : et ponitur exemplum de illo, qui nimis vigilat, et non potest surgere hora debita. Sed ista opinio non videtur necessitatem habere : cum enim voluntas libera sit, neque ad aliquid faciendum determinetur : potest hoc modo prætermittere aliquid quod ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio, quod sit per se impedimentum ejus quod facere tenetur, etc.* Quo nihil clarius contra nos, et pro adversariis dici potuit. Eodem modo loquitur ad Anibal. in prædicta distinct. : ergo, etc.

Solutio tradita sustinetur. 24. Respondetur ad argumentum sustinendo prædictam explicationem : quam esse ipsius D. Th. constabit cuilibet integre legenti secundum testimonium contra nos adductum, quod ita habet : *Si intelligatur in peccato omissionis illud solum, quod per se pertinet ad rationem peccati sic* (his succedunt verba illa adducta in argumento) *quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam : quandoque vero absque omni actu, vel interiori, vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad Ecclesiam nihil cogitat de eundo, vel non eundo ad Ecclesiam. Si vero* (sequitur immediate) *in peccato omissionis intelligantur etiam causæ, vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse.* — Ultima verba adducta contra nos in eodem testimonio etiam se explicant juncta antecedentibus, quæ sunt hujusmodi : *Peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum, vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis : judicium autem de rebus dandum est secundum illud, quod est per se, et non secundum illud, quod est per accidens. Unde verius dici potest, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu.* Ubi, ut cernis, pro tanto verius dicitur peccatum omissionis posse dari sine actu, quatenus non requirit actum spectantem per se ad omissionem, sed sufficit, quod per accidens, et præter intentionem agentis sit illius causa. Et ex hoc loco, ubi D. Thom. ita clare se explicuit pro nostra sententia constat qualiter sit intelligendus, quoties alibi ab omissione voluntaria necessitatem actus excludit.

Occurritur impugnationibus. Ad primum contra datam expositionem constat ex dictis n. 9 ubi explicuimus, quo pacto omissio dicatur esse a voluntate, ut non agente. Ad secundum concessa majori negatur minor. Nam opinio illa revera postulabat actum, tanquam de essentia omissionis : non per modum prædicati illius in quantum est carentia, hoc enim nemo potuit opinari : sed ut aliquid complens illam essentialiter in esse voluntariæ, et peccaminosæ : vel quod idem est, tanquam forma, a qua omissio *voluntaria*, et *peccaminosa* immediate denominetur. Cujus contrarium non ita facile deprehenditur : præsertim cum peccatum ut est commune ad omissionem, et commissionem, diffiniatur *dictum, factum, vel concupitum, etc.* quæ actum positivum sonant. Neque ita ad sensum percipitur, quo pacto omissio etiam præsupposito actu, se ipsa sit intrinsece egressus a voluntate, atque adeo voluntaria, et peccaminosa, ut dicamus non potuisse venire in opinionem, quod totum hoc habeat immediate, et formaliter ab actu. Stat ergo D. Thom. reliquisse prædictam opinionem quantum ad aliquid, quod asserebat, scilicet actum requisitum ad peccatum omissionis intrare ejus essentiam per modum complementi, et formæ denominantis, modo explicato ; et non reliquisse, sed potius sustinuisse illam quatenus absolute talem actum requirebat : contra aliam opinionem ex diametro oppositam quæ neque hoc modo, neque ut causam, adhuc per accidens talem actum postulabat.

Tertium impugnatio est pro nobis. Tertium est pro nobis : nam si D. Thom.

solum negat requiri ad peccatum omissionis actum, qui exigitur, et sufficit ad meritum, sequitur solum negare actum per se, et essentialem modo explicato, quia ad meritum necessario requiritur esse volitum per se, neque omissio actus mali denominatur *bona*, vel *meritoria* intrinsece per aliquid in ea existens, sed solum extrinsece a bonitate, et merito actus, ex quo imperatur, et ita ratio essentialis meriti semper in actu consistit, et non tantum prærequirit illum.

Ad ultimum dicas, per actum cadentem supra omissionem intelligi a D. Thom. actum per se ad eam tendentem, aut illam in esse voluntariæ immediate constituentem : de quo dumtaxat procedebat argumentum. Et quamvis posset aliter dissolvi, recurrit A. Doctor ad solam potestatem faciendi, et non faciendi, ut explicaret omissionem ex dependentia a tali potestate sortiri proprium voluntarium distinctum a voluntario cujuscumque actus. Quod vero prædicta dependentia, ut sit per modum actus secundi debeat originari ex aliquo actu, jam explicuerat in corpore articuli.

Satis fit primæ confirm. Ad primam confirmationem constat ex dictis num. 2 quomodo A. Doct. in illo loco expresse tenet nostram sententiam. Respondet vero argumentis utriusque opinionis, tam affirmantis, quam negantis actum, quia utraque ex parte, et non ex toto legitime concludunt. Nam argumenta prioris solum probant requiri actum, ut causam : et quantum ad hoc conceditur a D. Thom. illatio, ut patet ex solutione ad 8 (D.Thom.) quod ita diluit : *Dicendum, quod illa ratio concludit ; quod actus requiratur ad omissionem sicut causa.* Quatenus vero nituntur probare talem actum requiri, ut essentiam, solvuntur alia via tanquam non recte concludant. Similiter argumentis secundæ opinionis cedit A. Doct. in quantum probant actum ad omissionem requisitum non pertinere ad essentiam : quatenus vero probare nituntur etiam non requiri, ut causam, aliter diluit tanquam inefficacia. Unde ad primum prædictæ opinionis desumptum ex authoritate D. Jacobi sic respondet : *Ad primum ergo, quod in contrarium objicitur dicendum, quod ex illa authoritate habetur, quod ipsum non facere sit peccatum : non autem removetur quin hujusmodi, quod est non facere bonum, sit aliquis actus.* Et ad tertium desumptum ex similitudine inter omissionem culpabilem, et quietem contrariam naturæ respondet : *Dicendum, quod etiam quies innaturalis ex aliquo præcedenti causatur*, et sic de aliis.

26. Testimonium secundæ confirmationis majoris negotii visum est sancti Doctoris discipulis, quia videtur directe sententiam nostram excludere. Nihilominus respondent nonnulli D. Th. non loqui de omissione, ut voluntaria in exercitio, sed solum quantum ad speciem objective consideratam : secundum quam rationem non supponit actum, sed dicit dumtaxat carentiam actus debiti. Cum quo stat, quod ut prædicta carentia fluat, vel quasi fluat e voluntate in exercitio, necessario illum postulet. — Alii vero dicunt eo in loco tantum excludi actum pertinentem ad essentiam peccati omissionis per modum complementi, et formæ denominantis, juxta dicta n. 24, vel per modum subjecti, in quo malitia omissionis recipiatur et fundetur. Quæ solutio satis congruit contextui : nam proponens D. Thom. primam opinionem, quæ petit actum, ita inquit : *Videtur, quod omne peccatum in actu consistat, etiam peccatum omissionis*, etc. et corpore sic ait : *Respondeo dicendum, quod omne peccatum oportet aliquo modo in actu consistere*, etc. ; et inferius : *Unde patet, quod peccatum omissionis in sola negatione actus debiti consistit.* Quæ locutiones satis demonstrant sermonem ibi esse de actu, in quo peccatum consistat, vel qui ad ejus constitutionem pertineat, non vero de actu, qui præcise sit causa. (Prima explicatio ultimi testimonii.) (D.Thom.)

Neque obest, quod D. Thom. etiam excludit actum præcedentem, qui se habet, ut causa, ponitque exemplum in eo, qui nimis vigilat, et non potest surgere hora debita. — Nam quod talis actus se habeat, ut causa quantumcumque antecedens, non tollit quin possit pertinere ad essentiam modo explicato : posset enim omissio immediate denominari *peccaminosa* a causa præcedenti, ut tract. 13 disp. 5 dicemus de omissione, quæ solum est voluntaria in causa : unde etsi D. Th. prædicti actus meminerit, potuit excludere illum non in quantum causam, sed in quantum universaliter affirmari posset esse de essentia.

Tertia, et judicio nostro verior solutio concedit Div. Thom. prædicto loco adhæsisse opinioni neganti necessitatem cujuscumque actus, etiam per modum causæ : postea tamen hac prima secundæ q. 71 citata et q. 2 de Malo reformavit sententiam juxta nostram assertionem. Et ratio videtur perspicua, nam D. Thom. citato loco super sententias refert duas illas opiniones extremas,

tremas, quæ tempore ejus circumferebantur, alteram exigentem ad peccatum omissionis indispensabiliter actum, alteram negantem eum aliquo modo requiri, ex quibus absolute, et sine distinctione rejicit primam, et accedit secundæ. Postea vero in aliis locis, ubi refert prædictas opiniones, neutram ex toto rejicit, vel concedit : sed sternit mediam viam : et cum prima concedit requiri actum ut causam, quod negabat secunda : cum hac vero negat requiri, ut de essentia, quod aliqui ex assertoribus primæ existimabant, ut constat ejus verbis relatis n. 2 : manifeste ergo reformavit in posterioribus scriptis prædictam secundam sententiam, cui in prioribus magis adhæserat. Potestque hoc efficaciter confirmari contra adversarios; nam aut volunt sententiam quam A. D. illo loco tenuit, fuisse prædictam sententiam extremam tollentem necessitatem cujuscumque actus; vel fuisse sententiam mediam, quæ non negat necessitatem actus ut causæ; sed tantum ut de essentia. Si hoc posterius : non est unde nos arguant ex prædicto loco : quoniam erit pro nobis. Si autem dicant primum, tenentur fateri mutasse sententiam locis pro nostra assertione adductis, ubi expresse dicit se media via incedere, et a prædicta sententia extrema quantum ad aliquid recedere. — Et eodem modo respondendum est testimonio ad Anibaldum super prædictam dist. quamvis quia eo loco non ita se explicat pro contraria sententia, potest ei sufficienter accommodari solutio sine recursu ad retractationem.

Secundum argum. 28. Ratione etiam probatur opposita in hunc modum. Voluntas est libera non solum libertate contrarietatis, quæ est ad oppositos actus, sed etiam libertate contradictionis ad actum *non esse* illius : ergo sicut potest se libere exercere per actum nullam exercendo omissionem; poterit per omissionem nullum eliciendo actum : alias si in quolibet ejus exercitio includeretur actus, libertas ex utraque parte respiceret semper extrema positiva contraria, non vero præcise contradictoria : atque adeo nunquam esset libertas solius contradictionis.

Confirmatur. Confirmatur, nam etsi libertas contrarietatis nequeat esse sine libertate contradictionis, bene tamen e contra : patet in Christo Domino : in Angelis pro primo instanti : et in omnibus Beatis, qui in ordine ad bonum sola libertate contradictionis potiuntur, quatenus possunt illud velle, et non velle, non tamen velle oppositum malum : sed contradictio separata a contrarietate tantum dicit nudam carentiam actus : ergo potest hujusmodi carentia poni a voluntate nullo posito actu.

Huic argumento, quod adversarii satis urgent, tenentur etiam ipsi sicut nos occurrere. Quoniam ex communi eorum sententia ut omissio sit voluntaria, saltem requiritur præceptum non omittendi, et ideo licet concedant voluntatem posse omittere sine actu, non concedunt posse dari omissionem voluntariam pure negativam, sed debere esse simul privativam, quæ dicit carentiam actus debiti. Constat vero hujusmodi carentiam, et actum non opponi contradictorie; sed privative : quæ oppositio reducitur ad contrariam. Si igitur argumentum de libertate ad contradictoria militat contra nos, qui ex parte utriusque extremi requirimus actum, etiam militat in adversarios, qui ex parte unius ponunt actum, et ex parte alterius omissionem privativam, ac ex nullius puram negationem, quæ sola habet esse extremum contradictorium actus. Solutio ergo pro omnibus tam argumenti, quam confirmationis habetur ex dictis disp. 2 dub 2 toto § 4, præsertim a n. 43 in quo proinde rursus immorari non oportet. Retorquetur in adversarios.

29. Tertio arguitur, ut omissio sit voluntaria sufficit esse in potestate voluntatis quantum ad *impediri, et non impediri*; sed ad hoc non requiritur actus, sed tantum potestas ad agendum, et non agendum, ut ex terminis constare videtur : ergo, etc. Major probatur. Tum quia eo ipso, quod in potestate voluntatis sit impedire omissionem, talis omissio cadit sub ejus dominio, atque adeo est libera : igitur est voluntaria : Tum etiam, quia ut actus sit voluntarius sufficit similis facultas ad illud impediendum : cur ergo non sufficiet ad omissionem? Argum. 3.

Respondetur negando majorem loquendo de voluntario per modum actus secundi, de quo est quæstio. Hujusmodi enim voluntarium non potest esse sine voluntatis exercitio, neque exercitium sine actu. Per quod patet ad primam probationem : potestas enim ad impediendam omissionem tantum constituit illam sub dominio voluntatis, et liberam in potentia, non autem per modum actus secundi. — Ad secundam respondetur actum non reddi in exercitio voluntarium propter prædictam potentiam, Enodatur.

sed quia ipse per se est actuale exercitium voluntatis. Dicitur autem sufficere ad libertatem actus potentiam impediendi ipsum, quia supponitur jam existere ex influxu voluntatis, et per modum exercitii illius, in quo ratio voluntarii consistit : additque supra ipsam libertas respectum ad prædictam potentiam : omissio autem quandiu nullus est actus, nequit ita supponi, ut nostris rationibus ostensum fuit.

Quarto. Si Deus alicui præciperet, ut exerceret aliquem actum indeterminate, et vage, tale præceptum non posset aliter violari, nisi per puram omissionem : igitur est possibilis talis omissio. Antecedens probatur; nam cum prædictum præceptum tantum esset de aliquo actu vage, per quemcumque adimpleretur : ergo si debet violari, nullus debet adesse actus.

Respondetur præceptum non posse dari, de quocumque actu : quia saltem debet determinare, ne sit malus ex objecto; eo quod hujusmodi actus sub nullo præcepto potest cadere. Unde quodcumque præceptum affirmativum a Deo imponatur, poterit violari etiamsi non sit possibilis pura omissio : quia poterit is, cui imponitur, exercere actum malum impeditivum cujuscumque non mali : qui solus, ut diximus, potest esse præceptus.

Quinto probatur. Cum homo peccat ex negligentia, non peccat quia exercet aliquem actum, sed potius quia illum non exercet : ergo tunc omissio nullum habet actum ex quo causetur.

Lorca. Huic argumento respondet bene Lorca, peccatum negligentiæ dupliciter accipi posse. Primo, stricte, et proprie : et hac ratione non significat puram cessationem ab actu, sed operationem cum aliqua remissione, et defectu solicitudinis. Et hoc modo est speciale peccatum, de quo agitur 2, 2, q. 54. Alio modo potest sumi late, ut significat cessationem ab actu. Si ergo primo modo accipiatur, dicendum est posse esse omissionem ex negligentia : sed non erit absque actu : quia illa negligentia non est privatio omnis actus. Si autem accipiatur secundo modo, est idem, quod omissio : et sic argumentum petit principium : quia peccare ex hac negligentia sine actu, idem est ac peccare sine eo per omissionem : unde sicut hoc negatur esse possibile etiam illud.

§ V.

Proponitur, et diluitur ultimum argumentum.

32. Ultimo arguitur pro prædicta sententia, quia urgente præcepto dilectionis Dei, v. g. et advertens quis obligationem potest nullum actum elicere, quo ut illud adimpleat, vel adimpletionem impediat : ergo tum dabitur omissio voluntaria, et peccaminosa sine actu, qui sit ejus causa. Consequentia videtur nota. Nam qui potest et non facit id, ad quod se teneri cognoscit, non est unde excusetur a culpa secundum illud Jac. 4 : *Scienti facere bonum et non facienti peccatum est illi*. Antecedens probatur : quoniam voluntas stante cognitione, manet quoad exercitium libera respectu cujuscumque actus atque adeo potest omnes illos suspendere : igitur potest non elicere actum, quo præceptum adimpleat, vel adimpletionem impediat. Jac. 4.

Confirmatur. Si proponatur voluntati honestas, v. gr. temperantiæ, præcise sub ratione boni, voluntas manet libera circa temperantiam : non libertate, quæ dicit potentiam ad amorem, et odium, quia ad hanc opus erat, ut proponeretur sub aliqua ratione disconvenientis : nec libertate, quæ dicit potentiam ad amorem, et carentiam amoris exercendam medio actu, qui sit causa omittendi, quia in præsenti nihil proponitur, cujus amor possit inferre carentiam amoris temperantiæ : ergo in hoc casu, libertas est ad amorem temperantiæ, et ad carentiam talis amoris sine actu exercendam. — Nec potest dici libertatem hanc consistere in potentia ad amorem, et ad nolitionem amoris temperantiæ. Tum quia ad hoc necessarium erat, ut proponeretur ipse amor temperantiæ, et non temperantia sola, ut casus supponit. Tum etiam, quia ut voluntas nolit temperantiam, debet proponi aliquod motivum hujus nolitionis : in prædicto vero casu solum proponitur bonitas temperantiæ, quæ nequaquam potest esse motivum nolendi illam, sed potius appetendi. Communis solutio.

Hujus argumenti communior solutio inter Thomistas negat posse voluntatem stante advertentia, et præcepto (si enim voluntas intellectum alio distraheret, hujusmodi voluntaria distractio esset causa omissionis) nullum habere actum, quo vel adimpleat, vel adimpletionem impediat. Nam sicut intellectus naturaliter est determinatus ad intelligenda

intelligenda objecta, quorum phantasmata ab imaginatione sibi ministrantur, nec potest quandiu imaginatio ligata non est, omnino ab operatione cessare : ita voluntas propter correspondentiam, et sympathiam cum intellectu natura sua est determinata ad operandum modo sibi proportionato circa quodcumque objectum ei proponatur. Et ideo repugnat, saltem naturaliter loquendo, ut stante intellectus Exemplo elucidatur. cognitione, omnem actum suspendat. Diximus *modo sibi proportionato*, quia cum voluntas sit potentia libera, determinatio ejus ad operandum debet esse talis conditionis, ut non officiat libertati : atque adeo requirit, ut licet sit determinata ad habendum actum vage, et in communi, non tamen ad aliquem in particulari : ita ut nullus sit, sine quo esse non possit, quamvis sine aliquo, quicumque ille sit, esse non possit. Etenim sicut Divina voluntas (ut in 2 tomo tract. 4 disp. 5 dub. 3 dicebamus) circa nullum objectum potest esse suspensa, sed necessario debet terminari ad quodlibet, sive hac, sive illa terminatione, scilicet volendo, vel nolendo ipsum : atque adeo solum est libera respectu hujus, vel illius terminationis ; non vero ad absolute *terminari*, vel *non terminari* : idque inter alia provenit ex sympathia cum Divino intellectu, qui semper est in actuali consideratione cujuscumque objecti : ita voluntas nostra ob sympathiam cum intellectu, debet quoties hic impeditus non fuerit ab actuali consideratione, correspondere ei aliqua operatione actuali, servato modo libertatis, quem ipsa postulat.

Nec mirum, si nos salva libertate, prædictam determinationem voluntati tribuamus : nam in sententia adversariorum, dum intellectus cognoscit urgere præceptum, nequit voluntas omnino negative se habere, sicut cum nulla est cognitio ; sed debet correspondere ex parte sua aliquo exercitio sive per actum, sive per omissionem, quamvis quia ad nullum in particulari determinatur, maneat simpliciter libera. Sicut ergo contrarii authores dicunt non posse voluntatem, stante cognitione, omne exercitium liberum suspendere, aut manere in statu solius potentiæ, neque id officit libertati, asserimus nos non posse suspendere omnem actum, neque hoc libertati contradicit.

Replica. Curiel. 33. Verum contra hanc solutionem urget primo Curiel : quia in prædicto casu nihil est, quod necessitet voluntatem ad exercitium actus, qui sit causa omittendi, etiamsi actus sumatur vage, et indeterminate. Quod sic probat. In primis (ait) non necessitatur a Deo : alias Deus moveret determinate voluntatem ad causam peccati, et consequenter ad peccatum. Neque etiam necessitatur a propria natura : quia sic necessitaretur ab ipsius naturæ Authore. Neque necessitatur a bonitate ipsius exercitii, quia bonitas exercitii non necessitat, nisi apprehendatur sub ratione bonitatis simpliciter nullam habentis mali rationem, sicut contingit in beatis. Nihil ergo est, quod in prædicto casu necessitet voluntatem. — Nec potest dici provenire ex advertentia ad præceptum : quoniam talis advertentia potius instigat, et movet ad ipsius præcepti adimpletionem : ergo non necessitat ad eliciendum actum, qui sit causa illud transgrediendi.

Respondetur, objectionem recte probare Solutio. nullum ex prædictis capitibus necessitare absolute voluntatem ad actum, qui sit causa omittendi : non autem probat non posse necessitare ad habendum actum circa adimpletionem præcepti vage, et in communi, non determinando, an talis actus sit præcepti adimpletivus vel causa non adimpletionis. Hoc enim non est dedeterminare ad peccatum, sed præcise ad quemdam gradum communem peccato, et actui bono in quo proinde nulla splendet malitia, neque aliquid, cujus Deus, et natura voluntatis causa esse non possunt. Verum tamen stante cognitione præcepti, si voluntas non adimpleat, necessitari ad actum, qui sit causa omittendi : sed hæc necessitas tantum est ex suppositione, et ideo non requirit aliam causam præter libertatem, et defectibilitatem voluntatis, quæ cum possit in bonum, et in malum, seipsa determinatur ad hoc, ex quo illud prætermittit.

34. Secundo urgebis, et difficilius : Alia replica difficilior. quia potest Deus stante cognitione præcepti suspendere omnem prædeterminationem ad actum voluntarium : qua sublata neque voluntas adimplebit præceptum, neque exercebit actum, qui sit omissionis causa, ut est per se notum : ergo saltem in hoc casu dabitur omissio voluntaria, et peccaminosa sine actu. Patet consequentia, quoniam ad omissionis peccatum sufficit, ut voluntas possit, teneatur et non faciat : quæ omnia adessent in prædicto casu : siquidem prædeterminatio, quæ sola deficeret, ad nullum eorum spec-

tat, sed supponit tam *posse*, quam præceptum.

Confirmatur, quia in prædicto casu non est unde homo excusetur a peccato omissionis : si enim interrogaretur, *potuisti, et debuisti : quare ergo non fecisti?* nullam habebit excusationem : igitur omittit voluntarie.

Dices, responsurum *non potui*, defectu prædeterminationis efficacis. — Contra, quia ut dicebamus, prædeterminatio non dat *posse*, sed supponit illud. Quod si ejus defectus a malitia omissionis excusaret, nunquam homo peccaret omittendo : quippe dum omittit, semper ei negatur prædeterminatio ad adimpletionem præcepti. Nec potest dici, prædeterminationem ad actum oppositum dare *posse* ad istum, quia potius est cum eo incompossibilis.

Prima solutio. 35. Huic replicæ (quæ nonnihil nos aliquando torsit) duplici via potest occurri admittendo casum de potentia absoluta (licet de lege ordinaria repugnet talis suspensio propter ea, quæ nuper diximus) et negando consequentiam. Ad cujus probationem respondetur primo ad voluntarietatem, et malitiam omissionis aliquid requiri ultra *posse teneri*, et *non facere*, scilicet actuale exercitium voluntatis, ratione cujus illud non facere ab ea sit. Unde quia prædictum exercitium necessario petit incipere ab actu, ut in prima nostra ratione ostensum fuit, idcirco ablata præmotione ad omnem actum voluntatis, omne ejus exercitium, ac proinde omne voluntarium sive actus, sive omissionis debet necessario suspendi. Neque aliter quoad præsens philosophandum est de necessitate, aut suspensione præmotionis, quam de necessitate, vel suspensione actus, pro quo exhibetur. Cum vero dicitur sufficere ad peccatum omissionis, *posse, teneri, et non facere*, vel est sermo de requisitis solum ex parte actus primi non excludendo ipsum actuale exercitium, neque actum, a quo debet incipere ; vel ly *non facere* non sumitur pro carentia actus debiti nude sumpto, sed ut associata omnibus, quæ necessaria sunt ut terminet voluntatis exercitium, ac proinde aliquo actu qui sit ratio talis exercitii.

Ad confirm. Ex quo ad confirmationem dicendum est hominem pro his dumtaxat indigere excusatione, quæ sunt ab ipso : unde cum sublato omni actu, omissio ab eo non sit, neque a voluntate, nulla eget excusatione ; et quæcumque postuletur, est de subjecto non supponente. Cum enim quæritur ab aliquo *quare omisisti, vel non fecisti?* supponitur, omissionem ab eo emanasse ; quod si non emanavit, tantum est quædam negatio a nemine ullo modo causata, et ideo frustra ei quæritur excusatio, aut quare sit ; cum a nullo, et nihil sit, et non entis non sint qualitates.

36. Secunda solutio (cujus judicium lectori remittimus) admisso etiam casu de potentia absoluta negat manere tunc in voluntate sufficientem potentiam proximam ad adimpletionem præcepti, quæ necessario requirebatur, ut omissio esset voluntaria. Nam licet prædeterminatio prout est determinate ad hunc actum, non tribuat, sed supponat *posse* ad ipsum, ut tamen est ad gradum communem eidem actui, et opposito, dat proximum *posse* ad utrumque. Unde sublata prædeterminatione tam ad actum adimpletivum præcepti, quam ad impeditivum (intellige pro materiali) ac proinde ad gradum utrique proxime communem, non manet sufficiens posse ad adimplendum. Per quod patet ad confirmationem : cui enim negaretur prædeterminatio tam ad actum adimpletivum præcepti, quam ad materiale actus impeditivi adimpletionis, interrogatus *cur non fecisti?* optime responderet, *quia non potui*. Secunda solutio.

Ut vero doctrina hujus solutionis intelligatur, advertendum est, quod sicut in generatione substantiali, v. g. animalis, materia prius recipit a forma gradum universaliorem, per illumque præparatur et descendit ad minus universalem : prius enim generatur corpus, quam vivens, et vivens quam animal, et animal quam homo ; nec materia censetur in potentia proxima ad secundum gradum, nisi præintelligatur actuata per primum, neque ad tertium nisi actuata per secundum, neque ad ultimum nisi actuata per illum, qui immediate antecedit (ut bene explicant N. Complut. in lib. de Generat. disp. 2 a n. 117 et in lib. de Anima disp. 2 q. 2 et 3) : ita servata proportione in actibus voluntatis prius virtualiter producitur gradus communis operationis, quam gradus minus communis, puta operationis voluntariæ : et prius hic, quam gradus magis inferior, scilicet operationis circa rem præceptam : qui adhuc præcedit gradum operationis adimpletivæ præcepti, et gradum operationis impeditivæ adimpletionis, qui sunt gradus magis speciales. Nec censetur voluntas in potentia proxima ad attingendum secundum Animadversio. Complut.

secundum gradum, donec intelligatur constituta in primo : neque ad tertium nisi actuata per secundum : neque ad ultimum, nisi constituta in eo, qui immediate præcedit. Ex quo fit, quod sicut in exemplo posito materia non est proxime receptiva gradus rationalis usque dum consideretur informata per gradum animalis communem rationali, et irrationali : et semel constituta in tali gradu, sive alias conjuncto cum rationali, sive cum irrationali, intelligitur quantum est ex vi ipsius gradus, proxime actuabilis tam per rationale, quam per irrationale, ad nullumque determinata : sic voluntas non intelligitur proxime elicitiva gradus ultimi suæ operationis, scilicet, ut est adimpletio, vel impeditio præcepti, usque dum intelligatur constituta in gradu immediate præcedenti, videlicet *operationis versantis circa rem præceptam* (prout prædictus gradus, sive alias conjunctus cum gradu speciali operationis adimpletivæ, sive cum speciali impeditivæ) est quid commune, et indifferens ad utrumque. Et ideo prædictus gradus proxime communis cuicumque ex particularibus alias secundum rem sit conjunctus, est qui reddit voluntatem proxime potentem tam ad actum adimpletivum præcepti, quam ad impeditivum adimpletionis. Atque adeo quidquid necesse fuerit ad constituendam voluntatem in hujusmodi gradu proxime communi, totum se tenet ex parte potentiæ proximæ elicitivæ respectu actus præcepti quantum ad ultimum ejus gradum, qui cadit sub præcepto.

Duplex alia animadversio.

37. Secundo nota, Deum prædeterminantem voluntatem ad aliquem actum, eadem prædeterminatione applicare ad omnes gradus in eo repertos juxta ordinem ipsorum graduum : ita ut prius natura præmoveat ad magis communem, quam ad magis particularem. Atque adeo in ipsa determinatione possunt, et debent similes gradus distingui. Et sicut in actu gradus communis non supponit, sed constituit proximum *posse* ad utrumque gradum differentialem contractivum illius, ita præmotio, ut applicat ad prædictum gradum communem, non supponit, sed dat proximum *posse* ad quemlibet ex gradibus differentialibus, licet ut applicat ad quemlibet ex differentialibus, supponat *posse* ad ipsum, et ad oppositum.

Denique observa potentiam requisitam ad voluntarietatem omissionis, non esse potentiam ad solum gradum communem, sed ad gradum specialem actus, qui omittitur : Nam cum hujusmodi gradus cadat sub præcepto, per se debet supponere potentiam ad se ipsum.

Ex his manet perspicua doctrina secundæ solutionis. Dicimus enim, quod sicut voluntas dum non est constituta in gradu illo operationis versantis circa rem præceptam proxime communi gradibus particularibus adimpletionis, et impeditionis præcepti, non habet sufficiens *posse* ad aliquem ex istis; constituta vero in illo utrumque potest : ita dum non est præmota ad talem gradum communem, caret prædicto *posse;* præmota vero, potest quemlibet ex particularibus. Et quia præmotio ad gradum communem re ipsa est eadem quæ applicat (licet posterius natura) ad aliquem particularem, sicut ipse gradus communis realiter est cum aliquo particulari conjunctus, ideo sublata præmotione ad utrumque particularem oppositum, tollitur ad gradum communem, et ipse gradus communis, quo sublato non manet supradictum *posse*. Et juxta hæc intellecta sustinenda est responsio confirmationi data inter arguendum.

38. Neque obest prima impugnatio : quia sicut actus secundum gradum communem non supponit, sed constituit proximum *posse* ad particulares : ita præmotio, ut applicat ad illum dat, et non supponit *posse* ad quemlibet ex istis : quamvis ut applicat ad particulares, non det *posse* ad illos, sed supponat : sicut etiam, ut applicat ad communem, supponit, et non dat *posse* ad ipsum. — Ad secundam dicas potentiam ad adimplendum præceptum provenire a qualibet præmotione, sive ad actum adimpletivum, sive ad materiale impeditivi, quatenus quælibet applicat ad gradum utrique communem, qui proxime constituit prædictam potentiam : unde ut omissio imputetur, sufficit præmotio ad materiale actus impeditivi adimpletionis, licet ad actum omissum non detur. Secus si suspenderetur utraque præmotio, et nullus esset actus.

Ad primam impugnationem.

Ad secundam.

Ad tertiam respondetur, quod licet præmotio ad actum, qui est causa omittendi, ut est ad illum secundum gradum particularem, sit incompossibilis cum actu omisso, non tamen ut est ad gradum utrique communem, scilicet actus versantis circa rem præceptam : quia secundum hanc rationem nullius differentiam determinat, neque excludit : sed dumtaxat determinat prædic-

Ad ultimam.

tum gradum contrahibilem per utramque. Nam sicut gradus animalis, sive proveniat a forma alias rationali, sive irrationali, secundum se neutrius differentiam excludit, et est in potentia ad utramque, ita gradus communis actus, et præmotionis versantium circa rem præceptam, sive alias in re sit conjunctus cum adimpletione, sive cum impletione præcepti, potest quantum est ex se determinari per utramque, et dat potentiam proximam ad quamlibet ex illis, nullamque excludit. Ad confirmatiotionem principalis argumenti positam num. 32 respondeo, animadvertendo, objectum, seu honestatem temperantiæ dupliciter posse voluntati proponi : vel ita quod intellectus nihil aliud advertat nisi bonitatem, quæ in objecto illo relucet : vel ita quod simul advertat, et proponat limitationem talis objecti, et inadæquatiotionem ejus in ordine ad satiandam voluntatem : seu (quod idem est) ita quod advertat prædictum objectum ratione suæ limitationis excludere a se, et a voluntate aliud bonum sub objecto adæquato voluntatis contentum. Si primo modo fiat propositio, neganda est major : videlicet manere tunc voluntatem liberam : quia libertas etiam quoad exercitium prærequirit in objecto ut ab intellectu proposito, aliquam indifferentiam, quæ nullo modo datur ubi sola bonitas ab omni defectu etiam negativo præcisa concipitur. Hac enim ratione reperimus aliquando in voluntate motus primo primos etiam quoad exercitium necessarios, quia intellectus apprehendit in objecto solam bonitatem trahentem, et allicientem voluntatem, et non advertit inadæquationem, aut alium defectum retractivum. Si autem propositio fiat secundo modo, concedimus majorem.

Ad minorem vero dicendum est, libertatem, quæ tunc manet in voluntate, importare potentiam ad amorem temperantiæ, quatenus proponitur ut bona ; et ad notionem ejusdem, quatenus concipitur ut limitata, et inadæquata respectu voluntatis, excludensque ab ea aliud bonum, cujus etiam est capax : quæ inadæquatio est aliquis defectus saltem negativus. Et licet hujusmodi defectus non sufficiat ad terminandum odium proprie dictum, quia objectum odii est aliquid contrarie, vel privative disconveniens ; secus ad terminandam simplicem nolitionem, quæ non requirit talem disconvenientiam, sed defectum negativum, quem diximus. Ut patet in Deo, qui habet actum nolitionis respectu gratiæ, vel gloriæ non futuræ, quamvis in tali objecto nihil mali contrarii, vel privativi appareat. Neque in casu, de quo loquimur, necessarium est aliud motivum ad nolendum præter ipsum exercitium libertatis : est enim quoddam genus boni, quod voluntas non sit alligata alicui bono limitato, sicut est alligatus appetitus sensitivus ; sed possit ab illo resilire per nolitionem.

Et si urgeas, talem nolitionem, utpote actum fugæ, præsupponere aliquam volitionem circa prædictum motivum, ex qua originetur? Responderi potest, non semper præexigi aliam volitionem formalem, quoniam ipsa nolitio virtualiter, et implicite est simul volitio talis motivi.

Porro, si contendas, necessariam esse ad nolitionem temperantiæ formalem volitionem, in cujus virtute fiat, ac proinde cognitionem, et propositionem illius motivi, ob cujus amorem temperantia respuitur : contendemus et nos eamdem, et non minorem propositionem requiri ad libertatem : proindeque non salvari in casu argumenti, nisi intellectus bonum exercitii libertatis, vel aliud simile animadvertat, atque voluntas moveri possit, ut temperantiam relinquat. Hæc autem animadversio includitur in ipsa cognitione plene deliberata, qua bonum temperantiæ proponitur, ut voluntati inadæquatum, atque adeo proposita simul inadæquatione : nam talis inadæquatio importat non qualemcumque limitationem boni propositi, sed excludentem aliud bonum cum eo objecto incompossibile. Unde donec illud bonum ab intellectu attingatur, non plene cognoscitur, nec proponitur bonum temperantiæ formaliter ut inadæquatum, et cum sufficienti indifferentia, ut voluntas libere circa ipsum se exerceat, voluntarieque omittat. Plura alia argumenta reperies apud Capreol. et Hispalens. locis citatis : ea vero prætermittimus, quoniam ex dictis habent facilem solutionem. Capreol. Hispal.

DUBIUM II.

Utrum omissio ut sit voluntaria requirat debitum non omittendi?

Communiter dicit solet ad omissionem voluntariam requiri hæc tria *posse, teneri, et non facere ;* et quamvis de primo, et tertio nulla sit controversia, de secundo non

non est ita exploratum : præsertim juxta sententiam, quam dubio præcedenti statuimus de necessitate actus, qui sit causa, vel occasio omittendi : posito enim tali actu, majorem apparentiam habet sufficere ad omissionem *posse*, et *non facere*, quamvis nullum sit debitum. Et ut clarius procedamus, animadvertendum est dupliciter posse voluntatem aliquem actum omittere : vel cessando ab eo, quem antea exercebat : vel continuando cum advertentia carentiam ejus, quem non exercebat, ita ut omissio non tam sit cessatio ab actu præexistente, quam non positio alicujus, qui posset poni.

§ I.

Statuitur prior assertio ex mente Angelici Doctoris.

Assertio prior. 39. Dicendum est primo, omissionem, quæ præcise est per non positionem actus, non posse esse voluntariam sine debito non omittendi. Ita Cajet. in præsenti, ubi etiam Conradus, et Medina*, Curiel dub. 2, N. Cornejo disp. 1 dub. 10 concl. 2, Lorca disp. 2, Puteanus super hunc art., Navarrus in summa præludio 4, Azor lib. 1 c. 3 q. 2, Sayrus c. 1 lib. 2 c. 2 et 3, et plures alii. Estque expressa sententia D. Thom. hoc art. ubi sic ait : *Sciendum, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit ; sed solum tunc cum potest, et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret : quia igitur voluntas volendo, et agendo potest impedire hoc, quod est non velle, et non agere; et aliquando debet, hoc, quod est non velle, et non agere, imputatur ei quasi ab ipsa existens.*

Cajetan. Conrad. Medina. Curiel. Cornej. Lorca. Putean. Navarr. Azor. Sayrus. D.Thom.

Dices cum aliquibus, D Thomam non loqui de ipsa omissione, sed de effectu ad eam secuto, qualis est navis submersio, quæ sequitur ex omissione gubernationis. — Sed si verba sancti Doctoris attente legantur, manifeste constabit loqui etiam de ipsa omissione, ut patet ex illis : *quia voluntas volendo, et agendo potest impedire hoc, quod est non velle, et non agere, et aliquando debet, hoc quod est non velle, et non agere imputatur ei*, etc. Iy enim *non velle*, et *non agere* aperte significant ipsam omissionem.

Dices secundo cum aliis, debitum a D. Thoma requisitum non postulari præcise, ut omissio sit physice voluntaria (quo pacto nos de ea loquimur) sed, ut sit voluntaria moraliter, et imputabilis ad culpam, id enim sonare videntur verba illa *non velle, et non agere imputatur ei*. Ex eo autem, quod ad imputabilitatem omissionis requiratur debitum, quia peccatum debet esse contra legem, non infertur requiri ad ejus voluntarietatem præcise in esse physico. — Verum hoc etiam facile refellitur. Tum quia D. Thom. in præsenti agit ex professo de voluntario omissionis in esse physico : de ea vero, ut voluntaria moraliter agit infra q. 71 art. 1. Ergo licet ejus doctrina possit a fortiori voluntario morali adaptari, quia hoc supponit physicum, non tamen debet ab ea excludi ipsum voluntarium physicum, pro quo ex professo traditur. Tum etiam quia D. Thom. non utrumque dixit imputari voluntati *non velle*, *et non agere* id, ad quod tenetur : sed addit *quasi ab ipsa existens*. Quo satis expressit non tam loqui de imputabilitate morali ad culpam, quam de imputabilitate, sive attributione, qua effectus attribuitur causæ, ex qua *esse* recipit. Cumque hæc attributio constituat voluntarium in esse physico, et antecedat imputabilitatem moralem ad culpam, plane constat Angelicum Doctorem postulare præceptum ad prædictum voluntarium.

40. Ut autem proposita assertio ratione probetur animadvertendum est omne voluntarium sive directum, sive indirectum in quantum tale importare processum a voluntate, ut habetur in ejus diffinitione. Unde omissionem esse voluntariam, essentialiter dicit esse a voluntate causatam, et factam (eo saltem modo, quo carentiæ fieri dicuntur) ac proinde quidquid necesse fuerit, ut carentia alicujus actus suo modo a voluntate fiat, totum hoc requiritur, ut sit omissio voluntaria Quamvis autem carentiæ proprie, et directe non fiant, sicut nec proprie habent *esse*, dicuntur tamen fieri metaphorice, et similitudinarie per contrapositionem ad formas positivas, quarum sunt carentiæ : intelligimus enim aliquam carentiam fieri in quantum concipimus destrui oppositam formam : sicut cum forma fit, intelligimus carentiam ejus destrui. Ex quo fit, quod sicut pro- Notatio.

ductio positivæ intelligi non potest nisi intellectis duobus terminis mutationis *a quo*, et *ad quem*, in quorum primo intelligimus *non esse* talis formæ, et in secundo intelligimus jam esse : ita productio, vel quasi productio omissionis nequit intelligi nisi concepta aliqua mutatione : et in ea aliquis terminus *a quo*, in quo nondum sit causata omissio, et aliquis terminus *ad quem*, in quo intelligatur jam causata. Porro terminus *a quo*, et *ad quem* cujuslibet mutationis debent esse oppositi, et in uno *non esse* alterius. *Omnes enim mutationes, et motus* (ait Philos. 8 Physic. c. 36) *sunt ad oppositas migrationes, ut patet.*

Notatio alia. Secundo, nota, quod sicut oppositum formæ positivæ, ex quo petit fieri, est ejus carentia, vel privatio, ita oppositum ex quo omissio, et carentia fieri postulant, debet esse actus cujus est omissio. Sicut enim *esse*, petit fieri ex *non esse*, ita *non esse*, si quomodo fiat, debet ex opposito *esse*. Imo sicut fieri aliquod *esse*, est destrui oppositum *non esse*, ut fieri album, et fieri hominem, destrui non hominem : ita fieri *non esse*, vel omissionem alicujus actus, est destrui ipsum actum, vel ejus *esse*. Ut igitur intelligamus omissionem alicujus actus causari a voluntate, quod est eam esse voluntariam, debemus concipere destrui aliquo modo *esse* talis actus : ac proinde debemus concipere hujusmodi *esse*, ut præcedens omissionem, et per illam destruendum.

Alia animadversio. 41. Tertio nota, dupliciter posse actum præcedere omissionem : vel formaliter in se : vel virtualiter in suo debito. Sicut enim forma substantialis censetur esse in dispositionibus ad illam, etiamsi in se formaliter non sit, quia quod prope est ad actum, nihil ab eo differre videtur : ita actus humanus censetur esse, ubicumque invenitur ejus debitum, quod se habet tanquam dispositio ad ipsum. Unde sicut ad introducendam in materia privationem formæ, v. g. ignis, quando ipsa formaliter non præcedit, sufficit. et requiritur quod præcedant dispositiones, et ex his veluti fit ejus privatio in quantum a consecutione formæ impediuntur, et per hoc quasi violatur, et corrumpitur *jus* ad talem formam : ita ad introducendam omissionem alicujus actus, ubi ipse formaliter non præcedit, sufficit, et requiritur, quod præcedat debitum habendi talem actum. Quippe eo ipso, quod existente debito, actus non ponatur, intelligimus violari *jus* ad illum, in quo ipse virtualiter residet : et ideo cum omissio fit ex tali jure, virtualiter fit ex ipso actu. Sive ergo actus præcedat, sive solum debitum, dicetur omissio fieri aliquo modo ex suo opposito : si autem neutrum præexistat, nihil est ex quo fiat, sicut nullum est ejus oppositum, quod corrumpatur.

Formatur ratio. Ex his formatur sequens ratio. Ut omissio sit voluntaria, debet aliquo modo fieri a voluntate : si enim hæc nullo modo in illam influat, et eam de novo ponat, non est, quo pacto conveniat illi diffinitio voluntarii : scilicet *esse ab intrinseco*, etc. sed in casu assertionis non potest omissio ullo modo fieri, nisi adsit debitum : ergo, etc. Minor, in qua est difficultas, probatur. Nam, ur intelligamus fieri omissionem, debet præintelligi aliquod oppositum, ex quo fiat, atque adeo, vel actus, vel debitum, quæ dumtaxat omissioni opponuntur; utroque vero secluso, sicut nullus remanet terminus *a quo*, unde fiat omissio, ita non potest intelligi aliqua mutatio, per quam fiat : ergo cum in casu assertionis non præcedat actus formaliter in se, consequens est, ut nisi debitum præcedat, nullo modo omissio a voluntate causetur.

Confirmatur. 42. Confirmatur : nam si omissio, ut sit voluntaria, debet causari a voluntate, vel causatur tanquam privatio, vel tanquam negatio actus omissi? Si primum : manifeste requirit debitum : quoniam privatio non est, nisi formæ debitæ. Si secundum, requirit, ut præcedat ipse actus : quia negationes non aliter possunt fieri, et introduci de novo, nisi quatenus formæ oppositæ præexistentes destruuntur, ut constat inductive : negatio enim lucis si quo modo fiat, non aliter potest fieri, nisi destruendo ipsam lucem : neque negatio Angeli, nisi destruendo Angelum præexistentem : et sic de aliis. Similiter ergo negatio actus non est quo pacto fieri intelligatur nisi destruendo ipsum actum præexistentem : atque adeo ubi non præexistit sicut in casu assertionis, repugnat causari ejus carentiam, quæ tantum sit negatio; vel igitur talis carentia causari non debet, ac proinde neque esse voluntaria : vel debet causari, ut privatio petens essentialiter debitum.

Confirmatur secundo : nam cum voluntas incipit voluntarie omittere prius non sit omittens, necessario concipimus aliquam

quam mutationem : omni enim mutatione seclusa, voluntas eodem modo se habebit : igitur debemus concipere terminos *a quo*, et *ad quem* talis mutationis : repugnat quippe mutationem quantumcumque metaphoricam, et improprie dictam sine prædictis terminis apprehendi; sed terminus *a quo* mutationis, per quam fit omissio actus, non potest esse alius quam ipse actus in se, vel in debito; sicut terminus *ad quem* est *non esse* ejusdem actus, aut violatio talis debiti : igitur secluso tam debito, quam actu, nequit voluntas intelligi voluntarie omittere.

Prima evasio. 43. Occurres primo; non oportet terminum *a quo*, unde fit omissio, esse actum, vel debitum; sed ipsum *non esse* omissionis : sicut enim actus sufficienter fit ex non actu; ita omissio sufficienter fit ex non omissione : mutabiturque tunc voluntas non ab esse sub actu, vel debito, ad esse sub omissione, sed ab statu non omittentis, ad statum exercentis omissionem.

Refellitur. Sed hoc facile refellitur; quia revera *non esse* omissionis est ipse actus omissioni oppositus in se, vel in suo debito; et ideo fieri ex tali *non esse* idem est, ac fieri ex prædicto debito, vel actu. Cum enim omissio sit *non ens* (et secluso debito non privatio, sed negatio) *non esse* omissionis, est negatio negationis, quæ coincidit cum positivo omissioni opposito, juxta regulam Dialecticorum, quod duæ negationes affirmant. Pro quo videri potest D. Th. quæst. 18 de Verit. art. 6 ubi inter alia hæc habet : *Quædam opposita sunt, quorum alterum tantum est natura quædam : reliquum vero non est nisi remotio vel negatio ipsius : sicut patet in oppositis secundum affirmationem, vel negationem, vel secundum privationem, et habitum : et in talibus negatio oppositi, quod ponit naturam aliquam, est realis : quia est alicujus rei : negatio vero alterius oppositi non est realis : quia non est alicujus rei, est enim negatio negationis, quæ est negatio alterius oppositi, et ideo hæc negatio negationis nihil differt secundum rem a positione alterius : unde secundum rem idem est generatio albi, et corruptio non albi*, etc. Cum igitur omissio sit negatio actus, *non esse* omissionis secundum rem erit ipsum *esse* actus, vel in se, vel in suo debito : atque adeo omissionem fieri ex suo *non esse*, idem est ac fieri ex opposito actu, vel debito. Debet igitur aliquod ex illis præcedere, ut omissio ex suo opposito fiat.

Replica. 44. Dices, sæpe voluntas neque omittit voluntarie, neque habet oppositum actum, vel debitum : qui enim dormit neque habet debitum furandi, neque actu furatur, neque est ei voluntaria omissio furti : ergo datur *non esse* talis omissionis, etiamsi neque detur oppositus, neque ejus debitum : igitur licet omissio ex neutro istorum fiat, poterit fieri ex suo *non esse*.

Duplex animadversio pro solutione. Pro solutione hujus replicæ animadvertendum est, omissionem posse considerari dupliciter : vel quantum ad substantiam, ut sic dicamus, quo pacto solum dicit carentiam actus secundum se : vel quantum ad rationem voluntariæ, quæ supra prædictam substantiam addit, ut fiat a voluntate : omissio enim voluntaria nihil aliud est, nisi carentia actus facta a voluntate. Similiter *non esse* omissionis potest considerari, ut dicit, vel negationem prædictæ carentiæ secundum se, et quoad substantiam : vel præcise negationem ejus ut voluntariæ, et factæ : ita ut non negetur esse talem carentiam, sed solum negetur esse factam.

Secundo nota, quod dum quæritur *non esse* ex quo aliquid fiat, non quæritur negatio ejus præcise quantum ad *esse factum*, sed negatio ejus secundum se, et absolute : ut enim aliquid de novo fiat, attendendum est an absolute jam sit, vel non sit, potius quam an sit, vel non sit factum : nam quod jam existit, sive factum, sive non factum, impossibile est, ut fiat : quare nisi detur negatio ejus absolute, et quoad substantiam, quamvis daretur negatio sui *esse facti*, non erit unde aliquo modo fiat. Ut patet in formis positivis : ut enim fiat Angelus, necessarium est, ut præcedat negatio ejus secundum se, nec sufficiet, si dumtaxat præcederet negatio suæ productionis : nam si semper fuisset Angelus, quamvis per impossibile non fuisset factus, nunquam posset de novo fieri, quia nunquam fuisset negatio ejus absolute : licet negatio illius *ut facti*, seu non *esse factum* illius semper fuisset.

Solvitur replica. 45. Hoc supposito; ad replicam admisso antecedente, distinguendum est primum consequens. *Sine eo, quod detur actus, vel debitum, datur non esse omissionis* præcise, *ut factæ*, atque adeo ut voluntariæ, transeat : datur *non esse* omissionis absolute, et secundum substantiam, negandum est : implicat enim voluntatem carere tam actu, quam debito, et non

habere carentiam talis actus, quæ constituit substantiam omissionis. Et neganda est absolute secunda consequentia. Quia *non esse* omissionis ex quo ipsa fieri debet, non est negatio ejus præcise *ut factæ* a voluntate, sed absolute, et secundum substantiam : quæ negatio coincidit omnino cum actu opposito, vel saltem cum debito. Itaque ille, qui dormit, eo ipso, quod non habeat voluntatem furandi, neque actum furti, habet carentiam talis actus absolute sumptam, et hoc sufficit, ut non possit inde transire ad omissionem voluntariam, quæ præcise importat prædictam carentiam, ut factam a voluntate, usquedum detur alius terminus *a quo* oppositus prædictæ carentiæ. Nan sicut in formis positivis non est transitus *ab esse* Angeli, v. gr. absolute considerato, ad idem *esse* præcise *ut factum*, sed a *non esse* ejus absolute, ad absolute *esse* : ita in negationibus non potest concipi transitus a carentia alicujus actus absolute sumpta, ad eamdem carentiam præcise, *ut factam*, seu (quod idem est) ut voluntariam, donec intelligatur alius terminus *a quo* importans negationem ejusdem carentiæ absolute. Qui terminus nullus alius excogitari potest, nisi, vel actus omissioni oppositus, vel ejus debitum ; quatenus in eo censetur moraliter esse talis actus.

Alia evasio. 46. Occurres secundo, terminum *a quo* omissionis esse carentiam actus omissi communissime sumptam, quæ dicitur tam de ente, quam de non ente, a qua voluntas cum omittit, transit ad exercitium cujusdam carentiæ specialis, quæ est ipsa omissio. Vel potest dici, prædictum terminum esse omissionem, ut in potentia, et actu priom, ex quo fit omissio in actu secundo.

Impugnatur. Sed nihil horum enervat nostram rationem : quoniam terminus a quo in qualibet mutatione debet esse oppositus termino ad quem : et talis conditionis, ut per eum destruatur ; non vero, ut in ipso permaneat : quod explicuit Philos. 1 Physic. apud D. Thom. lect. 10 dicens non fieri quodlibet ex quolibet, sed omne, quod fit, debere fieri ex *incontingenti :* id est ex eo, quod sibi opponitur, cum quo nequit conjungi. *Et ratio est* (ait ibi D. Thom.) *quia omne, quod fit, et corrumpitur, non est antequam fiat, neque est postquam corrumpitur, unde oportet, quod id, ex quo per se aliquid fit, et in quo per se aliquid corrumpitur, tale sit, quod in sua ratione includat non esse ejus, quod fit, vel corrumpitur*, etc. Constat vero carentiam actus communissime sumptam non opponi speciali carentiæ, quæ est omissio voluntaria, nec per eam destrui, sed potius in ipsa includi, et ideo de qualibet omissione, sive voluntaria, sive non voluntaria, prædicatur *quod est carentia ;* quærendus est igitur alius terminus *a quo* incompossibilis cum omissione unde ipsa fiat, qui nullus alius esse potest nisi actus in se, vel in debito.

(Arist. D.Thom.)

Ex quo etiam corruit, secundum quod in hac evasione dicitur : nam potentia, vel actus primus non opponitur actui secundo, nec destruitur per illum, sed perficitur, et completur : atque adeo nequit esse terminus *a quo*, unde aliquid in actu secundo fiat : qualiter debet fieri omissio, ut sit voluntaria.

47. Nec refert, si objicias sequi ex nostra ratione non sufficere ad voluntarietatem omissionis debitum actus omissi, nisi ipse actus formaliter præcedat. Hoc autem manifeste est absurdum : ergo. Sequela probatur : nam juxta nostram doctrinam terminus *a quo* omissionis debet per illam destrui : debitum vero habendi actum non destruitur, sed permanet cum omissione : ergo, etc. Objectio.

Respondetur enim negando consequentiam. Ad cujus probationem dicendum est debitum ad aliquem actum destrui moraliter quando urget, et non adimpletur : quatenus per talem omissionem violatur, et impeditur ab actus consecutione : in quo ipso actus, qui prope jam erat, virtualiter destruitur, dum impeditur ne sit, quando ex debito futurus erat : præstat enim impedire tunc actum, quod præstaret ejus destructio si formaliter adesset, Unde licet posita omissione, debito quodammodo permaneat, non tamen sicut antea : quia ante omissionem erat quasi incolume, et explebile per actum, continensque eum in virtute ; postea vero manet quasi exanime, læsum, et violatum, exclusaque ab eo prædicta continentia. Et ita ratione hujus, quod in prædicto debito læditur, et destruitur, potest esse terminus unde fiat omissio : ipsaque omissio sufficienter fieri intelligitur per illam læsionem, et destructionem. Diluitur.

§ II.

Alia assertio pro veritatis explicatione.

48. Dicendum est secundo : quando actus Secunda assertio.

tus formaliter præcedit, et interrumpitur, non est necessarium debitum non omittendi, ut omissio sit voluntaria. Hæc assertio sequitur ex dictis pro præcedenti. Videturque ab omnibus admittenda, et saltem nullum reperimus contrarium asserentem. Probatur. Nam propterea debitum ad habendum actum sufficit, et requiritur ad voluntarietatem omissionis, quia tale debitum antequam violetur continet actum in virtute, et quodammodo ipse censetur, atque adeo solum ponitur, ut suppleat vicem actus; ergo præexistente ipso actu, superfluit tale debitum

Confirmatur, quia oppositum, ex quo fieri debet omissio, potius est actus, quam debitum, imo debitum non præstat ad id, nisi in virtute actus : ergo si potest fieri ex debito non existente formaliter actu, multo melius ex actu non existente debito.

Confirmatur secundo : nam qui expellit aliquam formam ab aliquo subjecto, eo ipso secluso omni debito, causat in eo *non esse* talis formæ : neque est aliud causare *aliquod non esse*, quam destruere oppositum *esse* ; ergo cum voluntas tollit, et corrumpit actum præexistentem, causa secluso quocumque debito *non esse*, et omissionem talis actus : proinde hujusmodi omissio vere est voluntaria. Et quoniam res hæc indubitata videtur, non est circa ejus probationem detineamur.

Satisfit interrogationi. 49. Potest vero inquiri quandiu censeatur voluntaria cessatio ab actu præexistente? an pro solo primo instanti, in quo desinit : an vero pro aliqua duratione continua ? Ad quod dicendum est prædictam cessationem pro ea tantum duratione censeri voluntariam, cui coexistit intrinsece desitio actus. Quippe tunc solum verificatur voluntatem interrumpere, et destruere illum : transacta autem prædicta duratione, sicut jam nullus est actus, quem voluntas destruat, aut a quo cesset, ita non est quo pacto ejus cessatio, vel omissio ab illa causetur. Præsertim quia tunc solum potest omissio intelligi procedens a voluntate, atque adeo voluntaria, cum intelligitur immediate præcedere terminus a quo, unde fit, qui est actus omissus : hoc autem solum intelligitur pro illa prima duratione, in qua desinit, ut ex se constat. Quæ autem sit prædicto duratio, an scilicet divisibilis, vel indivisibilis, tempus, vel instans, pendet ex his, quæ tractantur lib. 6 Physic. circa inceptionem, et desitionem rerum, tam permanentium, quam successivarum, de quo possunt videri ibi N. Complut. disp. 26. Compl.

§ III.

Consectaria præcedentis doctrinæ, ad plenam dubii intelligentiam.

50. Ex his, quæ stabilivimus, nonnulla inferre licet, quæ ad plenam hujus rei intelligentiam satis conducunt. Primo enim deducitur, in casu prioris assertionis non sufficere ad omissionis voluntarietatem quodcumque debitum, sed debet esse debitum faciendi actum omissum : debitum vero omittendi illum, v. g. non furandi, non reddit voluntariam furti omissionem. Et ratio est perspicua ex dictis : nam prædictum debitum debet esse oppositum omissionis, et talis conditionis, ut per ipsam violetur, et quasi destruatur : alias non fiet omissio ex illo : debitum autem omittendi nihil horum habet, sed potius omissione ipsa completur, et perficitur, ut ex se liquet. Et juxta hunc sensum loquuntur fere omnes authores citati n. 39. Ratio 1.

Quia vero in prædicto debito est latitudo : nam aliud est debitum morale obligans ad culpam : aliud pœnale obligans ad solam pœnam, ut sunt plura statuta, et constitutiones Religionum : aliud solius decentiæ, quæ neque ad culpam, neque ad pœnam obligat : sicuti est debitum amicitiæ, gratitudinis, urbanitatis, etc. potest merito dubitari an quodlibet ex istis, an solum primum ad intentum sufficiat ? — Sed respondetur sufficere etiam secundum : quia licet obligatio sit ad solam pœnam, est vera obligatio continens virtualiter actum debitum : atque adeo cum non adimpletur, aliquid ibi destruitur : et hoc sufficit, ut ex tali obligatione possit fieri omissio. Potestque hoc explicari : nam si religiosus, qui sola lege pœnali tenetur interesse aliquibus communitatis actibus, sciens, et prudens illos omittat, nemo non imputabit ei prædictas omissiones, nemoque censebit injuste illi pœnam pro ipsis applicari : quæ tamen pœna semper requirit causam voluntariam, quamvis non semper culpam : igitur sufficit debitum ad solam pœnam, ut ejus omissio voluntaria reputetur.

Tertium vix possumus percipere, quomodo verum debitum sit, absque obligatione aliqua ad culpam. Quia vel decentia illa petitur ex lege alicujus virtutis ad bene

esse ejus, ita ut oppositum tali legi, et virtuti adversetur : vel solum petitur ex consilio ad melius, et perfectius esse ; si primum, saltem erit peccatum veniale violare prædictam legem, sive sit amicitiæ, sive gratitudinis, aut alterius cujuscumque virtutis moralis : certum est enim de omnibus virtutibus extare præcepta, quæ obligant ad culpam, juxta materiæ capacitatem. Si secundum, non apparet, quæ sit ibi obligatio : sicut in consiliis, et in aliis, quæ præcise ad melius esse conducunt, nulla obligatio reperitur. Quare verius censemus, deficiente obligatione ad culpam, vel pœnam, nullius actus omissionem esse voluntariam ; nisi quando actus præcedens interrumpitur, juxta dicta in secunda assertione.

Illatio secunda. 51. Ex quo infertur secundo, in casu prioris assertionis omnem omissionem voluntariam esse peccaminosam : quia semper est contra aliquod præceptum : nisi tale præceptum obliget ad solam pœnam : quia tunc poterit omissio esse bona, et honesta, supposito, quod sit bonus actus, qui fuit causa omittendi. Extra hunc vero casum non dabitur omissio, vel bona moraliter, vel solum physice voluntaria. In casu vero secundæ assertionis omissio poterit esse bona si ex bono actu causetur : quia non oportet, ut sit contra aliquod præceptum ad hoc, ut habeat rationem voluntariæ. Si autem causetur ex actu malo, sive ipsa secundum se sit contra præceptum, sive non sequetur conditionem talis actus, et ideo erit determinate mala. Unde si non conceditur actus humanus indifferens in individuo, nec etiam admitti debet omissio voluntaria in individuo indifferens.

Illatio tertia. Tertio infertur, effectum secutum ad aliquam omissionem non esse voluntarium, nisi sit voluntaria ipsa omissio, atque adeo nisi vel immediate præcedat actus, qui omittitur, vel debitum non omittendi, v. g. omittit quis gubernare navim, ex qua omissione sequitur navis submersio, hujusmodi submersio non erit voluntaria, nisi is, qui omittit, teneatur dirigere illam ; vel saltem actualis directio præcedat, et interrumpatur. Et ratio videtur perspicua : quoniam prædictus effectus non reducitur in voluntatem, nec participat esse voluntarium, nisi media omissione : ergo ubi hæc non fuerit voluntaria, neque ille voluntarietatem habebit : *Propter quod enim unumquodque tale*, etc. Cum igitur ad voluntarietatem omissionis unum ex prædictis, scilicet, vel debitum actus omissi, vel præexistentia ejus requiratur, consequens est saltem idem requiri, ut sit voluntarius effectus.

Sed difficultas est, an sufficiat? Pars enim affimativa eo videtur probari, quia non apparet quid aliud desideretur. Tum etiam, quia ubi causa est a voluntate, etiam debet esse effectus, juxta illud, *Quod est causa causæ*, etc. Atque adeo utrumque, vel nullum erit voluntarium : ergo quod sufficit, ut omissio voluntaria sit, sufficere debet, ut sit talis ejus effectus. Pro alia vero parte urget etiam ratio : nam ad omissionem, qua Deus omittit conferre auxilium efficax ut vitetur peccatum, sequitur ipsum peccatum : quod non ideo est Deo voluntarium, licet esset voluntaria talis omissio. Similiter cum is, cui non incumbit ex officio navis gubernatio, omittit illam et ex hac omissione sequitur submersio, non censetur hæc voluntaria omittenti, sicut neque imputatur ad culpam, quamvis sit voluntaria prædicta omissio.

Nec refert, si dicas in neutro casu esse voluntariam omissionem, quia deest debitum non omittendi ; neque enim Deus tenetur præbere tale auxilium ; neque is, cui navis gubernatio non incumbit, tenetur illam dirigere. — Nam contra est, quia prædictæ omissiones possunt fieri per cessationem ab actu præexistente : ut si Deus cesset conferre auxilium, quod tribuebat : et homo dirigere navim, cujus directioni incumbebat : in quo casu juxta doctrinam secundæ assertionis erunt voluntariæ sine debito : et tamen adhuc tunc earum effectus nequeunt dici *voluntarii* omittentibus : ergo plus aliquid ad hoc requiritur, quam ad voluntarietatem omissionis.

53. Pro hujus explicatione advertendum est effectus secutos ad omissionem esse in duplici differentia. Quidam enim sequuntur per se absque influxu alterius causæ : et hi tantum possunt esse effectus negativi : quia effectus positivus nequit causari ex vi solius omissionis. Alii sequuntur per accidens tanquam ad removens prohibens : ut cum ex eo, quod quis omittit defendere amicum, sequitur, ut is ab inimico occidatur : tunc enim omissio solum se habet sicut removens prohibens occisionem, neque in illam habet aliquem influxum. Igitur effectus per se secuti ex voluntaria omissione, eo ipso sunt voluntarii ob- Animadversio pro solutione.

ob rationes pro prima parte adductas, quæ nihil aliud convincunt.

Quibus non obstant quæ pro secunda afferuntur ; nam cum Deo esset voluntaria omissio præbendi aliquod auxilium, etiam esset voluntaria negatio passiva talis auxilii, et quæcumque alia negatio per se ex omissione sequeretur : non tamen peccatum : quia hoc non sequitur per se ex auxilii denegatione, sed ex malitia voluntatis creatæ : omissio vero collationis auxilii tantum est removens prohibens ipsum peccatum. Et idem est de effectibus per se secutis ad omissionem gubernationis navis, qualis est non directio passiva, Submersio autem positiva sequitur tantum per accidens, ut ad removens prohibens ; per se vero provenit ex aliis naturalibus principiis, et ideo plus ad sui voluntarietatem requirit. Hoc autem ad minus erit præceptum non omittendi, unde quando omissio est voluntaria absque tali præcepto, sicut in casu secundæ assertionis, soli effectus per se voluntarii censentur.

Imo adhuc stante præcepto, possunt non esse voluntarii aliqui ex effectibus per accidens, si præceptum impositum non sit in ordine ad illos. Si enim quis teneatur amicum defendere, et ex hujus omissione sequatur tum mors illius, tum ditatio hæredum, solus primus effectus erit voluntarius : quia præceptum defensionis non fuit impositum in ordine ad hæreditatem, sed præcise ad mortem evitandam. Ratio vero, ob quam in effectibus per accidens necessarium sit, et sufficiat præceptum modo dicto, reddi potest : quoniam prædicti effectus secundum se non important habitudinem ad voluntatem, neque ad omissionem : et ideo, ut ratione istius in illam reducantur, sintque proinde voluntarii, opus est præcepto extrinseco in ordine ad eos imposito, ratione cujus voluntas ad illos determinetur, et ipsi cum voluntate, et omissione volnntaria nectantur. Et sicut hujusmodi determinatio, et connexio nequeunt sine præcepto intelligi, ita esse non possunt, nisi in ordine ad illos effectus, quos præceptum concernit, seu in ordine ad quos impositum fuit.

Objectio. 54. Dices, Mors Christi Domini fuit illi voluntaria absque præcepto non moriendi, ex eo solum quia potuit impedire illam, et non impedivit, ut docet D. Thom. 3 p. q. 47 art. 1 : ergo non requiritur præceptum, ut effectus secutus ex aliqua omissione sit voluntarius. D.Thom.

Respondetur, mortem Christi Domini fuisse proprie voluntariam consideratam ex parte actus, quo illam acceptavit, et voluit non impedire, cum posset : ipsa autem mors secundum se passive accepta potest dici voluntaria large, ut est idem quod volita, non vero, ut *voluntarium* dicitur, quod est ab intrinseco, quo pacto de eo loquimur. Desumiturque explicatio ex ipso D. Thom. loco citat. ubi sic ait : *Quia ergo anima Christi non repulit a proprio corpore nocumentum illatum, sed voluit, quod natura corporalis illi nocumento succumberet, dicitur suam animam posuisse, vel voluntarie mortuus esse.* Enervatur duplici via. D.Thom.

Secundo respondetur, Christum Dominum propria voluntate tum instrumento divinitatis conjuncto conservasse ab instanti Conceptionis unionem corporis, et animæ, in qua naturalis vita consistit ; et quia ab hac conservatione moriendo cessavit, non opus fuit præcepto, ut esset voluntaria, cum ipsa cessatio, seu omissio conservationis, juxta doctrinam secundæ assertionis : tum etiam mors inde secuta, quatenus dicit *non esse* prædictæ unionis, quo pacto fuit effectus per se illius omissionis. Quæ etiam solutio habetur in ipso D. Thom. in corpore, ubi docet Christum potuisse suam mortem impedire, quia spiritus ejus habebat potestatem conservandi naturam carnis suæ, ne a quocumque læsivo inflicto opprimeretur, quod quidem habuit anima Christi, quia erat Verbo Dei conjuncta in unitate personæ. Et clarius in solutione ad 2 ubi sic ait : *Sicut enim ejus voluntate natura corporalis conservata est in suo vigore usque ad extremum, sic etiam quando voluit subito cessit nocumento illato.*

§ IV.

Prior sententia opposita refertur.

55. Adversus ea quæ in prima assertione stabilivimus, militat triplex sententia. Prima, quæ sine distinctione negat requiri præceptum ad voluntarium omissionis : eam tenent ex Thomistis Alvar. hic dis. 34, Montes. disp. 9 q. 4 ; et ex aliis Vazquez disput. 24 cap. 3, Suar. tract. 2 disput. 1 sect. 5, Salas tract. 3 disput. 3 sect. 4, Granad. controversia 2 tract. 2 disput. 3, Almayn. tract. 1 Moral. cap. 1, Angestus in Moral. lib. capit. 6, et alii. Probatur primo ex D. Thom. qui multoties loquens de Alvar. Montes. Vazq. Suarez. Salas. Granad. Almayn. Angest.

requisitis ad omissionem voluntariam, nullam facit mentionem præcepti, sed solius potestatis faciendi actum omissum, ut videre est hac 1, 2, quæst. 71 art. 5 ad 2, de Malo quæst. 2 artic. 1 ad 2 et in 2 dist. 35 art. 3 ad 5 : ergo sentit non requiri tale præceptum.

Primum argumentum. D.Thom. Enervatur. Respondetur D. Thomam satis explicuisse suam, et nostram sententiam in hoc art. ubi rem ex professo tractans requirit debitum; unde quamvis aliis in locis expresse ejus non meminerit, non licet de mente ipsius dubitare ; neque enim tenetur quis sententiam, quam semel elegit ubique repetere, ut in illa permanere censeatur, dummodo nullibi eam retractet.

Secundum argum. 56. Secundo probatur. Omissio sine præcepto ad actum omissum potest esse libera; ergo voluntaria. Consequentia est nota: quoniam liberum habet se ex additione ad voluntarium, ut disp. 3 dub. 2 vidimus. Antecedens vero probatur : tum quia omittens in die feriali Sacrum, ad quod non tenetur, non omittit necessario, cum possit non omittere : ergo omittit libere. Tum etiam, nam per omissionem furti, ad quod nullus tenetur, adimplet quis præceptum non furandi, et potest ea adimpletione mereri : sed meritum nequit esse sine libertate : ergo, etc. Denique si Petrus rogatus a duobus pauperibus pro eleemosyna, volens det uni et expresse nolit dare alteri, tam illa volitio, quam hæc nolitio est ei libera quamvis non instet eleemosynæ præceptum, imo et si expresse non haberet prædictam nolitionem cordate illam interpretaremur; igitur tam elargitio eleemosynæ respectu unius, quam omissio respectu alterius, sunt liberæ, et voluntariæ.

Confirmatur. Confirmatur ; ubi causa est voluntaria, effectus per se etiam debet esse voluntarius, sed qui expresse vult omittere, ponit causam per se omissionis voluntariam, nimirum talem volitionem; ergo, etc.

Solutio argum. Respondetur negando antecedens loquendo de libero per modum actus secundi; quo pacto etiam loquimur de voluntario. Ad primam probationem dicendum est illam omissionem non oriri actu a voluntate; quia nullum est oppositum, ex quo fiat (nisi quando actus præcedit, et interrumpitur juxta doctrinam secundæ assertionis); unde neque actu est necessaria, neque libera, neque voluntaria, sed tantum in potentia : in quantum posset, si adesset prædictum oppositum, a voluntate procedere. Ad secundam respondetur, eum, qui vult non furari, posse quidem mereri per volitionem non furandi ; quæ cum sit actus positivus, se ipso absque aliquo præcepto est liber; habetque per suum *non esse* ex quo fiat; non autem meretur per ipsam carentiam, et omissionem furti, ut docet D. Thom. 2, 2, q. 79 articul. 1 ad 2 (nisi forte in casu secundæ assertionis) unde ex ratione meriti non potest deduci, quod talis omissio sit voluntaria. Neque etiam ex eo quod per illam adimpleatur præceptum non furandi, prout sufficit, ut peccatum vitetur ; quia præcepta negativa non obligant ad aliquod exercitium voluntatis, sed ad solam negationem actus prohibiti, sive liberam, sive non liberam : ob idque adimpletur quantum ad rem prohibitam a dormiente, in quo nulla est libertas. — Diximus *quantum ad rem prohibitam;* nam quantum ad modum, qui est *voluntarie,* et *meritorie,* ab eo solum possunt adimpleri, in quo est exercitium actus liberi. Hic tamen modus non cadit sub præcepto. Sed circa hæc vide quæ dicemus tract. sequenti dis. 6 num. 23. D.Thom.

57. Per quod patet ad ultimam. Si enim Petrus vult dare uni, et non vult dare, seu vult non dare alteri, tam volitio, quam nolitio sunt actu voluntaria, quia utraque est actus : non tamen actu est libera, aut voluntaria omissio elargitionis ; quamvis sit actu volita : plus enim ad illud, quam ad hoc requiritur. Sicut plus requiritur, ut aliquid sit effectus voluntatis, uti est omne voluntarium, quam ut sit objectum, quod sufficit ad rationem voliti. Quod vero dicitur de volitione, aut nolitione interpretativa, non est ad rem ; quia deficiente præcepto non est fundamentum ad propriam, et rigorosam interpretationem, quæ æquivalet actui formali si adesset. Et quamvis propter aliquas conjecturas possit probabiliter talis actus præsumi, si tamen re ipsa, et coram Deo non est, deestque præceptum, nullum est ibi voluntarium neque directum, neque indirectum.

Ad confirmationem concessa majori, distinguenda est minor : et si intelligatur de causa actu causante, et influente in omissionem, negari debet : secluso enim præcepto, sicut nihil est unde fiat omissio, ita non est quo pacto voluntas, vel quicumque ejus actus faciat omissionem, aut in eam influat. Si autem intelligatur de causa Ad confirm.

causa solum per modum actus primi, admitti potest. Inde tamen nihil contra nos : quia ab hujusmodi causa omissio solum potest habere, quod sit voluntaria in potentia, non actu. Quia si causa solum habet, quod possit influere, non tamen actu influit, effectus solum habebit, quod possit ab ea procedere, non vero, quod procedat de facto, sicut petitur ad rationem voluntarii per modum actus secundi.

Replica. 58. Et si urgeas, quia qui ponit actum incompossibilem cum auditione Sacri, v. g. actu impedit talem auditionem : ergo causat actu ejus omissionem. — Respondetur negando antecedens; nisi, vel adsit debitum audiendi Sacrum, vel ipse actus audiendi interrumpatur, ex quibus fiat prædicta impeditio, vel omissio : utroque vero secluso, sicut neque destruitur aliquis actus, neque ejus debitum, ita actu nihil impeditur, nullaque omissio causatur. Alias diceremus, impediri de facto per quemcumque actum omnes cum eo incompossibiles, qui possunt esse innumeri, omnesque eorum omissiones esse de facto voluntarias : quod est absurdum.

Argum. tertium. Tertio arguitur. Si quis maximis tormentis urgeretnr, ut idolis immolaret, ipseque omnino talem actum respueret, nullus negabit esse ei voluntariam omissionem actus idololatriæ; per eam namque maximam gloriam mereretur : sed tunc nullum est præceptum actus omissi; imo est præceptum omittendi : ergo sufficit hujusmodi præceptum ad voluntariam omissionem; neque illud requiritur.

Confirmatur. Confirmatur : nam quilibet Beatus libere omittit odio habere Deum : et tamen nullum est præceptum talis actus : ergo, etc.

59. Circa hoc argumentum aliqui ex authoribus, quos pro assertione adduximus, putant, in prædicto casu, et in similibus reperiri voluntariam omissionem sine debito ad actum omissum, propter debitum omittendi, et speciales circumstantias tunc occurrentes, quæ videntur sufficienter determinare voluntatem, ut ei omissio tribuatur. Ssd nobis consequenter ad doctrinam traditam oppositum tenendum est : quia præceptum omittendi nihil ad rem conducit, ut vidimus n. 50 aliæ vero circumstantiæ solum determinant voluntatem in actu primo, neque constituunt terminum *a quo*, unde omissio fieri intelligatur. Et idem est si aliquis precibus, vel minis alterius consensum, quem is præbere non tenebatur conaretur extrahere. Dicendum itaque est, quod licet in prædicto casu esset voluntarius actus, quo martyr idololatriam respueret, et hnjusmodi actu egregie mereretur; ipsa tamen omissio actus idololatriæ non esset proprie voluntaria (nisi forte in casu secundæ assertionis) sed tantum volita per modum objecti, et ideo totum meritum penes actum prædictum consisteret.

Quod satis indicat D. Thom. 2 q. 69 art. 1 ad 2, ubi cum esset argumentum ad probandum declinationem a malo non esse partem justitiæ, quia cum sit carentia, non est meritoria, respondet : *Ad secundum dicendum, quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars justitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum : hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat pœnam : importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit, et hoc est meritorium præcipue quando aliquis impugnatur, ut malum faciat, et resistit.* Ubi observandum est, quod D. Thom. loquitur in casu nostri argumenti, scilicet cum aliquis impugnatur, ut faciat malum, et resistit : et in hoc casu ait totum meritum consistere penes actum positivum, quo malum respuitur, nullum vero penes ejus omissionem : si autem hæc esset voluntaria, proculdubio denominaretur *bona*, et *meritoria*, saltem a bonitate, et merito actus, ex quo imperatur. D.Thom.

Ad confirmationem respondetur, quod etsi Beatus voluntarie respuat per actum positivum odium Dei, ipsa tamen omissio, et carentia talis odii non est actu voluntaria, sed tantum volita; nisi ponatur casus metaphysicus, in quo, juxta doctrinam secundæ assertionis, aliquis exercens prædictum odium instantanee ad Beatitudinem rapiatur, sicque illud intercipiat. Alia argumenta, quæ pro hac sententia fieri possunt, soluta sunt dub. præced. quatenus etiam suadere nituntur omissionem ad sui voluntarietatem non postulare actum, qui sit ejus causa. Ad confirm.

§ V.

Duplex alia opinio.

60. Secunda sententia perdocti cujusdam junioris discipuli D. Th. distinguit duplicem omissionem, aliam per modum Fundam. hujus opinionis

privationis, et aliam per modum repugnantiæ : quæ ultra carentiam actus affert aliquod impedimentum, ratione cujus ille repugnet. Ait itaque ad primam ex his omissionibus requiri debitum, ut sit voluntaria : quia privatio non potest intelligi sine illo; secus autem ad secundam. Ejus vero præcipuum fundamentum est; quia cum voluntas, quæ prius omissione pure negativa non faciebat aliquem actum, ponit impedimentum ad illum, datur nova quædam species omissionis, quæ antea non erat, nempe omissio per modum repugnantiæ : igitur datur aliqua causa, a qua de novo procedat : quæ cum alia esse non possit nisi voluntas ponens prædictum impedimentum, plane sequitur talem omissionem causari a voluntate, atque adeo esse voluntariam.

Refutatur modus dicendi. 61. Sed hic dicendi modus (si vera est sententia, quam dub. præced. elegimus) coincidit cum opinione nuper relicta : quia juxta prædictam sententiam, ut omissio sit voluntaria, semper debet dari actus, qui sit causa omittendi, ac proinde incompossibilis cum actu omisso, unde quælibet omissio voluntaria debet esse per modum repugnantiæ : utpote afferens secum impedimentum respectu actus, qui omittitur. Aut ergo dicendum est nunquam requiri debitum ad voluntariam omissionem : aut requiri quolibet impedimento existente. — Deinde : si impedimentum rederet voluntariam omissionem, omnium illorum actuum omissiones essent voluntariæ, respectu quorum adesset impedimentum : qui possunt esse syncathegorematice infiniti : hoc autem manifeste est absurdum : ergo, etc.

Solvitur ejus ratio. Nec ratio pro hoc modo dicendi aliquid convincit. Quia ex eo, quod nunc detur omissio per repugnantiam, cum antea solum esset omissio negativa, habetur dandam esse causam prædictæ repugnantiæ, quæ est aliquid positivum indistinctum ab impedimento supra quod talis repugnantia fundatur : non autem quod debeat dari causa ipsius omissionis : aut quod hæc secundum totum, quod importat carentiæ, sit ab aliquo causata. Non enim ad hujusmodi causalitatem sufficit illa connotatio novi impedimenti, quam præcise intelligemus superaddi.

Tertia opinio. Greg. Mart. 62. Tertia sententia est Greg. Mart. in præs. dub. 4 conclus. 2, ubi ait, quod licet omissio sine præcepto non omittendi non sit voluntaria ex sua ratione intrinseca, bene tamen secundum rationem extrinsecam, et accidentariam, si ordinetur ad aliquem finem extrinsecum : ut si quis in die feriali, quo non tenetur audire Sacrum, eligat ejus omissionem ad vacandum studio, talis omissio erit voluntaria, bona, vel mala juxta bonitatem, vel malitiam finis. Cujus sententiæ ratio esse potest, quia omissio in tali casu habet rationem medii, et ut talis a voluntate eligitur, sed medium ponitur voluntarie, et est voluntatis effectus : ergo, etc. Fundam.

Respondetur medium non semper esse voluntarium, et causatum a voluntate, sed dumtaxat volitum ; ut patet in pluribus, quæ eligimus tanquam utilia ad aliquem finem, quæ tamen non facimus. Et licet in aliis mediis, quæ proprie talia sunt, haberet locum doctrina hujus authoris, non tamen in omissione : hæc enim cum sit carentia, non est proprie medium, nec proprie eligitur ; sed dicitur *eligi* indirecte, quatenus respuitur, vel non eligitur actus oppositus. Ex quo ad summum fit prædictam omissionem esse electam, et volitam, non autem factam a voluntate, aut voluntariam. Enervat.

ARTICULUS IV.

Utrum violentia voluntati possit inferri?

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntati possit violentia inferri : unumquodque enim potest cogi a potentiori ; sed aliquid est humanæ voluntati potentius, scilicet Deus ; ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea. Omne passivum cogitur a suo activo quando immutatur ab eo : sed voluntas est vis passiva. Est enim movens motum, ut dicitur in 3 de Anima. Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur, quod aliquando cogatur.

3. Præterea. Motus violentus est, qui est contra naturam : sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam : ut Damasc. dicit : ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est, quod August. dicit in 5 de Civit. Dei, quod si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate : omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo, quod fit ex voluntate non potest esse coactum : ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Respondeo dicendum, quod duplex est actus voluntatis : unus quidem, qui est ejus immediate velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. Alius, qui est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare, et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur : sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud, quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente ; sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio, et sine cognitione ; quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio : unde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quod sit coactus, vel violentus, sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis, quod feratur sursum.

Potest

Potest enim lapis per violentiam ferri sursum ; sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest; similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, qui est potentior, quam voluntas humana, potest voluntatem movere secundum illud proverbium proverb. 21 : *Cor Regis in manu Dei est ; et quocumque voluerit, vertet illud.* Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas, moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus quando passivum immutatur a suo activo ; sed quando hoc sit contra interiorem inclinationem passivi ; alioquin omnes alterationes, et generationes simplicium corporum essent innaturales, et violentæ; sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ, vel subjecti ad talem dispositionem ; et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quod id, in quod voluntas tendit peccando et si sit malum, et contra rationalem naturam secundum rei veritatem ; apprehenditur tamen ut bonum, et conveniens homini secundum aliquam delectationem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

Prima conclusio : Voluntas quantum ad actus imperatos potest violentiam pati, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur.

Secunda conclusio : Nequit inferri voluntati violentia quantum ad actus ab ea elicitos.

Circa primam conclusionem observa, non esse intelligendam de actibus imperatis a voluntate reduplicative, ut imperatis : ut sic enim eadem ratio est de illis, ac de elicitis : et ideo sicut his repugnat exerceri violenter, repugnat illis violenter imperari. Sed est sermo de prædictis actibus secundum se, et dicitur voluntas in eis posse pati violentiam, quia possunt contra voluntatis imperium exerceri, vel non exerceri : sicut imperante voluntate motum manus, potest ab extrinseco impediri : et imperante cessationem a motu, potest contra tale imperium moveri, et quia prima hæc assertio omnibus est nota, non opus erit rursus illam in examen vocare.

Circa secundam sunt rationes dubitandi, disp. seq. dub. 3 occurremus.

ARTICULUS V.

Utrum violentia causet involuntarium ?

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod violentia non causet involuntarium ; voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est. Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea. Id, quod est involuntarium, est cum tristitia ; ut Damasc. et Phil. dicunt; sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea. Id, quod est a voluntate, non potest esse involuntarium ; sed aliqua violenta sunt a voluntate : sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est, quod Philosoph. et Damasc. dicunt : quod aliquid est involuntarium per violentiam.

Respondeo, quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali ; commune est enim voluntario, et naturali, quod utrumque sit a principio intrinseco : violentum autem est a principio extrinseco : et propter hoc sicut in rebus, quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam : ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem. Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale. Et similiter quod est contra voluntatem dicitur esse involuntarium : unde violentia involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra, quod voluntarium dicitur non solum actus, qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum, qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est, violentia voluntati inferri non potest : sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam : et quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur, quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur, quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter. Uno modo, quia est a natura sicut a principio activo ; sicut calefacere est naturale igni. Alio modo secundum principium passivum : quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco : sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter. Uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere. Alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori manente in eo, qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum : quia licet ille, qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati. Unde non potest dici involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosoph. dicit in 8 Physicorum, motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis : etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali : cui naturale est, quod secundum appetitum moveatur, et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem : hoc enim est violentus secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

Conclusio est affirmativa.

DISPUTATIO V,

De Violento.

Cum eadem sit contrariorum ratio, et disciplina, merito divus Thomas in tractatu de Voluntario agit de Violento, quod ei maxime adversatur; estque præcipua inter involuntarii causas. Sicut autem voluntarii plura sunt nomina, ut *voluntarium*, *spontaneum*, et *liberum*, sic ejus oppositum solet diversis nominibus significari, cujusmodi sunt *involuntarium*, *violentum*, *coactum*, *invitum*, et etiam *necessarium* : quorum notitiam tradunt hic ad longum Curiel, Montesinus, et alii. Nobis sufficiat eorum ordinem breviter assignare. Curiel. Montes.

Igitur *necessarium* (ut ab ultimo incipiamus)

mus) communis est omnibus aliis : quia omne sive *coactum*, sive *violentum*, aut alio modo *involuntarium* importat necessitatem. Et quamvis *necessarium* soleat non nunquam pro *violento* usurpari, et converti cum *involuntario* juxta dicta disputatione secunda, dubio primo, absolute tamen latius patet, et comprehendit plures actus voluntarios simpliciter, ut disputatione tertia, dubio primo explicuimus.

Deinde *involuntarium* quodammodo latius patet *violento* : quia, ut dicemus ex divo D.Thom. Thoma articulo septimo, extenditur ad plures actus, qui fiunt ex ignorantia, et non ideo sunt violenti. In quo decepti sunt Vazq. Granad. Vazquez, et Granadus, qui putarunt *violentum* esse omnino superius ad *involuntarium*, esseque omne involuntarium violentum, licet non e contra. Verum est tamen *violentum* ex alia parte *involuntarium* superexcedere : quia *involuntarium* non dicitur, nisi de his, qui gaudent appetitu elicito, in quibus potest esse *voluntarium*; nam contraria determinant idem subjectum : at *violentum* dicitur de omnibus etiam inanimatis, quæ vim ab extrinseco patiuntur. In quo etiam excedit *coactum*, nam coactio sonat *contra actionem* ; et ideo stricte loquendo in his solum reperitur, qui actione ab appetitu elicita violentiæ resistunt : atque adeo non proprie in rebus insensibilibus, et inanimatis. Communis tamen usus loquendi *coactum* dicit omne violentum, quia non attendit prædictum rigorem. Et ideo Aristot., D. Thomas, et plures alii tam Theologi quam Philosophi multoties illis vocibus promiscue utuntur.

Sed an ex alio capite *coactum* superet *violentum*, extendaturque ad omnes actus involuntarios, non est ita perspicuum. Aristot. Arist. namque non semel *coactum* cum *vinoluntario* convertit; videturque minus sufficere ad coactionem, quam ad violentiam. Quoad præsens parum refert : siquidem utraque reddit actum involuntarium, et *voluntario* repugnat. Denique *invitum* correspondet *coacto*, et ab Arist. multoties extenditur ad omne involuntarium sive ex violentia, sive ex metu, vel ignorantia. Differt vero ab illis, quia *coactum*, et *involuntarium* supponunt pro actione, quæ ab extrinseco extorquetur, vel pro passione, quæ contra appetitus inclinationem recipitur ; *invitum* autem est denominatio ipsius objecti, seu principii, quod involuntarie agit, vel patitur. Merito ergo præsens disputatio instituitur de violento potius quam de involuntario, quia supersunt aliæ causæ, ut metus, ignorantia, etc. quæ in artic. sequentibus examinantur.

DUBIUM I.

Quid sit violentum, et qualiter involuntarii causa existat?

Essentiam cujuslibet rei manifestat ipsius diffinitio, et ideo ad *violenti* notitiam facile comparandam oportet diffinitionis explicationem præmittere.

§ I.

Exponitur violenti diffinitio.

1. Diffinitio *violenti* communiter ita circumfertur : *Quod est a principio extrinseco passo non conferente vim*, quæ desumitur ex Arist. 3 Ethic. c. 1 et eam recipiunt Nissen. et Damasc. lib. 2 de Fide cap. 24, D. Thom. et cæteri scholastici, cum veteres, tum novissimi. Quæ communis acceptio bonitatem illius sufficienter ostendit, præterquam quod servat omnes regulas bonæ diffinitionis ; ut quæ constat genere, et differentia; convertitur cum diffinito; est clarior illo, et in nulla est diminuta, neque habet aliquid superfluum. Diffinitio. Aristot. Nissen. Damasc. D.Thom.

In eo autem, quod dicitur *esse a principio*, convenit violentum cum voluntario, et naturali. A quibus differt per sequentem particulam, scilicet *extrinseco* ; quia naturalia, et voluntaria petunt principium, et causam intrinsecam. Ut vero distinguantur ab aliis, duæ etiam proveniunt ab extrinseco, et non sunt violenta, ut formæ artificiales, habitus supernaturales, et similia, additur ultima particula *passo non conferente vim*. Quæ non est sumenda in vi solius negationis, sed per modum repugnantiæ, et contrarietatis; ut idem sit ac *passo resistente* Sic exponitur ab omnibus interpretibus; et merito; quoniam alias conveniret prædicta diffinitio aliquibus, quæ nullo modo violenta dici possunt : sicut lux recepta in aëre, gratia existens in anima, formæ artificiales, et alia hujusmodi, ad quæ passum nullam vim confert, sed quia non resistit eorum receptioni, violenta non sunt. Tum etiam quia *violentum* sonat quasi *vi illatum* ; ubi autem ex parte recipientis nulla est resistentia, non est necessaria vis ex parte agentis, ut effectum

fectum introducat. Non enim *vis* nomine in præsenti intelligitur ipsa virtus productiva, sed specialis conatus, et contranitentia in superando subjecti repugnantiam. Atque adeo tunc solum forma aliqua dicenda est violenta, quando adest ex parte subjecti specialis repugnantia, et improportio ad illam ; et nihilominus introducitur propter majorem vim agentis extrinseci.

§ II.

Examinatur quadruplex difficultas.

Prima difficultas. 2. Sed insurgunt circa prædictam particulam nonnullæ difficultates, quibus oportet breviter occurrere. Primo, an illa resistentia debeat esse activa, vel sufficiat passiva dumtaxat? Quod enim hæc posterior non sufficiat, putavit Vazq. disp. 25 cap. 3 et cum eo Granad. tract. 2 disp. 5. Idque sibi persuadent : quoniam Aristot. 2 Ethic. ad Eudemium inquit, violentum debere esse contra impetum intrinsecum : impetus autem non dicitur de eo, quod habet se mere passive. Tum etiam, quia si sufficeret sola repugnantia potentiæ passivæ, plura dicerentur esse in statu violento, quæ violenta non sunt : v. g. tenebræ essent violenter in aëre, quia sunt contra passivam inclinationem ad lucem : similiter, quies esset cœlo violenta, siquidem est in eo inclinatio passiva ad motum ; quod tamen dici non potest, quoniam a die judicii prædicta quies erit perpetua : violentum autem nequit esse perpetuum. Et quod caput est (ait Vazq.) humanitas Christi esset in statu violento sine propria subsistentia, ad quam dicit inclinationem passivam : quod tamen Theologi non admittunt.

Granad. Modus dicendi Vasquez. Aristot.

Confirmatur. Nam ad rationem motus naturalis non sufficit esse juxta inclinationem passivam subjecti : alioquin cum omnes motus sint juxta inclinationem materiæ primæ, omnes haberent dici *naturales* : igitur neque ad rationem *violenti* sufficit esse contra prædictam inclinationem. Patet consequentia, quia *naturale*, et *violentum* dicuntur respectu ejusdem inclinationis : in quantum primum est conveniens illi, et secundum repugnat.

Rejicitur. 3. Sed hic dicendi modus communiter displicet. Tum quia in passiva potentia potest intelligi sufficiens vis ad resistendum ob improportionem inter ipsam, et formam recipiendam, et ob disconvenientiam hujus ad illam : ergo sine fundamento restringitur resistentia necessaria ad violentum, ad genus causæ activæ. — Præterea, violentum dicitur non solum quod est contra voluntatem, sed omne, quod est contra naturam : sed ad rationem naturæ sufficit esse principium passivum motus : ut patet in cœlo, et in materia prima, probantque N. Compl. 2 Phys. disp. 7 q. 7 : ergo ad rationem violenti satis est opponi prædicto principio passivo, etiam si nullum sit activum, cui repugnet. — Denique, si materia prima per possibile, vel impossibile poneretur absque ulla forma, proculdubio esset in statu violento, et contrario suæ naturæ : et tamen ibi non esset nisi resistentia passiva : ergo, etc. Complut.

Hæ rationes satis efficaciter probant ad essentiam violenti, metaphysice loquendo, et quantum petitur ex vi diffinitionis, sufficere resistentiam passivam, atque adeo falsum esse primum modum dicendi. Cujus instantiis facile occurritur. Nam impetus, de quo Arist. sufficienter salvatur ubi est resistentia passiva : sicut enim causa materialis suo modo conatur ad habendam formam naturalem, quam appetit, potestque hic appetitus, sive conatus non immerito dici impetus naturæ : ita conatur expellere, aut non recipere formam oppositam : qui conatus recte dici potest *impetus*. — Nec refert, quod hoc nomen videtur potius sonare efficientiam, quam concursum passivum. Quia licet quantum ad sonum ita sit, quantum ad rem significatam utrique accommodatur. Sicut *influere* videtur sonare efficientiam, potius quam aliud genus causalitatis, et non ideo tribuitur soli efficienti, sed omnibus causis etiam pure materiali : et idem est de nomine *effectus*. Solvuntur instantiæ.

4. Ad secundum negandum est antecedens. Et ad primam probationem dicas in aëre non dari resistentiam passivam respectu carentiæ lucis, quia potentia illius ad habendam lucem, est potentia contradictionis, quæ neutrum extremorum determinat, et sic neutri resistit. — Ad secundam respondent bene Complutenses loco citato, quietem futuram a die judicii non fore cœlo violentam, quoniam erit specialiter a Deo, qui nulli creaturæ violentiam infert, ut dicemus dub. seq. et erit secundum inclinationem universalem, quæ est in omnibus creaturis ad Ad secundum.

obediendum naturæ Authori : cui inclinationi peculiaris, et naturalis uniuscujusque inclinatio subordinatur. Quod, si ab aliqua creatura agente (ut sic dicamus) authoritate propria, et non propter Bonum Universi, motus cœli nunc impediretur, utique inferretur ei violentia propter inclinationem passivam ad motum, et similem resistentiam respectu quietis.

Addi potest, cœlum ex propria natura secundum se considerata non magis postulare motum, quam quietem : et ideo, quod ex eis sit naturale, considerandum est secundum convenientiam, vel disconvenientiam ad bonum Universi, propter quod cœlum est institutum. Unde quia prædictum bonum postulat nunc, ut moveatur propter sublunarium generationes, motus est cœlo naturalis ; et quies si causaretur a creatura esset violenta. Cessante autem hujusmodi fine, sicut cessabit a die judicii, cessat exigentia motus, nullaque jam manet neque passiva resistentia respectu quietis, et ideo violenta non erit, sed manens in perpetuum.

Tertia probatio urget non minus contra adversarios : quoniam inclinatio naturæ ad subsistentiam non est præcise in genere causæ materialis, et passivæ, sed etiam in genere causæ formalis, et quodammodo in genere efficientis : quam causalitatem difficile possunt adversarii negare, cum ipsi alias contendant subsistentiam præsupponere naturam existentem, ac proinde oriri ab ea sicut ab ente in actu : quod maxime spectat ad causalitatem effectivam. Respondetur ergo, naturæ humanæ Christi Domini ideo non esse violentam ablationem subsistentiæ creatæ, quia in Divina, quæ sibi communicatur eminentissime, tota illius perfectio continetur : quæ continentia plenissime satiat, et quietat prædictæ naturæ appetitum : ut ipsa propriæ subsistentiæ libentissime (si ita loqui licet) obliviscatur.

Objectio. 5. Neque obest, si objicias, quod Divina personalitas actuat potentiam obedientialem humanitatis; non vero naturalem : ergo istius appetitus manet inexpletus, et famelicus propriæ subsistentiæ.

Diluitur. Respondetur negando consequentiam, quidquid sit de antecedenti : et ratio est, quia appetitus naturalis non tendit primario ad subsistentiam propter perficiendam potentiam naturalem, sed propter perficiendum absolute compositum, et ideo hoc perfecto omni modo possibili undecumque perfectio proveniat, quiescit prædictus appetitus.

6. Objicies secundo, quod etiam scientia beata continet eminenter acquisitam : et nihilominus non ita per illam satiatur appetitus istius quin ad eam tendat. Alia objectio.

Respondetur esse disparem rationem : tum quia diverso, et eminentiori modo personalitas Divina continet creatam, ac scientia beata acquisitam. Tum, et præcipue, quia utraque scientia est compossibilis in eodem intellectu, et ideo posita beata, non est aliquid impediens appetitum circa acquisitam, cum adhuc ista haberi possit, et sit magna perfectio intellectus. Subsistentia vero creata est incompossibilis cum Divina, unde hac posita, cessat illius appetitus tanquam de re impossibili. Cumque humana natura longe melius se habeat cum Divina subsistentia, quam cum propria, libenter illius appetitus, et sine ulla violentia cedit illius possessioni.

Ad confirmationem negandum est antecedens, et ad probationem respondetur, respectu materiæ omnes motus sublunarium posse dici *naturales* : nam ratione illius dicuntur *naturales* generationes, et corruptiones. Dicuntur autem plures motus absolute *violenti*, quia sunt contra inclinationem formæ. Et quia ratio naturæ potius convenit formæ quam materiæ, ideo quod aliquid sit absolute *violentum*, vel *naturale*, non tam attenditur ex ordine ad hanc, quam ex ordine ad illam.

7. Sed licet hæc, quæ diximus, metaphysice loquendo; et quantum petitur ex vi diffinitionis, ita sint; de facto tamen vix reperietur violentum, cui subjectum non resistat per inclinationem aliquo modo activam. Et ratio est, quia inclinatio, contra quam militat *violentum*, semper est ad aliquam formam subjecto debitam : subjectum autem respectu formæ debitæ (excepto uno, vel alio) semper concurrit aliquo modo active, saltem per emanationem : ut videre est in motibus gravium, et levium, qui quamvis proprie, et rigorose a solo generante producantur, etiam oriuntur ab eorum formis a gravitate, et levitate per simplicem emanationem, quæ ad genus causæ efficientis reducitur; de quo possunt videri Complutens. 7 Phys. disp. 28 quæst. 2. Diximus *uno, vel altero excepto*, ut excludamus ab hac regula materiam primam ; quæ cum sit pura potentia non est capax alicujus activitatis Observatio. Complut.

activitatis respectu formæ : et cœlum, quod non nisi passive ad motum suum concurrit. Ex hoc tamen non fit dari de facto violentum contra inclinationem pure passivam : nam materia non patitur violentiam nisi in eo, quod explicetur ab omni forma, qui casus in omnium sententia naturaliter repugnat, et juxta nostram (quam Complut. loco citato disp. 3 quæst. 6 tuentur) est prorsus impossibilis. Cœlum autem pateretur quidem violentiam, si modo per virtutem alicujus creaturæ a motu suo impediretur : sed casus (esto sit possibilis) est etiam metaphysicus, et qui non continget. Quod si authores primi modi dicendi, id solum, quod nos in hac observatione, voluissent, non eis adversaremur : illos vero impugnavimus : tum, quia nomine *resistentiæ activæ* intelligunt virtutem proprie effectivam, hoc est per actionem rigorosam : emanationem autem, quam nos ad genus causæ efficientis reducimus, vix agnoscunt. Tum etiam, quia loquuntur in rigore metaphysico, attendendo præcise id, quod petit violenti natura, ubicumque consideretur : ut ex rationibus, et exemplis, quæ Vazq. in sui favorem adducit, cuilibet constabit.

Secunda difficultas. 8. Secunda difficultas statim ex hac prima consurgit. An nimirum resistentia activa, cui dicimus opponi de facto omne violentum, sit aliquis actus secundus, vel sola inclinatio ad agendum per modum actus primi.

Ad quam breviter respondetur, quod si loquamur de violento involuntario, cui resistitur per appetitum elicitum, resistentia ipsa semper actus secundus, saltem præsumptus, aut virtualis. Quantumcumque enim forma, quæ recipitur, sit disconveniens, non dicitur fieri violentiam voluntati, aut appetitui, ut talibus, nisi actibus a se elicitis illam respuant. Nec sufficit quicumque actus, sed debet esse absolutus, et efficax : unde qui solum inefficaciter, vel conditionate vult oppositum ejus, quod sustinet, non dicitur violentiam pati. Diximus, *non aliter fieri violentiam voluntati, vel appetitui, ut talibus*, etc. quia non negamus posse aliquo modo violentari absque prædicto actu ; ut si longo tempore ab omni operatione impediuntur. Hæc tamen violentia non est propria appetitus elicitivi, ut talis, sed communis rebus insensibilibus : quatenus in prædicto appetitu datur etiam innata inclinatio ad propriam perfectionem, sicut in cæteris rebus Universi. Et hujus signum est, quod violentia hoc modo illata appetitui non causat involuntarium proprie dictum ; cum tamen violentia propria ipsius appetitus semper illud causet.

Jam vero loquendo de aliis rebus prædicto appetitu destitutis, sicut gravibus, et levibus, dicendum est resistentiam non esse operationem actualem (saltem rigorosam) sed sufficienter opponi violento per inclinationem habitualem ad propriam formam, et ab expellendum oppositum. Eo enim ipso, quod aliquis effectus cum hac resistentia recipiatur, recipitur contra naturam; atque adeo violenter. Potestque hoc confirmari, quia non plus requiritur ut grave resistat motui sursum, quam ut graviter deorsum, et descendat : sed ad hoc non exigitur actio rigorosa, sed per simplicem emanationem procedit talis descensus a gravitate in virtute generantis : ergo neque ad illum prædicta actio est necessaria.

9. Et si inquiras an saltem per modum emanationis sit in gravi violenter ascendente aliquis actualis influxus, per quam motui sursum resistat, gravitetque deorsum ?

Respondetur decisionem hujus quæstionis parum ad præsens referre, quia violentum sufficienter salvatur per resistentiam habitualis inclinationis, sive detur prædicta emanatio, sive non detur. Porro non dari probari potest, quia actualis emanatio nequit intelligi nisi sit aliquis terminus dimanans : nihil enim aliud est emanatio passive sumpta, quam ipse terminus ut illatus ex alio priori in virtute actionis ad hunc terminatæ, ut recte N. Complutenses 2 Physicor. disp. 10 a num. 106 : non autem facile erit explicare hujusmodi terminum in grave ascendente : cum neque sit aliquis motus deorsum, utpote imcompossibilis cum motu sursum , neque ipse motus sursum, cui gravitas potius contradicit : neque quies in aliquo loco propter similem incompossibilitatem inter quietem, et motum quemcumque : ergo nulla datur emanatio. — Nisi velis dicere prædictum terminum esse remissionem motus sursum : nam fieret velocius, si grave non resisteret : et ideo hæc remissio sive carentia majoris velocitatis intelligitur tunc a gravitate procedere per simplicem emanationem, quod non displicet. Complut.

Tertia difficultas. 10. Tertia difficultas est, an violentia

inferatur non tantum passo, sed etiam agenti, ut tali, ita quod ipsum elicere actionem violentum sit? Videtur enim hoc posterius colligi ex Arist. loco cit. ubi ait: *Violentum autem est, cujus principium extra tale existens in quo nihil confert operans, vel patiens:* ergo non solum patienti, sed etiam operanti potest violentia inferri. Alias etiam ex communi diffinitione videtur probari oppositum: quia nulla in ea fit mentio agentis; sed restringitur ad solum passum verbis illis, *passo resistente.*

Aristot.

Duplex modus dicendi.

Huic difficultati, stando vulgari diffinitioni, potest dici, vel quod Aristot. non loquitur de agente formaliter, et reduplicative, quasi ipsum *elicere actionem* sit formaliter violentum; sed specificative, quia exercendo actionem potest pati violentiam in recipiendo aliquid contra ipsam: aut præsuppositive, quia potest violentia inferri in receptione alicujus formæ activæ, a qua actio sine violentia procedat. Vel potest dici, quod talis violentia non est in eliciendo actionem, sed in non eliciendo: in quo agens quodammodo patitur: quatenus recipit carentiam propriæ actionis in quam est ab intrinseco determinatum, et propensum. — Quod si teneamus etiam in elicientia actionis posse aliquas facultates violentari (de quo dub. 4) dicendum est ad rationem dubitandi pro secunda parte, ideo in communi diffinitione, passi, et non agentis mentionem fieri, quia in patiendo clarius quam in agendo violentia relucet: et quia adhuc cum agens violenter agit, admiscetur ibi passio vel antecedenter, vel concomitanter, vel consequenter: hacque ratione omne, quod violentiam sustinet, reipsa est passum.

Difficult. ultima.

11. Ultima difficultas esse potest, an violentia passi non solum consistat in abjectione formæ connaturalis, sed etiam in receptione formæ oppositæ, per quam expellitur, sumptæ secundum se. V. g. aqua dum calefit, et spoliatur connaturali frigiditate, et recipit contrarium calorem: et quamvis certum sit prædictam spoliationem esse violentam, atque adeo etiam receptionem caloris prout expellentis frigiditatem: non est sic exploratum, an talis receptio sit violenta secundum se: ita quod aqua diceretur violentari, eo ipso quod calefieret, quamvis per hoc nihil frigiditatis amitteret? Et ratio dubitandi pro parte negativa est, quoniam *violentum* habet rationem mali, malum autem non est forma positiva, sed tantum privatio. Et sane cum calor sit ens, et perfectio, nisi aqua per ejus receptionem aliquid de proprio amitteret, in nullo damnificaretur, sed potius perficeretur recipiendo in se talem perfectionem: tota ergo ratio mali, et violenti consistit penes id, quod aqua deperdit, non penes id, quod recipit entitatis.

Respondetur nihilominus, violentiam in utroque consistere: quia revera utrumque est disconveniens aquæ, et amittere propriam perfectionem, et recipere formam contrariam: essetque aqua male affecta sustinendo colorem, quamvis nihil amitteret frigiditatis. Ad rationem vero dubitandi respondetur esse duplex malum: aliud absolute: quod nulli est per se bonum: et hoc consistit in sola privatione: aliud respectu determinatæ naturæ, et hoc potest esse forma positiva, habens absolute rationem boni: sicut calor, qui respectu ignis est bonus, et absolute est quædam perfectio, respectu aquæ est malus, et disconveniens: ad violentum autem quodlibet malum sufficit, dummodo sit ab extrinseco; sed circa hanc distinctionem vide quæ dicemus tract. 13 disp. 6 dub. 3 et 4.

§ III.

Expeditur secunda pars dubii.

12. Secunda pars dubii petit explicemus, qualiter *violentum* involuntarium causet. Pro cujus intelligentia nota *involuntarium* sumi tripliciter. Primo *negative;* quo modo non tantum excludit rationem voluntarii, sed capacitatem ad illud. Et sic dicitur de motibus plantarum, et aliorum, quæ cognitionis capacia non sunt. Sed hæc acceptio latissima est, et parum in usu. Secundo *privative* pro eo, quod cum secundum se sit capax voluntarii, nec appetitui repugnet, deficit ab illius ratione propter carentiam alicujus requisiti: ut quia fit sine cognitione, ex errore, vel ignorantia. Quæ etiam acceptio non est omnino propria: nam quod ita fit potius dicitur *non voluntarium,* quam *involuntarium.* Tertio sumitur *contrarie,* pro eo, quod repugnat appetitui, et est contra ejus actum vel formalem, vel virtualem, aut saltem præsumptum, et hæc est propria acceptio, et qua utimur in præsenti.

Triplex involuntarium.

Secundo nota, violentum posse etiam sumi vel *active*, prout dicit virtutem, aut actionem, per quam effectus contra subjecti resistentiam introducitur : vel *passive*, ut dicit ipsum effectum introductum cum resistentia. Hoc supposito, dicimus utramque violentiam causare prædictum involuntarium, propter rationem a D. Thoma traditam : quia cum *voluntarium* sit ab intrínseco, et juxta subjecti inclinationem, *violentum* autem ab extrinseco, et contra illam, nihil magis contrariari poterit *voluntario*, ac proinde contrarium ejus *involuntarium* constituere, quam violentia. Aliter tamen convenit prædicta causalitas violentiæ passivæ, et aliter activæ : nam hæc cum sit realiter distincta ab effectu, qui dicitur involuntarius, vere, et proprie est ejus causa : illa vero re ipsa est ipse effectus involuntarius : unde solum potest esse causa virtualis, per modum rationis a priori : nam causalitas realis petit distinctionem realem causæ, et effectus. Nec circa hoc immorari oportet, cum res sit adeo levis.

Animadversio. 13. Est autem advertendum, non omne violentum, etiam in rebus gaudentibus appetitu elicito, causaret proprium involuntarium, sed illud dumtaxat, quo infertur violentia prædicto appetitui, ut tali : atque adeo quod est contra aliquem ejus actum formalem, vel virtualem, aut saltem præsumptum, juxta id, quod tetigimus num. 8. Et ratio est, quia involuntarium proprie dicit aliquid oppositum voluntario, et ei repugnans : unde sicut voluntarium non consistit in sola inclinatione per modum actus primi, sed importat actualem egressum ab illa, ita involuntarium prærequiritur hujusmodi egressum, cui contrarietur, et non solum prædictam inclinationem. Ex quo fit, quod si in alicujus appetitu nullus unquam fuisset actus, quo vellet operari, et sic per longum tempus ab omni operatione prohiberetur, carentia talis operationis esset illi violenta, utpote repugnans habituali inclinationi talis appetitus, et non esset proprie involuntaria : quia nullum esset voluntarium, cui adversaretur; de quo dicemus rursus num. 37.

Alia observatio. 14. Ex dictis etiam habetur (quod valde interest ad mores) nullum actum simpliciter violentum esse moralem : atque adeo neque bonum, aut malum in hoc genere, meritorium, vel demeritorium : quia tota moralitas, et ratio meriti, et demeriti fundatur supra rationem voluntarii, quam violentia destruit constituens involuntarium, et propter eamdem rationem non erit validum Baptisma, et quodcumque aliud Sacramentum violenter receptum, quia eorum susceptio in adultis debet esse voluntaria.

DUBIUM II.

Utrum Deus alicui creaturæ violentiam inferre possit?

Quoniam violentum duplicem respectum importat, ad agens scilicet, unde procedit, et ad passum, cui infertur ; insurgunt ex parte utriusque difficultates, quibus deinceps occurremus. Primo ergo ex parte agentis examinandum se offert, a quibusnam violentia possit inferri. Cumque omnibus constet agentia creata multoties id efficere, tota quæstio reducit ad agens increatum : de quo non sic constat an ei repugnet modus operandi cum violentia.

§ I.

Sententia Angelici Doctoris.

15. Dicendum est Deum nihil violenter operari in suis creaturis, nec posse qualitercumque eas moveat, coactionem illis inferre. Hæc conclusio habetur ex sacra Scriptura, quæ multoties negat creaturas posse Dei voluntati resistere, ut habetur Gen. 51 num 19 : *Num Dei possumus resistere voluntati?* Et Judith 16 num. 17 : *Non est qui resistat voci tuæ?* et Esther 13 : *Non est qui possit tuæ resistere voluntati*. Constat autem violentum non dari, nisi sit resistentia ex parte patientis. Deinde Sap. 16 sic habetur : *Ignis, ut nutrirentur justi etiam suæ virtutis oblitus est, creatura enim tibi factori deserviens,* etc. ubi tangitur optima ratio hujus veritatis, videlicet, quod dum creaturæ a Deo moventur ad effectum aliquem, qui videtur contra inclinationem propriæ naturæ, quasi obliviscuntur hujusmodi inclinationis, subjiciendo illam potentiæ obedientiali, per quam Deo ad nutum inserviunt, sicque prædicta inclinatio in ordine ad resistentiæ effectum, est ibi veluti sub oblivione, et quasi non esset. Idem expressit D. Aug. lib. 26 contra Faustum c. 3 ubi sic ait : *Deus creator, et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit, id enim erit cuicumque naturale, quod ille fecerit, a quo*

Assertio. Gen. Judith. Esther. Sapient. D. Aug.

est omnis numerus, et ordo naturæ, etc.

D.Thom. Idem docet Ang. Doctor. 3 Contra Gent. c. 100 : *Licet Deus interdum præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.* Idque probat efficacissimis rationibus; in tertia vero sic habet : *Præterea in agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quod motus, qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet secundum proprietatem suæ formæ : non enim dicimus, quod fluxus, et refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione cœlestis corporis, licet naturalis motus æque sit solum ad unam partem, scilicet ad medium. Multo igitur magis quidquid a Deo fit in qualibet creatura non potest dici violentum, neque contra naturam.* Et 1 p. q. 105 art. 6 ad 1 ita inquit : *Cum aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere ; uno modo per actionem agentis, qui inclinationem naturalem non dedit ; sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum, et hoc est contra naturam. Alio modo par actionem illius agentis, a quo dependet actio naturalis ; et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu, et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter motum naturalem aquæ, quæ movetur deorsum ; est enim ex impressione cœlestis corporis, quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturæ ordo sit a Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam.* Eamdem doctrinam habet q 103 art. 8 ad 3, 3 p. q. 44 art. 2 ad 2 q. 1 de Potent. art. 3 ad 1 et q. art. 1 Videatur etiam hac 1, 2, q. 109 art. 1 et 3 part. citata q. 44 art. 2, Ferrara loco cit. ex 3 Contr. Gentes, Conradus in præsenti art. 4, Alvar. disp. 37, et alii ; ejusdem sententiæ est D. Bonavent. in 2 distin. 35 part. 2 art. 1 quæst. 5 et ibi Palacios circa finem.

Ferrara. Conrad. Alvar. D. Bonav. Palac.

Duplex notatio. 16. Ut autem ratione probetur, animadvertendum est, violentum simpliciter non dici, quod est utcumque contra rei inclinationem, sed quod est contra præcipuam, vel saltem ita est contra aliquam minus principalem, ut non sit juxta principaliorem. Et ita videmus non esse violentum brachio, cum a potentia executiva hominis movetur sursum : quia licet hic motus contrarietur inclinationi minus præcipuæ, quæ est in illo ratione gravitatis, consonat tamen alteri inclinationi magis principali, quam habet in quantum est membrum hominis ad exequendum voluntatis imperium. Similiter non est violentum aquæ, cum ascendit per fistulam ad replendum vacuum : quia quamvis ascensus propriæ, et speciali inclinationi, quæ est ad locum deorsum, repugnet, in illo casu est juxta inclinationem superiorem insitam omnibus creaturis ad tuendum bonum Universi : quod innumeris aliis exemptis cernere licet. — Secundo nota, quod dum negamus creaturas posse a Deo violentiam pati, sermo est de violentia simpliciter : certum est enim Deum posse agere contra speciales rerum inclinationes : in quo ipso negari non potest aliqua violentia secundum quid.

17. His suppositis formatur sequens ratio. Omne, quod a Deo fit in creaturis, prout ab eo fit, habet esse juxta præcipuam illarum inclinationem : ergo nihil hujusmodi potest dici simpliciter violentum. Consequentia liquet ; et antecedens probatur. Nam in qualibet creatura, præcipua, et superior inclinatio est ad obediendum Deo omnium creatori, et gubernatori sive faciendo quod vult eam facere, sive recipiendo quidquid in ea vult fieri : omnisque alia inclinatio particularis huic obedientiæ ad plenum subordinatur : cum ergo quidquid Deus in creaturis facere potest, sit secundum hanc universalissimam obedientiam, oportet, ut id totum prout ab ipso factum, sit juxta præcipuam illarum inclinationem, atque ad non simpliciter violentum. Hac ratione utitur frequenter D. Thomas ut videre est locis citatis præcipue q. 1 de Potent. art. 3 ad 1 ubi sic ait : *Non est intelligendum, quod Deus non possit facere aliter quam natura faciat, cum ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturæ ; sed quia quidquid in rebus facit non est contra naturam, sed est ejus natura : eo quod ipse est conditor, et ordinator naturæ. Sic enim in rebus naturalibus videtur, quod quando aliquod corpus inferius a superiori movetur, est ei illi motus naturalis, quamvis non videatur conveniens motui, quem naturaliter habet ex se ipso : sicut mare movetur secundum fluxum, et refluxum, a luna, et hic motus est ei naturalis, ut Commentator dicit in 3 Cœli, et Mundi : licet aquæ secundum se ipsam motus naturalis sit ferri deorsum. Et hoc modo, omnes creaturæ quasi pro naturali*

Ratio assertionis. D.Thom.

naturali habent, quod a Deo in eis fit. Et per hoc in eis distinguitur potentia duplex, una naturalis ad proprias operationes, vel motus : alia, quæ obedientiæ dicitur ad ea, quæ a Deo recipiunt.

Confirmatur ex eodem S. Doctore loco cit. ex 3 Cont. Gent. ratione prima, ubi sic ait : *Cum Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum, et sicut activum ad id, quod est in potentia : quod autem est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicujus agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est contra naturam simpliciter : etsi sit aliquando contrarium particulari formæ.* — *Item* (addit in quarta ratione) *prima mensura essentiæ, et naturæ cujuslibet rei est Deus, sicut primum ens, qaod est omnibus causa essendi : cum autem per mensuram de unaquaque re sumatur judicium, oportet hoc naturale dici unicuique, per quod conformatur suæ mensuræ : hoc igitur erit naturale unicuique rei, quod a Deo ei inditum est : ergo etsi adhuc eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.* — Tandem in quinta : *Omnes creaturæ* (inquit) *comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem (sicut ex præmissis patet) unde tota natura est sicut quoddam artificiatum Divinæ artis : non est autem contra rationem artificii, si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit : neque ergo est contra naturam, si Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid, quam consuetus cursus naturæ habet.*

Effugium. Vazq. 18. Occurrit Vazquez negando fundamentum principalis rationis : videlicet inesse creaturis inclinationem universalem vel ad bonum Universi, vel ad recipiendum quidquid Deus illis impresserit : appellatque *Philosophorum figmentum*, quod aquæ pronior sit inclinatio ad ascendendum, ut vacuum repleat propter bonum Universi, quam ad descendendum propter bonum propriæ naturæ. Tum quia naturaliter unumquoque magis inclinatur ad bonum proprium, quam ad alienum : hoc enim non amat nisi propter illum, juxta tritum axioma : *Amicabilia ad alterum ex amicabilibus ad se. Propter quod autem unumcumque tale,* etc Tum etiam, quia alias natura esset sibi contraria, si tribuisset eidem rei inclinationes ita inter se oppositas, ut ad ascendendum, et descendendum.

Præclud. Sed hoc totum frivolum est, satisque immodeste dictum *Philosophorum figmentum*, quod D. Thom. toties asseruit nec sine efficacissimis rationibus, quibus Vazquez minime satisfacit. Neque opus esset alia impugnatione hujus evasionis ei, qui prædictas rationes accurate inspiceret. Sed ulterius impugnatur : quia cum unaquæque pars, id quod est, sit sui totius, naturaliter plus diligit bonum totius, quam bonum peculiare ipsius partis : debetque magis in illud, quam in istud propendere : alias natura non partes propter totum, sed e contra instituisset : constat autem bonum, quod consistit in expletione voluntatis Dei, et bonum Universi, comparari ad cæteras res sicut totum ad partes : ergo in unaquaque debet esse propensior inclinatio ad prædictum bonum, quam ad se ipsam. Sumitur hæc impugnatio ex D. Thom. 2, 2, q. 26 art. 3 et 1 p. q. 60 art. 5 ubi sic ait : *Inclinatio naturalis in his, quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam, hoc ipsum quod est, alterius est, principalius, et magis inclinatur in id, cujus est quam in se ipsum.*

Exempl. 19. Confirmatur ex his, quæ cernimus tam in politicis, quam in naturalibus. Bonus enim civis plus diligit bonum commune civitatis, quam proprium, et propter illud sæpe hoc periculo exponit, non nisi quia ipse est pars totius civitatis. Similiter in corpore humano pars minus principalis exponit se ictui, ne nobilior lædatur, ut manus ne lædatur caput, vel oculus ; et utrumque patitur vulnerari, ut servetur vita totius. Quibus exemplis utitur D. Thom. loco citato : *Hæc inclinatio naturalis* (inquit) *demonstratur ex his, quæ naturaliter aguntur : quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi. Videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius ; sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis : et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis : est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius Reipublicæ conservatione : et si homo esset in naturalibus pars civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo, et omnis creatura : quia omnis creatura natu-*

raliter secundum id quod est, Dei est, sequitur, quod naturali dilectione etiam Angelus, et homo plus, et principalius diligat Deum, quam se ipsum.

Neque illa, quæ pro se adducit Vazquez, sunt alicujus momenti. Nam ad primum respondet D. Th. loco cit. ex 2, 2 illam doctrinam non procedere inter totum, et partes : quoniam pars plus diligere debet totum, quam se ipsam, eo quod ipsa est propter totum : et *propter quod unumquodque tale*, etc. — Ad secundum respondetur, naturam non sibi esse contrariam tribuendo eidem rei prædictas inclinationes : quia tribuit eas cum subordinatione ; ita ut magis particularis universaliori cedat ; sicut finis hujus fini illius subordinatur.

Alia evasio. Suarez. Granad. 20. Ex quo evanescit secunda solutio, quam adhibent Suar. et Granad., videlicet, quod licet sit in creaturis obedientialis potentia ad omnes effectus Dei ; nihilominus possunt esse violenti ; quia ad hoc sufficit, ut repugnent inclinationi particulari. Additque Suar. prædictam potentiam eamdem esse respectu cujuscumque agentis creati, quod possit resistentiam passi devincere. Unde sicut non obstat violentiæ respectu hujusmodi agentium, sic nec respectu Dei.

Evanescit. Ex dictis igitur solutio hæc evanescit : quoniam inclinatio rei ad bonum universi, et ad obediendum Deo, sicut est universalior, ita habet esse superior ad omnem aliam inclinationem, eamque sibi subjicit : unde eo ipso, quod aliquid fuerit juxta illam, dicetur absolute juxta naturam rei : atque adeo non simpliciter violentum, quia habet esse secundum inclinationem ejus principalem, et quæ magis præponderat. Quamvis si sit contra inclinationem particularem, et minus præcipuam, possit dici ex hac parte violentum secundum quid. Et ratio est, quia denominatio *simpliciter* sumitur a præstantiori, et ab eo, quod magis rei dominatur : in cujus præsentia minus principale vel non denominat, vel tantum secundum quid.

Illud, quod addit Suar. omnino non est verum. Quoniam respectu Dei, et in ordine ad bonum Universi datur in creaturis positiva inclinatio tendens per se ad prædictum bonum, cui inclinationi naturaliter subjicitur omnis alia magis particularis : at vero respectu cæterorum agentium, quæ violentiam inferre possunt, tantum est quædam impossibilitas, ut sic dicamus, ad resistendum tantumdem quanta est illorum vis ad inferendum effectum. Et ideo hæc absolute operantur contra rei naturam, Deus autem simpliciter juxta illam.

21. Denique Medina, Montes. et alii respondent Deum posse dupliciter operari in creaturis contra speciales earum inclinationes ; vel ut agens universale in ordine ad bonum Universi : vel ut agens particulare ob aliquem specialem finem. Priori modo concedunt non posse inferre violentiam : ratione a nobis facta. Secus posteriori : quia tunc idem præstat ac præstaret quodcumqne agens creatum. Ultima evasio. Medina. Montes.

Sed hæc etiam evasio facile refellitur : nam quocumque modo in creaturis Deus operetur, semper agit, ut supremus Dominus, semperque intendit universalissimum finem, qui est adimpletio suæ voluntatis, et extensio Divinæ perfectionis; omninoque repugnat, vel hunc modum operandi exuere, vel in alio fine inferiori sistere : ergo quomodocumque operetur, agit juxta inclinationem existentem in creaturis ad ipsi obediendum, ac proinde non violenter. Patet consequentia : quoniam prædicta inclinatio obedientialis potissime est ad id, quod Deus voluerit sub hac ratione, et ad extendendam ejus bonitatem : quippe hic est altior, et universalior finis, ad quem totum Universum ordinatur, juxta id, quod diximus tract. 8 disput. 2 dub. 5. Sicut ergo repugnat aliquem effectum a Deo procedere, et non sub ratione *voliti ab ipso*, manifestativique suæ bonitatis ; ita repugnat talem effectum non recipi in creaturis ratione inclinationis ad ipsi obediendum. Et sicut Deus quocumque modo operetur, nequit in agendo prædictum dominium, et finem excludere, ita creaturæ quocumque modo patiantur ab illo, nequeunt denudari ab ejus obedientia, aut non pati rationi inclinationis ad ipsi obtemperandum. Impugnatur.

Quod vero dicitur in hac evasione, Deum posse idem facere, ac agens creatum particulare, esto sit verum ex parte rei factæ : quia potest eumdem effectum se solo producere, quem producit cum causa creata, non tamen ex parte modi faciendi : quia modus operandi in Deo semper est superioris, et dominii, et propter bonum universalissimum, quod est suæ voluntatis adimpletio. Unde quia inclinatio universalis tollens violentiam, non tam respicit rem factam, quam modum agendi, inde est ut respiciat omnem effectum a Deo productum, prout est ab illo, secundum quam

rationem

rationem nequit a modo proprio ipsius Dei denudari.

Interrogatio. 22. Si autem inquiras ad effectus, qui fiunt a creaturis secundum universalem inclinationem, esto non sint violenti, debeant dici *naturales?* Quæstio est de nomine, dependetque ex acceptione hujus vocis *naturale*, quæ solet sumi variis modis, ut explicuimus disp. 1 n. 12. Si enim *naturale* accipiatur pro omni, quod est juxta naturam rei, tantumque excludit violentia, omnes prædicti effectus possunt dici *naturales*, etiamsi sint ordinis divini. D.Thom. Quo sensu locutus est D. Thom q. 13 de Verit. art. 1 ad 1 ubi dicit, esse homini naturale cognoscere Deum per se ipsum in statu patriæ. Communior tamen usus loquendi id solum appellat *naturale*, quod est juxta propriam rei inclinationem : cæterum vero non violenta consueverunt appellari *præternaturalia*, aut etiam *supernaturalia*, si sint Divini ordinis. Omnia autem sunt juxta naturam, et illam perficiunt, ut dicemus tract. 13 disput 2.

§ II.

Duplex sententia opposita cum suis fundamentis.

23. In oppositum nostræ assertionis est duplex sententia. Prima absque ulla distinctione affirmat, Deum inferre violentiam creaturis, quoties movet illas contra proprias inclinationes. Vazq. Salas. Valent. Granad. Lorca. Franc. Felix. Ita Vazquez in præsenti disp. 25 c. 4, Salas disp. 2 sect. 5, Valent. disp. 2 q. 1 punct. 3, Granad. tract. 2 disp. 3, Lorca disp. 4 memb. 2, Franc. Felix tractat. de actibus, capit. 2 diffic. 2, et alii.

Medina. Montes. — Secunda sententia, quæ est Medinæ super hunc art. 4 et Montes. disput. 10 quæst. 2 asserit Deum non posse inferre violentiam creaturis, si operetur, ut agens universale in ordine ad bonum Universi; secus si operetur, ut agens particulare Primum argum. propter particularem finem. — Probatur id, in quo convenit utraque sententia ex D.Thom. D. Thom. qui non semel concedit Deum operari contra rerum naturas, ut videre est q. 6 de Potent. art. 1 ad 1 et q. 13 de Verit. art. 1. Sed quod est contra naturam rei, est violentum : ergo, etc.

Solutio. D.Thom. Respondetur Angelicum Doctorem probasse ex professo nostram sententiam, ut vidimus toto hoc dubio : cum vero concedit Deum operari aliquando contra rerum naturas, loquitur de illis secundum inclinationem particularem, vel minus universalem : non autem intendit eum operari simpliciter contra naturam, atque adeo inferendo simpliciter violentiam : quia agit juxta inclinationem universalissimam ad obediendum ipsi Deo : quæ inclinatio cuivis aliæ præponderat. Unde citato loco de Potent. sic habet : *Sicut per virtutem cœli potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen est hoc contra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam universalem : ita virtute Dei potest aliquid fieri contra naturam universalem, quæ est ex virtute cœli, non tamen erit contra naturam simpliciter, quia erit secundum naturam universalissimam, quæ consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas.* Videatur etiam alio loco de Verit.

24. Secundo probatur. Deus concurrendo cum causis secundis, potest producere effectus violentos : ergo etiam se solo id poterit : patet consequentia : quia Deus potest supplere concursum causæ secundæ, et producere eumdem effectum, quem illa produceret. Secundum argum.

Respondetur negando consequentiam. Solutio. Et ad probationem, quod licet Deus possit se solo causare eumdem effectum ad quem concurrit cum causa secunda, quantum ad rem productam, seu quantum ad substantiam effectus (quod non est verum universaliter), non tamen quantum ad modum producendi, secundum quem attenditur violentia, ut explicuimus n. 2. Adde, neque effectum, quem Deus simul cum creatura causat, posse unquam dici simpliciter violentum per ordinem ad ipsum Deum, sed dumtaxat id habere potest per ordinem ad creaturam.

Tertio. Tunc aliquid est violentum Tertium. quando fit ab extrinseco, resistente passo : sed Deus efficit plura cum hujusmodi resistentia, ut cum solem in medio cœli detinuit ad vocem Josue ; et retrotraxit tempore Ezechiæ Regis Judæ : quando dividens Josue 10. 4 Reg. 20. mare Rubrum, et Jordanem ad transitum filiorum Israel fecit aquas sursum Exod. 14. Josue 3. stare quasi pro muro, etc. Qui sane effectus naturis rerum repugnant ; ac proinde facti sunt ipsis resistentibus : ergo, etc.

Respondetur negando minorem intellec- Enervatur. tam de resistentia simpliciter : quia in illis effectibus, et in aliis, qui a Deo extra consuetum naturæ ordinem miraculose possunt fieri, ad summum datur ex parte patientis resistentia secundum quid ratione

inclinationis particularis. Quia vero fiunt secundum inclinationem universalem, quæ magis præponderat, non potest dici, quod passum absolute, et simpliciter resistat, vel quod sint simpliciter contra ejus naturam : sed dicuntur *præter*, aut *supra naturam*.

Argum. ultim. 26. Ultimo probatur : quoniam Dæmones patiuntur violentiam in alligatione ad ignem, et ad alia corpora, a quibus inviti detinentur : sed illa alligatio fit immediate a Deo : igitur potest violentiam inferre. Major probatur : tum quia prædicta alligatio habet rationem pœnæ : pœna autem infligitur contra naturam, vel voluntatem patientis, ac proinde cum violentia. Tum etiam quia Dæmones renituntur quantum possunt tali alligationi, omninoque inviti detinentur : ergo violenter.

Prima solutio. Respondet Alvar. concessa majori, negando minorem : quia effectus illius alligationis non causatur immediate a Deo, sed mediante igne tanquam instrumento justitiæ Divinæ : unde per ordinem ad hujusmodi instrumentum, non vero per ordinem ad Deum, habet prædicta alligatio quod sit violenta. — Secundo cum aliis respondetur negando majorem intellectam de violentia absolute, et simpliciter tali. Quia etiam in dæmonis natura, et in ejus intellectu, ac voluntate concedenda est illa inclinatio universalis ad obediendum Deo, ut habet esse supremus dominus, et conditor illius naturæ : et quia hujusmodi inclinatio potentior est omni alia, per quam dæmones pœnæ sibi a Deo inflictæ reluctantur, amittit talis pœna conditionem violentæ simpliciter.

Alia solutio.

Neque obstat prima probatio : quia ad rationem pœnæ sufficit, ut sit contra inclinationem particularem, atque adeo violenta secundum quid. Imo quamvis nulla esset ex parte voluntatis resistentia elicita respectu prædictæ alligationis, haberet rationem pœnæ : ut patet in animabus Purgatorii, quæ per affectum voluntatis acceptam habent detentionem, et alligationem, qua puniuntur ; et non ideo hujusmodi alligatio rationem pœnæ amittit.

Ad secundam potest dici, totam illam dæmonum resistentiam pertinere ad inclinationem particularem, et ideo supposita conformitate ex parte universalis, solum causare violentiam secundum quid.

Replica. 27. Sed urgebis quoniam dæmones resistunt pœnæ a Deo inflictæ per affectum peccaminosum, qui non subjicitur Divinæ voluntati, neque inclinationi, quæ est ad ei obediendum : ergo ratione hujus affectus patientur simpliciter violentiam. Patet consequentia : nam idcirco quæ in aliis creaturis Deus facit contra particulares inclinationes non sunt simpliciter violenta, quia prædictæ inclinationes subduntur universalissimæ quæ est ad illi obediendum : ergo ablata hujusmodi subordinatione, manebit violentia simpliciter.

Propter hanc replicam Curiel art. 4 dub. 1 et Cornejo disput. 2 dub. 2 limitant doctrinam nostræ assertionis, ut intelligatur de omnibus creaturis, præterquam de Voluntate considerata non ut natura (ut sic enim aliarum conditionem sequitur) sed ut libera. Imo adhuc ut libera, non in tota latitudine, sed ut est peccabilis, et potest Deo resistere per affectum inordinatum : qui cum ex Deo non sit, neque ejus obedientiæ subjicitur. Placetque hæc limitatio, quoad rem ipsam : propter rationem tactam. Sed quantum ad modum loquendi adhuc non videtur dicendum esse violentum absolute, et simpliciter, quod fit a Deo contra prædictam resistentiam peccaminosam. Quia licet hæc non subordinetur inclinationi universali ad Deo obediendum, negari tamen non potest, quod sit valde inferior, et non ita præstet sicut illa : unde cum denominatio *simpliciter* sumatur a præstantiori, quod a Deo sic sit, dicetur *simpliciter* juxta naturam propter inclinationem universalem : et *secundum quid violentum* propter resistentiam peccaminosam. Ut autem hujusmodi violentum secundum quid distinguamus ab illo, quod præcise est contra inclinationem particularem universali subjectam, poterit non incongrue appellari *violentum in genere moris* sine alio addito : et alterum *violentum secundum quid*.

Diluitur. Curiel. Cornejo.

DUBIUM III.

Utrum voluntas in ordine ad se ipsam possit violentiam pati?

28. Superfluum videbitur hoc dubium post decisionem præcedentis stando doctrinæ alias a nobis traditæ : nempe solum Deum posse virtute propria operari in creatura spirituali : et in ejus voluntate, et intellectu : quod ostendimus in Tract. de Angelis, disp. 2 n. 202 et disp. 14 a n. 29. Ex hoc enim recte infertur voluntatem in ordine ad se ipsam a solo Deo posse violentari :

violentari : quia ab eo solum potest aliquid recipere, cui subjicitur, et a quo potest moveri. Porro nullam creaturam violentari a Deo qualitercumque eam moveat, dub. præcedenti conclusimus.

Verum, quia dum exclusimus violentiam simpliciter, admisimus violentiam secundum quid, quatenus licet Deus semper agat juxta universalem rei inclinationem, agit multoties contra particularem, datur locus præsenti difficultati : an hoc genus violentiæ, cujus cæteræ creaturæ sunt capaces, possit eodem modo voluntati inferri : quia quidem illata a Deo, tantum erit secundum quid, propter doctrinam dubii præcedentis; esset autem violentia simpliciter, si proveniret ab agente creato, quod ex dictis loco citato, de Angelis supponimus repugnare, et a fortiori constabit ex ratione hujus dubii. — Consulto autem quærimus de voluntate in ordine ad se ipsam : quia in ordine ad actus imperatos, elicitos, vel eliciendos ab aliis potentiis, extra dubium est posse violentiam pati, ut art. 4 circa primam conclusionem animadvertimus.

Duplex violentia. 29. Solet vero distingui duplex violentia, alia sufficiens : quæ a D. Thom. 2 dist. 25 art. 2 dicitur *compulsio*, quia totaliter cogit subjectum ad violenti receptionem : et a Jurisperitis vocatur *absoluta*, seu *præcisa* : alia insufficiens, quæ dicitur a D. Thoma *impulsio*, eo quod licet impellat et inclinet; non omnino cogit, sed relinquit locum subjecto ut se determinet : et hæc vocatur a Jurisperitis *conditionata*, de qua distinctione vide Covarruviam Epitome in 4 decretalium, § 1 num. 11. Præsens ergo difficultas non est de secunda violentia, cui manifestum est voluntatem subjacere, non tantum respectu Dei, sed respectu cujuscumque proponentis extrinsece, et suadentis prosecutionem, vel fugam alicujus objecti, et respectu proprii appetitus allicientis, et sollicitantis consensum voluntatis contra interius propositum : sed de prima, quæ in comparatione ad hanc dicitur violentia simpliciter.

D.Thom.

Covarruvias.

Tripliciter autem potest intelligi voluntatem substerni huic violentiæ in ordine ad se : vel in eliciendo proprium actum : vel in omissione illius : vel in recipiendo aliquam formam causatam a solo intrinseco. Et de his omnibus dicemus diversis conclusionibus.

§ I.

Prior, et communis assertio.

30. Dicendum est primo voluntatem in eliciendo suos actus a nemine posse violentiam pati. Hæc assertio est communis apud Patres et Theologos. Docent illam Aug. 5 de Civ. Dei cap. 10 his verbis : *Si aliquid fit voluntate, non fit necessitate, id est coacte.* Damasc. lib. 3 de Fide cap. 27 ibi : *Enimvero cum voluntatem dicimus non eam coactam, ac necessitate constrictam, sed liberam dicimus.* Anselm. de libero arbitrio cap. 3 : *Ligari* (inquit) *potest homo, et invitus, quia nolens : potest torqueri invitus, quia nolens, potest occidi : velle autem non potest invitus, quia non potest velle, nolens velle.* Bernard. lib. de Gratia, et libero arbitrio inter alia sic ait : *Sola ergo voluntas quoniam pro sui ingenita libertate, aut dissentire sibi, aut præter se in aliquo consentire nulla cogitur necessitate.* Hugo de S. Victore in Summa sententiarum tract. 3 c. 8 hæc ait : *Sola itaque voluntas quæ semper libera est, et nunquam cogi potest.* Eodem modo loquitur Magist. sent. in 1 dist. 25 ibi : *Ideoque voluntas voluntas merito apud Deum judicatur, quæ semper est libera, et nunquam cogi potest.* Guillelm. Parisiens. tract. de Virtutibus : *Manifestum* (inquit) *factum est tibi, quod voluntas liberrima est in omnibus a coactione, et hæc est una de excellentiis, quibus homo præexcellit cæteris animalibus, et anima rationalis cæteris animabus.* Idem docet (ut alios prætermittamus) D. Thom. in præsenti art. 4 ut vidimus, et q. 22 de Verit. art. 5 dicens : *Sicut potest accipi ex verbis August. 3 de Civitate Dei, duplex est necessitas : necessitas scilicet coactionis, et hæc in voluntatem nullo modo cadere potest*, et art. 8 : *Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere.* Idem tenent cæteri Scholastici, et expositores, a quibus brevitatis causa abstinemus.

Assertio prima.

August.

Damasc.

Anselm.

Bernard.

Hugo Vict.

Magist. Sentent.

Guill. Paris.

*

D Thom.

Ratio assertionis. 31. Probatur ratione, quia utitur Angelicus Doctor. Omnis actus voluntatis essentialiter est ab intrinseco, et juxta subjecti inclinationem : ergo nullus potest esse violentus. Consequentia liquet, nam de ratione violenti est, ut sit ab extrinseco contra inclinationem patientis. Antecedens etiam est satis notum, quoniam voluntas est ipsa inclinatio hominis, et ideo in omne, quod vult, inclinatur, estque prin-

cipium ejus omnino intrinsecum : ergo omne quod est ex voluntate est ab intrinseco, et secundum subjecti inclinationem.

Confirm. Confirmatur. Omnis actus voluntatis essentialiter est voluntarius, utpote ab intrinseco cum cognitione : ergo nequit esse violentus : nihil enim magis voluntario, et spontaneo opponitur, quam violentia, et coactio.

Objectio. Dices, sequi ex hac ratione, neque actum appetitus sensitivi, neque alterius potentiæ vitalis posse esse violentum : hoc autem communiter non admittitur : ergo prædicta ratio non est efficax. Sequela probatur : nam actus appetitus sensitivi essentialiter est voluntarius, et est ab intrinseco cum cognitione, scilicet ab ipso appetitu, qui cognitione regitur. Similiter omnis actus vitalis est ab intrinseco : in hoc quippe vita consistit : et est juxta inclinationem potentiæ vitalis ; ergo, etc.

Diluitur. 32. Hæc objectio tangit difficultatem, cui solet in præsenti occurri, an nimirum cæteræ potentiæ præter voluntatem in suis actibus possint violentiam pati. Pro quo aliquid adducemus. Sed prius respondetur negando sequelam. Quoniam est aperta disparitas inter voluntatem, et reliquas potentias. Etenim voluntas non est qualiscumque inclinatio, sed inclinatio totius suppositi, quod illæ non habent : unde actibus voluntatis ex propria ratione convenit esse absolute juxta subjecti inclinationem, sicut esse juxta voluntatem. Actus vero aliarum potentiarum, esto fiant secundum inclinationem uniuscujusque, non ideo absolute dicuntur juxta inclinationem subjecti, nisi in quantum voluntati conformantur. Si autem voluntas per actum efficacem illis resistat, dicentur absolute contra suppositi inclinationem, atque adeo *violenti*. Ad primam probationem respondetur actum appetitus sensitivi, cui voluntas resistit, non esse simpliciter voluntarium, neque simpliciter ab intrinseco, sed tantum secundum quid. Quia licet sit ab intrinseco ipsius appetitus, et juxta ejus propriam inclinationem, tamen hæc inclinatio, et hoc intrinsecum respectu subjecti habentis voluntatem solum est secundum quid, et ideo nihil prohibet, quod est juxta talem inclinationem, esse involuntarium simpliciter, et quantum est ex hac parte violentum.

Diximus *respectu suppositi habentis voluntatem*, quia respectu irrationabilium, ipse appetitus sensitivus est inclinatio totius subjecti, eodemque proportionali modo philosophandum est de ejus actibus, sicut in homine de actibus voluntatis. Per quod patet ad secundam probationem : quamvis enim quælibet potentia vitalis operetur juxta propriam inclinationem, et respectu sui ab intrinseco; hoc non tollit quin talis operatio possit esse contra inclinationem totius suppositi, quæ est voluntas, et respectu ejus ab extrinseco, atque adeo violenta, vel involuntaria.

33. Jam vero, ut rem explicemus, nimirum quæ potentiæ præter voluntatem, possint in suis actibus violentari, sciendum est quod ex prædictis potentiis, quædam natæ sunt obedire voluntati : sicut intellectus, appetitus sensitivus, et locomotiva. Quædam non subduntur illi, sed agunt omnino naturaliter, ut nutritiva, augmentativa, et similes. Ex quibus illæ priores considerari possunt, vel secundum se, et secundum specialem inclinationem ad proprium actum : vel ut sunt reduplicative in homine, aptæque voluntati obedire. Sicut enim dub. præced. tribuimus omnibus creaturis duplicem inclinationem, aliam specialem ad bonum proprium, aliam universalem ad bonum Universi, et ad obediendum Deo : ita prædictis potentiis concedenda est similis duplex inclinatio, alia specialis ad proprium actum, et alia universalis ad obediendum voluntati propter bonum totius suppositi. Potentiæ ergo, quæ aptæ non sunt obedire voluntati, difficile apparet quomodo in elicientia suorum actuum possint formaliter pati violentiam : quippe tales actus semper sunt juxta inclinationem potentiæ, a qua eliciuntur : et alias nulla datur in ea inclinatio ad obediendum voluntati, cui possint opponi. Imo nec voluntati, aut supposito dicentur proprie *violentari*, quamvis velit eis carere : sicut nulli est violentum sumpto cibo nutriri, quamvis id non velit : quia cum voluntatis circa tales actus nullum sit imperium, nequit esse efficax illa volitio, nec fit violentia non obediendo illi, cui obedientia non debetur.

Diximus *formaliter* : nam præsuppositive, hoc est, in applicatione, vel remotione materiæ, circa quam prædictæ potentiæ operantur, non est dubium posse voluntati tunc inferri violentiam, si contra ejus imperium talis materia applicetur, vel removeatur.

Quid de potentiis voluntati subjectis. 34. Alias potentias, quæ subduntur voluntatis motioni, tenendum est violentari, quoties

quoties illa contranitente agunt, vel ab agendo retrahuntur. Ut de intellectu docet D. Thom. q. 22 de Verit. art. 5 ad 3 et q. 24 art. 1 ad 18 in 2 dist. 25 quæst. 1 art. 2 et dist. 7 quæst. 2 art. 1 ad 2 et dist, 8 art. 5 ad 7, aliisque in locis, et de appetitu sensitivo 2, 2, quæst. 175 art. 1 ad 2. Nec tunc violentia fit soli voluntati, aut supposito, sed etiam prædictis potentiis : quia licet tales actus sint juxta propriam uniuscujusque inclinationem, et respectu hujus ab intrinseco, adversantur tamen inclinationi universaliori ad obediendum voluntati, quæ fortior est, et proprie dominatur. Unde sicut aquæ esset absolute violentus motus deorsum, qui est juxta particularem inclinationem, quoties natura universalis ad replendum vacuum, oppositum exigeret, sic intellectui, aliisve potentiis voluntati subjectis violenti dicendi sunt actus ab eis eliciti juxta proprias inclinationes, quoties sunt contra imperium efficax ipsius voluntatis, atque adeo contra universalem inclinationem ad illi obediendum. Videantur expositores D. Th. hoc art. 4 præsertim Curiel, et Greg. Mart. dub. 4. *Curiel. Greg. Mart.*

Circa actus potentiæ motivæ ad extra, quid dicendum sit, pendet ab illa quæstione, an talis potentia sit realiter distincta ab intellectu, et voluntate, de quo diximus tom. 1 tract. 3 disp. 5 n. 74, et possunt videri Complut. in lib. de Anima disp. 7 a n. 28. Si enim sit distincta, ejus actus forte poterunt cogi, sicut actus intellectus, et appetitus sensitivi. Sin minus, dicemus de illis quod dictum est de actibus voluntatis. Motus vero, qui in externis membris exercentur, non sunt proprie actus talis potentiæ, sed ejus effectus, vel agentis extrinseci, et ideo sine dubio possunt esse violenti.

§ II.

Statuitur duplex alia assertio.

Secunda assertio. 35. Dicendum est secundo voluntatem posse pati violentiam (modo initio dubii explicato) in omissione, vel cessatione a suis actibus elicitis. Ita tenent Montes. disp. 10 q. 7 dicens esse communem Thomistarum. N. Cornejo disp. 2 dub. 4. concl. 2 quantum ad actus, qui ita sunt eliciti, ut simul ex aliis prioribus imperentur. Imo et quantum ad pure elicitos solum negat violentiam simpliciter, quam dub. præced. diximus nulli posse a Deo inferri. In quo etiam sensu loquuntur Curiel dub. 3 et Greg. Mart. dub. 2 qui videntur favere oppositæ sententiæ. Tenent etiam prædictam assertionem Vazq. disp. 27 cap. 5, Lorca disp. 4 memb. 1, et alii. *Montes. Cornejo. Curiel Greg. Mart.*

Ratio assertionis. Probatur facile : Deus potest privare voluntatem aliquo actu connaturaliter debito, imo omni suo actu, saltem substrahendo concursum : sed talis privatio erit violentia in sensu explicato : ergo, etc. Minor est perspicua. Minor autem probatur. Nam cum voluntas sicut quælibet potentia habeat innatam inclinationem ad operandum, carentia omnis actus repugnat tali inclinationi : ergo cum sit ab extrinseco, scilicet a solo Deo, erit modo dicto violenta.

Confirm. Confirmatur : nam si Deus materiam privaret omni forma, hujusmodi privatio esset violenta : eo quod in materia est inclinatio ad habendam aliquam formam : ergo cum in voluntate sit innata inclinatio ad operandum, hoc, quod est *nunquam operari*, esset illi violentum.

Confirm. alia. Confirmatur secundo. Potest voluntas efficaciter velle amare Petrum amore intenso ; et Deus denegare concursum ad istum amorem : sed tunc carentia talis amoris erit violenta, utpote ab extrinseco, et contra actualem resistentiam per actum efficacem : ergo, etc.

Prima evasio. 36. Respondent aliqui nullum actum deberi voluntati : quia cum sit libera æque est indifferens ad operandum, et non operandum. — *Refellitur.* Hoc tamen facile refellitur : nam ex ratione libertatis solum habetur, quod nulla operatio determinata sit voluntati debita, non autem, quod non sit debitum aliquando operari hac, vel illa operatione : imo debere esse semper in aliqua actuali operatione, supposita cognitione intellectus, ostendimus disp. præced. n. 31 : ergo privari absolute omni actu, repugnat ejus inclinationi. — Deinde : Voluntati Angelicæ determinate debetur amor sui, et Authoris naturæ, et etiam voluntati Beatorum amor Charitatis : ergo si Deus, ut potest, hujusmodi actus impediat, inducet privationem contra propriam inclinationem, atque adeo violentam.

Alia evasio. 37. Secundo respondent prædictam privationem non fore violentam, quia inclinatio voluntatis ad operandum supponit concursum Dei in ipsam voluntatem, utpote sine quo nulla creatura operari potest : unde substracto hujusmodi concursu,

sicut in casu argumenti, nec voluntas inclinatur ad agendum, nec carentia operationis est illi violenta. — Sed neque hoc satisfacit. Tum, quia cum dicitur posse Deum privare aliqua operatione suspendendo concursum, non est sermo de concursu tantum sufficienti : stat enim hujusmodi concursus cum carentia operationis, sed de efficaci trahente secum ipsam operationem. Constat vero concursum efficacem non supponi in voluntate ad inclinationem ad operandum, nec requiri ut privatio alicujus operationis sit violenta : alias nulla daretur etiam in aliis potentiis talis privatio : quia quoties datur privatio operationis, negatur prædictus concursus, utpote cum ea incompossibilis. Tum etiam, quia eo ipso, quod voluntas naturaliter inclinatur ad operandum, inclinatur etiam ad recipiendum Dei concursum; quæ inclinatio manifestum est non supponere talem concursum, sed antecedere : ergo si prædictus concursus omnino denegetur, erit talis negatio contra voluntatis inclinationem : atque adeo modo dicto violenta.

Advertendum est autem distinctum violentum esse cum voluntas contra innatam inclinationem privatur aliquo, vel omni actu: ac quando privatur illo contra volitionem efficacem, sicut in casu secundæ confirmationis. Nam primum non est proprie involuntarium, sed violentum communiter dictum : secundum vero esset proprie involuntarium, quia contra actum appetitus eliciti juxta ea, quæ dub. 1 n. 13 diximus.

Ultima assertio. 38. Dicendum est tertio, etiam in receptione formæ posse voluntatem pati a Deo violentiam : non quæ sit contra innatam inclinationem, sed solum contra actum elicitum, atque adeo proprie involuntaria. In hac etiam assertione convenire debent authores pro præcedenti adducti. Probatur. Quia potest Deus renitente voluntate per actum elicitum infundere illi habitum scientiæ, vel fidei : in quo nulla apparet implicatio; ergo talis infusio erit involuntaria, et violenta modo explicato, utpote ab extrinseco contra actualem resistentiam recipientis. — Quod autem ejusmodi violentia non possit esse contra innatam voluntatis inclinationem, ex eo liquet, quia omnis forma, vel habitus, quem Deus potest infundere voluntati, potius erit perfectivus ipsius, in ordine ad suum objectum, ut intuenti constabit : unde quamvis possit esse contra actum elicitum inordinatum, non tamen contra inclinationem naturalem, sed valde juxta naturam.

§ III.

Quæ obstent primæ assertioni?

39. Contra primam assertionem sentit Angestus in Moralib. cap. 3, et sunt pro ea nonnulla argumenta, quibus oportet satisfacere. Arguitur ergo primo. Quia existente in voluntate proposito efficaci non consentiendi in objectum illicitum, potest insurgere in appetitu vehemens passio extorquens voluntatis consensum in tale objectum : ergo tunc hujusmodi consensus, utpote contra actualem resistentiam, erit violentus, quamvis a voluntate elicitus. Primum argum.

Respondetur negando antecedens. Non enim appetitus sensitivus ita dominatur voluntati, ut possit illa efficaciter renitente, consensum ejus extorquere. Ideo autem aliquando extorquet, quia deest prædicta resistentia : et vel nulla datur : ut cum passio absorbet usum rationis : vel si quæ datur, est inefficax, quæ non sufficit ad rationem violenti.

40. Secundo arguitur. Saltem Deus potest voluntatem inclinatam in aliquod objectum per actum efficacem inclinare ad oppositum per actum contrarium, ut si sit in ea odium Petri, ponere ejus amorem : sed tunc secundus actus esset violentus : utpote cui voluntas per primum efficaciter resisteret : ergo, etc. Major, in qua videtur esse difficultas, ex eo probatur, quia non apparet ibi implicatio contradictionis, neque repugnat de lege absoluta, contraria esse simul. Argum. 2.

Confirmatur. Non repugnat, ut Deus determinet voluntatem Angelicam, vel humanam ad odio habendum proprium *esse* ; sed tale odium nequit non esse violentum : siquidem est contra naturalem inclinationem ad se diligendum, et in Angelo contra actualem amorem sui, in quo semper persistit : ergo, etc. Confirm.

Respondetur primo negando majorem intellectam in sensu composito, ita quod actus efficax circa unum objectum coexistat actui opposito. De quo D. Thom. q. 22 de Verit. art. 8 sic ait : *Quantumcumque voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cujus ratio est, quia ipsum* Prima solutio. D.Thom.

ipsum velle aliquid, est inclinari in illud : coactio autem, vel violentia est contra inclinationem illius rei, quæ cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi succedat alia inclinatio, ita quod prima auferatur, et secunda maneat. Unde illud, ad quod inducit voluntatem non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi, quæ prius inerat. Unde non est violentia, neque coactio. Sicut lapidi ratione suæ gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum : hac autem inclinatione manente, si sursum projiciatur erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum, et ita immutatio motus potest esse sine violentia, et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat, sine eo quod voluntatem cogat. — Ad probationem respondetur, quod sicut motus ad terminos contrarios, ut sursum, et deorsum, non solum opponuntur contrarie, sed involvunt oppositionem contradictoriam, quatenus unus necessario infert negationem alterius : ita duplex actus voluntatis contrarius uterque efficax importat simul cum contrarietate prædictam contradictionem ; unde non mirum, quod neque de potentia Dei sint compossibiles.

Secunda solutio. 41. Secundo respondetur negando minorem. Admisso enim non repugnare prædictos actus, dicendum est nullum fore violentum, quia uterque esset simpliciter voluntarius, et ab intrinseco, etiam respectu propriæ inclinationis. Quare audiendi non sunt, qui dicunt admissis illis actibus, utrumque sequi, scilicet fore, et non fore violentos : fore quidem quatenus quilibet esset contra alterius resistentiam : non fore vero, quia quilibet esset voluntarius. — Nam ad violentum non sufficit resistentia ex parte patientis nisi sit illatum ab extrinseco : quod nulli ex prædictis actibus conveniret. Posset tamen eis concedi ratione prædictæ resistentiæ nonnihil violentiæ secundum quid.

Replica. 42. Nec refert, si urgeas, quod neque in cessatione ab actibus concessimus voluntati violentiam nisi secundum quid : ergo si hanc admittimus in eorum elicientia, nullum est discrimen primæ, et secundæ assertionis.

Enodatur. Respondetur enim negando consequentiam. Nam intra limites *violentiæ, secundum quid* est latitudo, ratione cujus etsi in utroque casu violentiam secundum quid admittamus, potest discrimen illud consistere. Etenim violentia, quam potest pati voluntas in cessatione ab actibus, solum dicitur secundum quid, quia est a Deo, et sic juxta inclinationem universalem : si tamen esset a creatura, respectu cujus non datur hæc inclinatio, esset violenta simpliciter. Illa vero, quam admisimus in elicientia duplicis actus contrarii ex se est inadæquata, et diminuta, et ideo undecumque proveniret, non pertingeret ad rationem violentiæ simpliciter.

Ad confirmationem respondetur, proprium *esse* posse considerari, vel absolute ; vel ut affectum aliqua miseria. Primo modo nequit odio haberi etiam de potentia absoluta : quia non potest apprehendi, ut malum, quod est objectum odii. Secundo autem potest odio haberi : quia prout sic inducit rationem mali. Non tamen hujusmodi odium sive sit necessarium, sive liberum, potest esse violentum, quia semper erit ab intrinseco. Neque erit contrarium naturali inclinationi, vel amori ; sed potius juxta illam, indeque originatum. Nam ex inclinatione, et amore ad bonum proprii *esse* oritur odium ejusdem *esse* ut affecti miseria, et infelicitate. Nec mirum, quod idem objectum secundum diversas rationes possit simul amari, et odio haberi, sicut Deus simul amat Petrum, ut hominem, et odio habet, ut peccatorem.

43. Tertio, potest Deus movere voluntatem ad amandum necessario objectum, Ultim. argum. quod ex se petit amari libere ; sed talis amor erit contra voluntatis inclinationem : igitur violentus. Minor probatur : quia inclinatio voluntatis est ad amandum unumquodque sicut ejus merita exigunt : atque adeo libere quod petit amorem liberum ; et necessario quod petit necessarium : ergo amare necessario, quod petit amari libere, est contra prædictam inclinationem.

Respondetur animadvertendo dupliciter Animadversio pro solutione. posse intelligi, quod Deus necessitet voluntatem ad diligendum aliquod objectum : vel mediante determinatione judicii intellectus : quia potest immittere judicium ita ad unum determinatum, ut non maneat in voluntate facultas expedita ad oppositum : vel immediate, ita ut stante judicio indifferenti, et proponente objectum cum indeterminatione ad utrumlibet,

necessitet Deus voluntatem ad unum ex extremis. Hoc secundo modo non admittimus posse Deum prædictam necessitatem imponere. Quia cum objectum voluntatis sit bonum ab intellectu propositum, omnis necessitas, vel libertas in actu debet ab objecto, ut sic proposito, et a modo propositionis provenire. Atque adeo repugnat ut intellectu proponente cum indifferentia, voluntas tendat sine illa : sicut quod proponente sine indifferentia, tendat cum libertate. — Eo præsertim, quia in actu voluntatis, non sola substantia, sed modus libertatis, vel necessitatis debet ex motione objecti provenire : cum autem objectum non moveat nisi juxta modum, quo proponitur, implicatio est in terminis, ut existente propositione indifferente ad utrumlibet, voluntas ad unum necessitetur.

Secundo modo concedimus posse Deum voluntatem necessitare in ordine ad quodcumque objectum : negandum est tamen id esse contra voluntatis inclinationem, ac proinde violentum. Et ratio est, quia prædicta inclinatio non est ad amandum objectum juxta merita ipsius sumpti secundum se, sed juxta merita, quæ splendent in apprehensione : unde quidquid sit de meritis objecti secundum se, si tamen voluntas tendat in illud secundum ea, quæ in apprehensione splendent, sive tendat libere, sive necessario, semper tendit juxta propriam inclinationem.

Dices : saltem ipsa apprehensio, quoties non conformatur meritis objecti, erit contra voluntatis inclinationem, et sic violenta.

Replica. Respondetur nihil contra nos, quia apprehensio non est ex actibus a voluntate elicitis : in quibus dumtaxat negamus reperiri posse violentiam. — Addendum est prædictam apprehensionem fore quidem imperfectam, quia in objecto, in quo est bonitas simul cum defectu, solam bonitatem attingeret, et sic ad amorem illius necessitaret juxta dicta disp. 1 n. 30, non tamen esset violenta : quia inclinatio voluntatis non petit, ut intellectus natura sua defectibilis semper sine defectu cognoscat. Quod si, Deo ita disponente, nunquam aliter apprehenderet, esset quidem violentia in perpetua omissione rectæ apprehensionis, non autem in elicientia defectuosæ, quemadmodum si voluntas nunquam eliceret actum bonum, sed semper malum, nullam violentiam pateretur hujusmodi elicientia, esto pateretur aliquam in illius omissione.

Contra secundam assertionem solent referri aliqui ex discipulis D. Thom. quorum sensum explicuimus n. 35. Argumentum vero, quod fieri poterat, eo quod substracto Dei concursu, non videtur voluntas inclinari ad agendum ; quod tamen requiritur, ut carentia actionis sit violenta, solutum manet ex dictis, n. 37.

ARTICULUS VI.

Utrum metus causet involuntarium simpliciter ?

Ad sextum sic proceditur. Videtur, quod metus causet involuntarium simpliciter : sicut enim violentia est respectu ejus, quod contrariatur præsentialiter voluntati : ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati : sed violentia causat involuntarium simpliciter : ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. Præterea. Quod est secundum se tale, quolibet addito, remanet tale : sicut, quod secundum se est calidum, cuicumque conjungatur, nihilominus est calidum ipso manente : sed illud, quod per metum agitur secundum se est involuntarium : ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Præterea. Quod sub conditione tale est : secundum quid est tale : quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale : sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid : quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter : sed id, quod per metum agitur, est involuntarium absolute : non est autem voluntarium nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum, quod timetur ; ergo id, quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed contra est, quod Greg. Niss. dicit, et etiam Philosophus, quod hujusmodi, quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria, quam involuntaria.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 3 Ethic. et idem dicit Greg. Niss. in suo lib. de homine. Hujusmodi, quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario, et involuntario. Id enim, quod per metum agitur in se consideratum non est voluntarium : sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum, quod timetur : Sed si quis recte consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria, quam involuntaria : sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid : unumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu ; secundum autem, quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid : hoc autem, quod per metum agitur secundum hoc est in actu secundum quod fit : cum enim actus in singularibus sint, singulare autem in quantum hujusmodi est hic, et nunc, secundum hoc id, quod fit est in actu, secundum quod hic est, et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus : sic autem hoc, quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic, et nunc : prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali, quod timebatur ; sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi ; unde manifestum est, quod simpliciter voluntarium est, unde et competit ei ratio voluntarii ; quia principium ejus est intra. Sed quod accipiatur id, quod per metum fit, ut extra hunc casum existens prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum ; et ideo est involuntarium secundum quid, id est, prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea, quæ aguntur per metum, et per vim, non solum differunt secundum præsens et futurum ; sed etiam secundum hoc, quod in eo, quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis ; sed id, quod per metum agitur, fit voluntarium ; ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter se ipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum, quod timetur ; sufficit enim ad rationem voluntarii, quod sit propter aliud voluntarium : voluntarium enim est non solum, quod propter se ipsum volumus ut finem, sed etiam, quod propter

aliud

aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo, quod in eo, quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit; et ideo, ut Greg. Nis. dicit, ad excludendum ea, quæ per metum aguntur, in diffinitione violenti, non solum dicitur, quod violentum est, cujus principium est extra, sed additur, nihil conferente vim passo; quia ad id, quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quod ea, quæ absolute dicuntur quolibet addito remanent talia; sicut calidum, et album: sed ea, quæ relative dicuntur variantur secundum comparationem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative; et ideo nihil prohibet aliquid, quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod illud, quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, id est, secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, idest, si talis metus non immineret; unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

Prima conclusio: Ea, quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario, et involuntario.

Secunda conclusio: Quæ per metum aguntur sunt simpliciter voluntaria: involuntaria autem solum secundum quid.

Notationes circa hunc articulum.

1. Doctrina hujus articuli valde conducit ad materias morales, præsertim de actibus humanis, de contractibus, de sacramentis, et similes. Nam cum plura faciant homines metu compulsi, oportet ad cognoscendum eorum valorem, vel nullitatem, bonitatem, aut malitiam, notum habere, quo pacto metus auferat, vel conservet voluntarii rationem, ex qua prædictæ conditiones dependent.

Diffinitio metus. 2. Sciendum itaque est, metum, ut sumitur ex D. Th. infra q. 41 ita diffiniri: *Metus est passio, qua refugimus malum futurum, cui resisti non potest.* Differt enim metus proprie dictus a tristitia, quia hæc versatur circa malum præsens, ille vero determinate est circa malum, quod de futuro imminet. Quamvis in latiori acceptione metus tristitiam comprehendat. Quo sensu videtur diffiniri ab Ulpiano leg. 1 ff.: *De eo, quod metus causa*, quod sit, *Instantis periculi, vel futuri causa mentis trepidatio.* Et quia in ordine ad diminuendum voluntarium idem præstat quælibet ex prædictis passionibus, quod attinet ad præsentem articulum, potest sub metu etiam tristitia, vel dolor comprehendi.

Divisio. 3. Dividitur autem in *metum cadentem in virum constantem*, et in *metum cadentem in virum inconstantem*. Primus dicitur, qui non repugnat constantiæ, et fortitudini viri prudentis. Pro quo assignantur quinque conditiones. Prima, ut malum, quod timetur, sit grave an vero debeat esse gravius malo, quod per metum eligitur, non est hujus loci examinare. Secunda, ut non vane, et leviter id a timente existimetur. Tertia, ut minitans sit potens minas executioni mandare. Quarta, ut sit solitus ita exequi. Et quinta, ut malum, quod timetur, non possit facile a timente evitari. Nec necesse est prædictum malum timeri in propria persona, sed sufficit in persona valde conjuncta, ut patris, filii, sororis, etc. de quo vide inter alios Thom. Sanchez lib. 4 de Matrim. disp. 1 et sequentibus, ubi optime explicat prædictas conditiones, et alia, quæ naturam hujus metus notificant. Metus viri inconstantis per oppositum dicetur, cui aliqua ex prædictis conditionibus defuerit. Thom. Sanchez.

Observatio. 4. Deinde nota, non esse idem operari cum metu, et ex metu, seu per metum. Nam cum metu potest aliquis operari, etiam si ad id metus non compellat, sed habeat se præcise concomitanter, sicut martyres cum metu mortis fidem confitebantur: non tamen ex metu, sed ex Dei amore, et obedientia. Ex metu autem, sive per metum operari dicitur, cui metus est causa operationis: quia ob vitandum majus malum, quod timetur, eligitur minus malum, sive jacturam minoris boni, quam sit illud, cujus amissio timetur: sicut in eo, qui projicit merces in mare tempore tempestatis ad salvandam vitam. Et is secundus metus est, de quo in præsenti, non vero primus, qui nullum influxum habet in operationem.

Alia observatio. 5. Tertio ad intelligentiam primæ conclusionis observa, in eo, qui ex metu operatur, v. g. qui projicit merces in mare ad tuendam vitam, tres actus voluntatis concurrere. Primus est amor minoris boni sumpti secundum se: puta divitiarum, quarum jactura per metum eligitur. Secundus amor efficax majoris boni, scilicet vitæ, cujus amissio timetur. Et tertius est electio efficax, et absoluta minoris mali, ad majus evitandum, videlicet electio jacturæ divitiarum ad mortem effugiendam, neque hic tertius actus est incompossibilis cum primo, licet videantur prima facie contrarii. Tum quia respiciunt objectum secundum diversam rationem; quo pacto non repugnat aliquid simul amari, et respui. Tum etiam, quia unus est efficax, et alter inefficax; inter quos nulla est repugnantia. Quartus actus solet ab aliquibus assignari nolitio inefficax prædictæ electionis.

Sed hic saltem, ut a primo distinctus non videtur necessarius quamvis sæpe concurrat : quia existente amore divitiarum secundum se, sufficienter intelligimus earum projectionem esse contra inclinationem voluntatis, scilicet contra prædictum amorem, et sic ex hac parte involuntarium. — Diximus *saltem, ut a primo distinctus, etc.* quia ipsa volitio conservandi divitias, est virtualis nolitio projiciendi illas; et ex ea causatur tristitia cum projiciuntur.

Ex his liquet veritas primæ conclusionis, quam D. Th. probat tum ex Philos. et Nisseno, qui ea, quæ per metum aguntur, appellat *mixta* ex voluntario, et involuntario. Tum etiam quia projectio divitiarum v. g. considerata secundum se repugnat earum voluntati, et amori, et ita ex hac parte est involuntaria : ut vero conducit ad effugiendam mortem, quæ timetur, est juxta vitæ amorem, et sic ex isto capite voluntaria.

Tertia objectio. 5. Nec prædicta conclusio accipienda est omnino universaliter, quasi D. Thom. intendat, voluntarium ex metu non posse reperiri absque involuntario ; sed magis est indiffinita. Verificatur autem, ut in pluribus. Pro quo rursus nota objectum, quod per metum eligitur, quandoque esse malum secundum se, solumque in ordine ad vitaudum majus malum habet rationem eligibilis : sicut in exemplo posito projectio mercium non aliunde est bona, nisi quia conducit ad mortem effugiendam. Et in his verificatur absolute conclusio, quia electionem prædicti objecti, ut utilis semper comitatur nolitio saltem virtualis ejusdem secundum se. Quandoque vero prædictum objectum secundum se est bonum honestum, aut delectabile, et simul utile ad aliquod malum evitandum : sicut observatio Divinæ legis per se ipsam est bona, et simul utilis ad effugiendam æternum damnationem. In his autem non oportet admisceri involuntarium : quia potest non apprehendi ratio mali, quæ respuatur. Nec tunc solus metus est ratio agendi, sed simul cum bonitate in objecto reperta.

Ultima. 6. Denique observa, quod cum dicitur, metum causare involuntarium, non intelligitur de causalitate directa : quasi metus faciat inclinationem, contra quam sit operatio involuntaria, aut faciat operationem esse contra talem inclinationem. Sed intelligitur de causalitate indirecta : quatenus metus est causa, ut fiat actus, qui alias voluntati repugnat, et qui non fieret nisi majus malum timeretur. Id vero unde prædictus actus habet rationem involuntarii, est voluntas inefficax conservandi bonum, cujus jactura eligitur per metum.

Sed objicies, quia voluntarium, et involuntarium dicunt rationes contrarias, scilicet esse ex voluntatis inclinatione, et esse contra illam ; ergo non possunt eidem actui voluntatis convenire. Objectio.

Respondent aliqui actum voluntatis non denominari simul voluntarium, et involuntarium sed solum actum externum, in quo non repugnat conjungi prædictas rationes. — Sed hoc non satisfacit, quia inclinationi voluntatis, cui repugnat externa projectio mercium, etiam repugnat electio efficax talis projectionis, atque adeo debet in utraque aliquid involuntarii involvi. Prima solutio. Non satisfacit.

Respondetur ergo eumdum actum sive internum sive externum non posse esse voluntarium, et involuntarium simpliciter; secus si unum habeat simpliciter, et aliud secundum quid : quia non repugnat, ut quod simpliciter est juxta inclinationem voluntatis, eo quod est secundum amorem efficacem, secundum quid sit contra illam propter aliquem amorem inefficacem, cui repugnat. Vera solutio.

7. Objicies secundo : observatio mandatorum Dei propter metum gehennæ non est aliquo modo involuntaria : ergo non est verum, ea, quæ fiunt ex metu habere mixtum involuntarium. Antecedens probatur : nam si prædicta observatio esset aliquo modo involuntaria, repugnaret ex ea parte voluntati, ac proinde esset peccaminosa : quippe malum est, ut voluntas observationi divinæ legis repugnet, vel de ea displiceat : dicere autem, prædictam observationem esse peccaminosam, repugnat Scripturæ, ubi multoties commendatur. Et Conc. Trid. ses. 6 can. 8 sic ait : *Si quis dixerit gehennæ metum, per quem ad misericordiam Dei, de peccatis dolendo confugimus, vel a peccando abstinemus, peccatum esse, anathema sit.* Alia objectio. Conc. Trid.

In solutione hujus objectionis laborant aliquid non parum : quæ tamen juxta nuper dicta facile diluitur. Tum, quia ut n. 5 diximus, conclusio D. Thom. tantum est indiffinita : et ideo non oportet verificari in omnibus, quæ ex metu fiunt. Quod maxime locum habet in casu hujus objectionis : ut ex dictis prædicto num. constat. Et quamvis ponamus illum, qui sic observat mandata, non observaturum, si

si metus deesset, non propterea talis observatio necessario erit aliqua parte involuntaria, quia cum hoc stat nullam dari in voluntate repugnantiam, vel displicentiam observationis secundum se, sed præcisionem tam a complacentia, quam a displicentia.

8. Tum etiam, quia esto tueamur universaliter conclusionem D. Thom. atque adeo prædictam observationem habere aliquid involuntarii propter aliqualem displicentiam ad eam secundum se sumptam, adhuc non sequitur fore peccaminosam : dummodo quando obligat, adsit ex quocumque motivo voluntas efficax illius, ratione cujus sit voluntaria simpliciter. Pro quo nota in prædicta observatione posse considerari, vel actionem, quæ præcipitur materialiter, et in esse rei ; vel rationem formalem *præceptæ*, quæ importat applicationem Divinæ legis ad illam. Hoc secundo modo semper est illicita ejus displicentia ; quia divina lex nihil habet mali, ratione cujus possit licite respui. Primo vero potest esse licita ; quia res præcepta potest afferre aliquid laboris, et fastidii, quod secundum se consideratum, non habito respectu ad legem divinam, possit licitam displicentiam terminare.

Hoc autem verum est, non modo ubi prædicta observatio procedit ex timore servili ; sed etiam si procedat ex amore Charitatis. Tantumque abest, ut talis displicentia reddat illam peccaminosam ; quod potius solet meritum augere. Nam quo major est repugnantia ad opus præceptum secundum se propter difficultatem, et laborem, eo major virtus, et meritum splendent in exequendo illud, et superando prædictam difficultatem.

Replica. Dices : Timor servilis opponitur Charitati, et propterea hæc foras mittit timorem, ut dicitur 1 Joan. 4 : igitur operari ex prædicto timore est malum, et peccaminosum.

Dilabitur ex D. Thom. Respondetur ex D. Thom. 2, 2, quæst. 19 art. 4 ubi sic ait : *Timor servilis ex parte servilitatis habet, quod sit malus. Servitus enim libertati opponitur. Unde cum liber sit, qui causa sui est, ut dicitur in 1 Metaph. servus est, qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicumque autem ex amore aliquid facit, quasi ex se ipso operatur, quia ex propria inclinatione movetur ad operandum. Et ideo contra rationem servilitatis est, quod aliquis ex amore operetur. Sic ergo timor servilis in quantum servilis est, Charitati contrariatur. Sic ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus. Sicut adulterium simpliciter est malum : quia id, ex quo contrariatur Charitati, pertinet ad adulterii speciem. Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis, sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex objecto accipitur. Objectum autem timoris servilis est pœna, cui accidit, quod bonum, cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis ultimus et per consequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente Charitatem. Vel quod ordinetur in Deum sicut in finem : et per consequens pœna non timeatur tanquam principale malum, quod contingit in habente Charitatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod ejus objectum, vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas ejus est mala.*

9. Secunda conclusio, nempe, quæ ex metu esse voluntaria simpliciter ; involuntaria autem solum secundum quid, satis convincitur ratione articuli : nimirum, quia sunt voluntaria, quatenus habent esse in actu : hoc est, prout hic, et nunc in particulari occurrunt, et conducunt ad majus malum evitandum : involuntaria vero quatenus apprehenduntur disconvenientia secundum aliquam rationem communem, quo pacto existunt in potentia, vel in apprehensione. Constat autem unumquodque secundum id dici simpliciter, secundum quod est actu. Secundum quod vero est in potentia, vel apprehensione, dicitur secundum quid.

Sed contra secundam conclusionem, et rationem objicies ex ipso D. Thom. 2, 2, quæst. 14 art. 3 ubi probat, illa, quæ fiunt ex timiditate, esse minus voluntaria, quam quæ fiunt ex intemperantia : *Quia* (inquit) *quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente. Unde non sunt simpliciter voluntaria. Alio modo quia ea, quæ sunt intemperati, sunt magis voluntaria in particulari ; minus autem voluntaria in universali : nullus enim vellet intemperatus esse. Allicitur tamen homo a singularibus delectabilibus, quæ intemperatum faciunt hominem. Sed in his, quæ pertinent ad timiditatem, est e converso : nam singularia, quæ imminent, sunt minus voluntaria, ut abjicere clypeum, et alia hujusmodi : sed* Objectio contra 2 conclus. D. Thom.

ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo salvari, etc. Idem dicit in solut. ad 3 Hæc autem doctrina manifeste videtur contrariari conclusioni, et rationi hujus art. : siquidem asseritur illa, quæ fiunt ex timore, non esse voluntaria simpliciter. Imo in dicta solutione ad 3 statuitur, quod sunt magis voluntaria *secundum quid;* sed non *simpliciter.* Et redditur pro ratione, quod sunt magis voluntaria in communi : et minus in particulari.

Animadversio pro solutione. 10. Ut huic objectioni plene satis fiat, animadvertendum est, D. Thom. prædicto loco unum supponere, et aliud quærere. Supponit enim tam quæ fiunt ex intemperantia, quam quæ ex timore esse simpliciter voluntaria, prout *simpliciter* opponitur *secundum quid.* Nam supponit utraque posse generare habitum vitii, et ex illo procedere, ut legenti constabit : ad quod (ut tract. de peccatis disp. 4 dub. 3 ostendemus) non sufficit voluntarium semiplenum, et secundum quid. Quærit autem, quæ ex illis intra lineam voluntarii simpliciter sint magis voluntaria, ut determinet, quæ sint majoris malitiæ. Et resolvit utraque aliquo modo invicem se excludere Ita tamen, ut quæ fiunt ex intemperantia excedant simpliciter ea, quæ fiunt ex timore : hæc vero excedant illa tantum secundum quid. Et ideo, non dixit illud, quod fit ex timore esse voluntarium secundum quid, sed *esse magis voluntarium secundum quid,* quam illud, quod fit ex intemperantia. Ly enim *secundum quid* non cadit supra *voluntarium ;* sed supra *magis,* tantumque diminuit excessum unius supra alterum intra lineam voluntarii simpliciter. Unde prædicta doctrina nequaquam contradicit præsenti assertioni : ubi statuitur voluntarium ex timore esse tale absolute, et simpliciter; nec negatur posse simpliciter excedi ab alio voluntario.

11. Sed quia etiam asseritur, prædictum voluntarium ex timore non esse tale simpliciter, notandum est secundo ; *simpliciter* duobus modis posse sumi ; vel ut opponitur *secundum quid,* quo pacto id dicitur tale simpliciter, quod absolute, et sine addito diminuente est tale. Vel, ut excludit admissionem contrarii ; nam *simplex* dicitur, quasi *purum,* et *impermixtum ;* statque aliquid non esse simpliciter voluntarium hoc secundo modo, eo quod habet aliquid involuntarii admixti ; et esse voluntarium simpliciter primo modo ; quia involuntarium, quod admiscetur, tantum est secundum quid, nec tollit denominationem *voluntarii absolute, et simpliciter.* Cum ergo D. Th. citato loco ait, ea, quæ fiunt ex timore, non esse simpliciter voluntaria, sumit *simpliciter* secundo modo explicato : et sensus est, quod habent aliquid involuntarii admixtum juxta doctrinam hujus art. in 1 conclus. et propterea cum dixisset prædicta non esset simpliciter voluntaria, addit *sed mixta, ut dicitur in 3 Ethic. etc.* Ex quibus satis liquet prædictam doctrinam non contrariari secundæ assertioni hujus articuli.

12. Ut autem constet quomodo nec rationi contradicat, observandum est tertio cum nostro Cornejo in præsenti dub. 2 operationem metu factam, puta fugere abjiciendo arma, posse considerari, vel secundum se absque ordine ad finem, cujus amissio timetur : et prout sic nihil habet voluntarii, sicut nec habet rationem boni ; vel ut conducit ad prædictum finem : et hoc modo adhuc dupliciter : aut in communi solum, considerando dumtaxat operationem convenientem ad vitam tuendam ; aut in particulari, considerando simul circumstantias fugæ, et projectionis armorum cum dedecore, etc. quæ illam concomitantur. Utroque autem isto modo est voluntaria : quia licet voluntas nollet ignominiosam fugam, aut projectionem armorum consideratas secundum se, vult tamen remedium ad salutem, et vult prædictam fugam cum omnibus concomitantibus, quatenus ad tuendam vitam deserviunt. Minus tamen vult hoc posterius, quam illud, licet velit simpliciter utrumque : quia in eo, quod est quærere remedium ad salutem prout sic sumpto in communi, nihil apparet mali, a quo voluntas retrahatur : sicut apparet in eo, quod est fugere, et arma projicere etiam propter prædictum finem. Tertia observatio.

Ex his constat, nullam esse contradictionem apud D. Th., nam cum in præsenti ait, operationem metu factam esse involuntariam in communi, loquitur de illa secundum se præciso ordine ad finem : ut sic autem nunquam dixit esse voluntariam. Cum vero 2, 2, docet prædictam operationem esse magis voluntariam in universali, quam in particulari, loquitur de ea ut conducit ad finem : nec prout sic negat esse simpliciter voluntariam etiam in particulari : quod statuit in præsenti : sed asserit esse magis voluntariam in universali : quia in particulari admittit involuntarium secundum Solvitur 1 objectio.

cundum quid, quod in universali sumpta non claudit. Et in hoc distinguit prædictam operationem ab ea, quæ fit ex intemperantia; quippe hæc considerata in communi, ut dicit id, medio quo fit aliquis intemperatus, minus allicit voluntatem, quam sumpta in particulari, prout dicit talem, vel tantam delectationem : *Propter quod* (verba sunt sancti Doct.) *ad vitandum intemperantiam maximum remedium est, ut non immoretur homo circa singularium considerationem.* Revera tamen utraque actio sive in particulari, sive in universali modo dicto sumpta est simpliciter, et absolute voluntaria.

D.Thom.

Secunda objectio. Aristot.

Secundo objicies ex Arist. 3 Ethic. c. 1 ubi ait : *Simpliciter, et absolute nemo sponte rerum suarum jacturam facit*; et in cap. *Majores*, de baptismo, stabilitur, eum, qui ob metum gravis detrimenti baptismum suscipit, cogendum esse ad observationem fidei Christianæ, et redditur ratio : *Quia licet absolute sit invitus, est tamen conditionate volens* : ergo quod fit ex metu gravi, non est simpliciter, et absolute voluntarium.

Cap. Majores de Bapt.

Diluitur.

Respondetur, animadvertendo, quod sicut particulam *simpliciter* diximus posse dupliciter sumi : sic particulam *absolute*. Potest enim sumi, vel ut distinguitur contra *secundum quid*, vel ut dicit rem absolute consideratam, hoc est sine accidentibus, et circumstantiis, quæ hîc, et nunc existentiam comitantur : et hoc secundo modo, non vero primo sumitur utroque loco adducto in objectione, ut legenti textu constabit.

Objectio 3.

14. Tertio objicies : plures contractus esse irritos ipso jure naturæ, eo quod fiunt metu cadente in virum constantem : ut de Matrimonio asserere videtur D. Thom. in 4 dist. 29 art. 3 quæstiunc. 1, Bonavent. ibid. quæst. 1 num. 5, Scot. q. unica § *De secundo dico*, Supplem. Gabrielis quæst. 2 artic., et alii. Hujus autem non potest esse alia ratio, nisi quia tales contractus non sunt simpliciter voluntarii : ergo, etc.

D.Thom. D. Bonav. Scotus. Suppl. Gabriel.

Impugnatur.

Respondetur negando antecedens, ut docent communiter Doctores Thomistæ in præsenti : unde, quod matrimonium metu initum sit nullum, ortum habet a dispositione Juris positivi : sicut et quod sit nullum matrimonium clandestinum, de quo non est dubium esse voluntarium simpliciter. Quod si *Jus* positivum nihil circa hæc statuisset, utrumque matrimonium validum esset. De quo inter alios potest videri Thom., Sanchez lib. 4 de Matr. disp. 14, ubi non recte oppositam sententiam tribuit divo Thom. citato loco ex 4 sent. 4 sent. Nam Angel. Doct. loquitur supposito Jure positivo Ecclesiastico annullante prædictum matrimonium. Et quamvis adducat rationes ex ipsa natura matrimonii, et indissolubilitate ejus petitas; non tamen adducit illas ut rationes demonstrativas, sed ut congruentias, et motiva ad hoc, ut *jus* positivum sic decerneret.

Addendum est, quod etiam si admitteremus matrimonium, et similes contractus, quoties metus gravis intervenit, esse jure naturæ irritos, non id proveniret ex defectu voluntarii simpliciter, alias (quod nemo concedit) jure naturæ esset nullus quicumque contractus factus cum illo metu : siquidem in omnibus requiritur ad eorum valorem voluntarium simpliciter. Proveniret autem ob speciales rationes concurrentes in matrimonio, aut in aliquo simili contractu, ratione quarum ad eorum valorem plus requireretur, quam fieri simpliciter voluntarie.

15. Ultimo objicies, quod metus gravis excusat transgressionem legis a culpa : et ideo non peccat, qui ut vitet grave malum, omittit Sacrum in die festo, aut frangit Ecclesiæ jejunium : constat autem transgressionem legis non aliter culpa vacare, nisi quia non est voluntaria; igitur metus tollit voluntarium simpliciter.

Objectio Ultim.

Respondetur negando antecedens, si intelligatur de transgressione formali legis : existente enim hujus obligatione, nullus metus excusat simpliciter a culpa; licet eam diminuat. Propterea vero non servans jejunium, vel non audiens Sacrum ob metum gravem, non peccat, quia tunc cessat obligatio legis, eo quod leges humanæ, et etiam aliquæ divinæ non obligant, nisi cum possunt commode observari; cum vero non possunt absque gravis mali periculo, cessat obligatio, et consequenter formalis earum transgressio. Actusque illi, vel omissiones materialiter dumtaxat dicentur contra legem, quatenus alias lege prohibeantur : non tamen hîc, et nunc ubi lex cessavit.

Solvitur.

ARTICULUS VII.

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

Ad septimum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita et concupiscentia : sed metus causat quodammodo involuntarium : ergo etiam concupiscentia.

2. Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id, quod proponebat : ita incontinens propter concupiscen-

tiam : sed timor aliquo modo causat involuntarium : ergo et concupiscentia.

3. Præterea, ad voluntarium requiritur cognitio : sed concupiscentia corrumpit cognitionem. Dicit enim Philosophus in 6 Ethic. quod delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit æstimationem prudentiæ : ergo concupiscentiæ causat involuntarium.

Sed contra est, quod Damasc. dicit : *Involuntarium est misericordia, vel indulgentia dignum, et cum tristitia agitur* : sed neutrum harum competit ei, quod per concupiscentiam agitur : ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Respondeo dicendum, quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium, ex eo quod voluntas in id fertur : per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id, quod concupiscit : et ideo concupiscentia magis facit ad hoc, quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod timor est de malo : concupiscentia autem respicit bonum. Malum autem secundum se contrariatur voluntati ; sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium, quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo, qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id, quod agitur secundum quod in se consideratur : sed in eo, qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas ; qua repudiabat illud, quod concupiscitur ; sed mutatur ad volendum id, quod prius repudiabat Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium : sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id, quod prius proponebat, non autem contra id, quod nunc vult; sed timidus agit contra id, quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis, qui propter concupiscentiam fiunt amentes : sequeretur, quod concupiscentia voluntarium tolleret, nec tamen proprie esset ibi involuntarium : quia in his, quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium Sed quandoque in his, quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur, quod est in potestate voluntatis : ut non agere, et non velle : similiter autem et non considerare ; potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur.

Conclusio est negativa.

Annotatio.

1. Circa hunc Articulum est notandum, nomine *concupiscentiæ* intelligi a D. Thom. actum appetitus sensitivi, ut comprehendit quamlibet ejus passionem versantem circa bonum, excluditque dumtaxat actus qui sunt circa malum, ut timorem, et tristitiam. Cur autem prædicta concupiscentia non causet involuntarium secundum quid, sicut causat metus, non est ita facile explicare : laborantque non parum expositores D. Thom. hoc loco in tradenda ejus ratione. Quia experientia compertum videtur plura agi per concupiscentiam, quæ secundum se sumpta repugnant voluntati : ut cum avarus expendit pecunias ad consequendam aliquam delectationem, quas secundum se secluso ordine ad delectationem, vellet sine dubio retinere ; doletque non parum de earum expensione. Cujus rei plura exempla adducunt Curiel, Cornejo, Montes. et alii : cur ergo prædicta expensio prout secundum se voluntati repugnat, non erit saltem secundum quid involuntaria : sicut prout eligitur hîc, et nunc ad delectationem habet rationem voluntariæ simpliciter.

2. Omissis autem variis rationibus, quæ videri possunt apud auctores citatos, duplici via possumus occurrere difficultati, tuerique divi Thomæ assertionem. Primo, si dicamus Angelic. Doctor. non omnino negare ei, quod ex concupiscentia fit, posse aliquid involuntarii admisceri ; sed asserere dumtaxat, hujusmodi involuntarium non causari a concupiscentia : quidquid sit an ex aliis capitibus, quæ respectu concupiscentiæ sunt per accidens, possit oriri. Et ratio est, quam sanctus Doctor tradit : nam cum concupiscentia ex nulla parte malum respiciat, sed præcise bonum delectabile, non habet ex se inducere ad aliquid voluntati repugnans. In quo distinguitur a metu : cujus objectum est malum, quod difficile potest vitari : et ideo ut illud vitet, ex propria ratione habet inclinare eligendum minus malum, quod secundum se voluntati repugnat ; solumque eligitur, ut conducit ad prædictum finem. Et hinc est, ut involuntarium in operibus metu factis repertum, ex ipso metu quodam modo ortum ducat : in illis autem, quæ per concupiscentiam fiunt, si quod involuntarium admisceatur, non est ipsa concupiscentia, sed aliunde omnino per accidens proveniat. Juxta quam doctrinam facile quisque solvet omnes instantias, quæ solent in contrarium afferri, redetque rationem disparitatis inter concupiscentiam, et metum a divo Thoma in præsenti intentam.

3. Secundo potest dici, neque ex aliis capitibus admisceri involuntarium his, quæ per concupiscentiam fiunt. Quia licet hæc multoties impellat ad aggrediendum opus ex se difficile, et quod absente passione, repugnaret voluntati, dum tamen illa præsens est, ita delectabilitas objecti concupiti rapit, et captivat affectum, ut omnem actualem displicentiam, et repugnantiam absumat, nec concupiscentem sinat attendere molestiam, vel difficultatem, quæ in prædicto opere secundum se reperitur, sed eam ponat quasi sub oblivione super inductam delectabilitatem finis concupiti. Displicentia vero, quam experientia multoties deprehendit, aut non est in eodem instanti, in quo concupiscentia viget ; sed antecedenter,

antecedenter, vel subsequenter, ut D. Thom. docet in solut. ad 2. Aut si quæ in illo instanti reperitur, non est de ipso opere, ad quod concupiscentia directe movet, adhuc sumpta secundum se : sicut contingit in metu : sed de aliquo effectu secuto præter intentionem, ut est offensa Dei : vel de malo futuro, quod timetur ut peccati supplicium.

Occasione illius propositionis, quam habet D. Thom. in corpor. : *Concupiscentia magis facit aliquid voluntarium.* Solet hic dubitari, num concupiscentia voluntarium augeat, vel diminuat ? sed de hoc commodius dicemus infra in tractatu de peccatis ad art. 6 q. 77, ubi D. Thom. ea ratione probat, passionem antecedentem minuere peccati malitiam, quia diminuit voluntarium.

ARTICULUS VIII.

Utrum ignorantia causet involuntarium ?

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia causet involuntarium : involuntarium enim veniam meretur, ut Damasc. dicit ; non sed interdum, quod per ignorantiam agitur veniam non meretur, secundum illud 1 ad Cor. 14 : *Si quis ignorat, ignorabitur :* ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea, omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Proverb. 14 : *Errant qui operantur malum.* Si igitur ignorantia involuntarium causat, sequeretur, quod omne peccatum esse involuntarium : quod est contra August. dicentem, quod omne peccatum est voluntarium.

3. Præterea, involuntarium cum tristitia est, ut Damasc. dicit : sed quædam ignoranter aguntur, et sine tristitia, puta si aliquis occidat hostem, quem quærit occidere, putans occidere cervum : ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed contra est, quod Damasc. et Philos. dicunt, quod involuntarium quoddam est per ignorantiam.

Respondeo dicendum, quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione, quia privat cognitione, quæ præexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est : non autem quælibet ignorantia hujusmodi cognitione privat : et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis. Uno modo concomitanter, alio modo consequenter ; tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem quando ignorantia est de eo, quod agitur : tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur : tunc enim ignorantia non inducit ad volendum, ut hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid factum, et ignoratum : sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum : et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosoph. dicit : quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati : sed facit non voluntarium : quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem in quantum ipsa ignorantia est voluntaria : et hæc contingit dupliciter secundum duos modos voluntarii supra positos. Uno modo, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut execusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando : secundum illud Job 21 : Scientiam viarum tuarum nolumus : et hæc dicitur ignorantia affectata. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus, quod quis potest scire, et debet : sic enim non agere, et non velle voluntarium dicitur : ut supra dictum est. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat, quod considerare potest, et debet, quæ est ignorantia malæ electionis, vel ex passione, vel ex habitu proveniens : sive cum aliquis notitiam, quam debet habere, non curat acquirere, et secundum hunc modum ignorantia universalium juris, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium : causat tamen secundum quid involuntarium in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi, quod alias non vellet : sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret si sciret, puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, qua interficit transeuntem : et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter. Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum, quæ quis tenetur scire : secundo autem de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est : tertia vero de ignorantia, quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

Prima conclusio : Ignorantia concomitans tollit voluntarii rationem ; non tamen causat involuntarium.

Secunda conclusio . Ignorantia consequens non efficit involuntarium simpliciter : potest tamen diminuere voluntarium, et causare involuntarium secundum quid.

Tertia conclusio : Ignorantia antecedens causat involuntarium simpliciter.

De materia hujus articuli erit ex professo disputatio infra ad quæstionem 76 in materia de peccatis.

Quæstiones, quæ deinceps sequuntur, constituunt, una cum præcedenti, tractatum, qui inscribi solet de *actibus humanis.* Nos autem, quia hanc dumtaxat quæstionem sextam disputationibus elucidare decrevimus, ab ipsa titulum *de voluntario, et involuntario* desumpsimus. Ideo autem circa reliquas non instituimus disputationes, quia dubia alicujus momenti, quæ in eis occurrunt, non minus opportune in præcedentibus, vel sequentibus tractatibus, aut in hoc ipso de voluntario examinantur. Porro, ut neque illarum doctrina omnino desideretur, nec textu Angelici Doct. ubi commentario opus non est, gravemus volumen ; apponemus breviter summam prædictarum quæstionum, conclusionesque articulorum omnium cum rationibus decidendi, et si quid ad earum intelligentiam videbitur necessarium. Imo præcipua dubia, quæ excitari possent, et loca, ubi examinata, vel examinanda sunt, indigitabimus. Ordinem vero omnium harum quæstionum tradit D. Thom. initio præcedentis : inde enim constat, cur acturus de actibus humanis, quibus ad beatitudinem pervenitur, incipiat a voluntario, quod se habet in illis velut essentia, et fundamentum. Deinde tractat de circumstantiis, quæ accidentibus assimilantur : ac postmodum singulos actus in particulari distinguit.

QUÆSTIO VII

De circumstantiis humanorum actuum.

ARTICULUS I.

Utrum circumstantia sit accidens actus humani?

Conclusio est affirmativa.

Ejusque ratio sumitur ab etymologia. Circumstantia enim a circumstando dicitur : quæ vox primario congruit rebus corporalibus, quæ loco circumscribuntur : in his autem ea proprie circumstare dicimus, quæ cum sint extrinseca rei, illam tamen attingunt, et ei appropinquant. Illæ igitur conditiones, quæ ita afficiunt actum humanum, ut extra essentiam maneant, circumstantiæ ejus vocantur. Et quia hoc ipsum est de ratione accidentis : accidens enim et est extra substantiam rei, et eam afficit, merito, prædictas circumstantias *accidentia humani actus* appellamus. Vide tract. seq. disp. 4 num. 5.

ARTICULUS II.

Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ a Theologo?

Conclusio est affirmativa.

Ob triplicem rationem : Primo, quia Theologus agit de actibus humanis in ordine, et proportione ad beatitudinem : quæ proportio attenditur secundum commensurationem diversarum circumstantiarum. Secundo, quia considerat in prædictis actibus bonum et malum, melius et pejus : hæc autem penes circumstantias diversificantur, diminuuntur; et augentur. Tertio, quia considerat in illis rationes meriti, et demeriti, quæ etiam ex cognitione, vel ignorantia circumstantiarum dependent.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in 3 Ethicor.

Conclusio : Septem sunt circumstantiæ humanorum actuum, quas Tullius hoc versu comprehendit : *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.* Addit Arist. octavam *circa quid,* sed hæc sufficienter comprehenditur a Tullio sub *quid.*

Omnes istæ circumstantiæ explicantur tract. seq. disp. 4 dub. 1 § 1, ubi redditur ratio prædicti septenarii numeri.

ARTICULUS IV.

Utrum sint principales circumstantiæ propter quid, *et ea in quibus est operatio?*

Conclusio : Principalissima omnium circumstantiarum est illa quæ attingit actum per modum finis, et dicitur *propter quid,* vel *cujus gratia.* Post hanc vero, quæ attingit illum ex parte objecti, et dicitur *quid,* vel *in quo est operatio.* Aliæ autem sunt magis, vel minus principales, secundum quod magis, vel minus istis appropinquant.

Ratio est : quia principalissimum respectu cujuscumque actus est finis, a quo agens primo movetur, qui dicitur *finis operantis* (iste enim venit in præsenti nomine circumstantiæ *propter quid :* nam finis operis coincidit cum objecto). Post prædictum vero finem præcipue consideratur illud, quod ex parte objecti immediatius se tenet : ut est ejus quantitas, vel effectus per actionem inductus : et hæc est, quæ vocatur circumstantia *quid,* vel *circa quid,* vel *id, in quo est operatio.* Ipsum vero objectum absolute consideratum, non est circumstantia, sed dat speciem essentialem. Pro omnibus circumstantiis moralibus habes tractatu sequenti integram disputationem, scilicet quartam, ubi discussa invenies plura, quæ hîc desiderantur.

QUÆSTIO VII

De voluntate, quorum sit volitorum.

Circa hunc articulum observa, *voluntatem* in eo non sumi pro potentia volitiva, sed pro actu simplicis volitionis, qui intendit ad bonum absolute : nam quia

iste

iste est primus actus talis potentiæ, sumit appellationem ab ipsa, et ita dicitur *voluntas*. Dicitur etiam *simplex volitio*, quia habet objectum omnino simplex, id est nullo modo duplicatum : quod est finis sumptus præcise secundum se. Alii namque actus posteriores vel recipiunt finem cum ordine ad media sicut intentio : vel media cum respectu ad finem, sicut electio, consensus, etc. atque ita semper aliquo modo objectum duplicatur. Imo fruitio, quæ est quies in solo fine adepto, quodammodo objectum duplicat : qui supra finem ipsum absolute, et secundum se, addit conditionem *existentis*, et *possessi*. Cum hoc tamen stat, ut in discursu quæstionis non pauca admisceantur de ipsa potentia volitiva : quia exacta notitia prædicti primi actus ita requirit.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas sit tantum boni?

Conclusio : Voluntas, ut est quidam appetitus, tantum est boni veri, vel apparentis : affectus vero, qui est res respectu mali, potius dicitur *fuga*, et *voluntas*.

Hujus conclusionis ratio est fere per se nota. Quoniam appetitus est quædam inclinatio appetentis : nihil autem inclinatur in aliquid, nisi sub ratione boni, et convenientis : sive re ipsa conveniat, sive solum ita apprehendatur. Appetitus enim rationalis, qualis est voluntas, sequitur formam apprehensam : unde sat est, ad hoc, ut aliquid appetatur, quod sub specie boni apprehendatur, quamvis re ipsa tale non sit.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas sit tantum finis : an etiam eorum, quæ sunt ad finem?

Conclusio : Voluntas, secundum quod nominat actum, non est nisi solius finis : in quantum vero nominat potentiam, extendit se etiam ad ea quæ sunt ad finem.

Prima pars sic probatur. Quia simplex actus alicujus potentiæ in id solum tendit, quod est per se objectum talis potentiæ : unde cum voluntas nominet simplicem actum potentiæ volitivæ, ad ea solum se debet extendere, quæ ratione sui habent esse ejus objectum : atque adeo, quæ sunt volitiva propter se. Hujusmodi autem est solus finis : media enim non appetuntur propter se, sed dumtaxat propter finem : ergo, etc.

Secunda pars ita suadetur. Nam potentia ad omnia illa se extendit, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti : unde quia bonum, quod est objectum potentiæ volitivæ, non tantum invenitur in fine, sed etiam in mediis : quamvis in illo primario ; et in istis secundario, oportet, ut prædicta potentia omnia hæc attingat. Circa hunc articulum solet esse celebris disputatio de objecto specificativo voluntatis : an nimirum sit solus finis, vel potius bonum in tota sua latitudine, prout tam media, quam finem comprehendit. Sed illam ex professo discussimus sup. tract. 8, ab eaque exordium sumpsimus.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quod est ad finem?

Prima conclusio : Actus, quo voluntas tendit in finem secundum se, et absolute consideratum, distinctus est ab illo, quo tendit in ea, quæ sunt ad finem, scilicet media.

Secunda conclusio : Si finis sumatur, secundum quod est ratio appetendi media, eodem actu fertur voluntas in illum, et in ea, quæ sunt ad ipsum.

Ratio prioris conclusionis est. Quia unumquodque eo modo est appetibile sicut est bonum : unde quia finis absolute consideratus non dependet in sua bonitate a mediis, sed ipse est per se bonus, idcirco neque in ratione appetibilis ab illis dependet, sed potest appeti prius natura, et etiam tempore.

Ratio posterioris est. Quoniam id, quod est ratio alicujus, in quantum tale non ponit in numero cum eo, cujus est ratio, sed ex utroque unum objectum coalescit. Si igitur finis sumatur prout est ratio diligendi media, non ponit in numero cum ipsis mediis, sed coalescet ex utrisque unum integrum objectum, quod proinde unico actu debet attingi.

Circa hanc secundam conclusionem solet disputari, an semper sit idem actus, quo voluntas tendit in finem ut est ratio appetendi media, et quo tendit in ipsa media? Videtur enim tenenda pars negativa : nam actus, quo voluntas fertur in media est electio, vel consensus, etc. actus, quo tendit in finem, ut est ratio illa assequendi, est intentio : qui sane actus specie distinguuntur.

Pro intelligentia nota primo, præsentem difficultatem non procedere quando in eadem re concurrunt ratio finis, et ratio medii respectu diversorum : quo pacto tract.

8 disput. 3 concurrere diximus in omnibus intermediis rationem finis respectu præcedentium mediorum, et rationem medii respectu finis subsequentis. Tum enim licet possit esse idem actus entitative, qui ad utrumque terminatur, non tamen potest esse idem formaliter; nam præterquam quod prout terminatur ad finem, est intentio, et prout ad medium electio (ut ibidem num. 19 et 40 tetigimus) obest alia ratio prædictæ unitati. Quia scilicet res illa non exercet rationem finis respectu medii secum identificati, neque medium est respectu finis ibi concurrentis : sed finis, ut diximus, est respectu præcedentium, et medium respectu subsequentium : inter se autem illæ rationes medii, et finis habent se concomitanter. At vero doctrina hujus articuli intelligitur de fine, et mediis formaliter : hoc est de fine in ordine ad ea, quæ sunt media ad ipsum, et de mediis respectu finis ad ea, quæ sunt media.

Secundo nota, quod medium ad aliquem finem, et ipse finis dupliciter possunt considerari, et attingi a voluntate : vel ita quod utrumque attingatur in recto, formaliter, et ut quod. Vel ita quod solus finis attingatur hoc modo, medium autem virtualiter, aut in obliquo; vel e converso medium, ut *quod* immediate, et formaliter, et finis solum ut *quo* mediate, et virtualiter. Primo modo terminant actus specie distinctos : nam qui terminatur ad finem, est primario, et formaliter intentio; qui vero terminatur ad medium, est formaliter, et primario electio. Secundo autem modo idem actus, sive intentio, sive electio terminatur ad utrumque. Aliter tamen, et aliter : nam intentio attingit finem immediate, et ut *quod*, ab eoque specificatur, media vero attingit virtualiter, seu in obliquo : quatenus, qui vult finem ut assequendum per media, virtualiter jam vult ipsa media. Electio autem attingit *ut quod* et immediate medium, ab eoque speciem sumit : sed finem attingit *ut quo*, et virtualiter, in quantum vult media propter illum. Unde intentio a fine descendit ad media : electio vero a mediis ascendit ad finem. Et quia actus suam denominationem non tribuit absolute, et simpliciter nisi ab objecto *quod*, idcirco neque intentio denominat *intentum* medium, sed solum finem : neque electio denominat *electum* finem, sed tantum media. Vide Cajet., Alvarez, Montes. et alios Thomistas super hunc articulum.

QUÆSTIO IX

De motivo voluntatis.

Hic nomine *voluntatis* jam intelligitur ipsa potentia. Quia licet intentum sit explicare illum primum actum, de quo q. præcedenti, valde tamen ad id conducit, si cognoscantur ea, quæ potentiam volitivam movent. Cum enim talis potentia in omni sua motione a prædicto actu incipiat, eo quod ille est primus, et initium cæterorum, eadem, quæ fuerint motiva potentiæ, erunt quoque motiva respectu talis actus.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas moveatur ab intellectu ?

Prima conclusio : Voluntas quantum ad exercitium actus non movetur ab intellectu : sed potius ipsa movet cæteras animæ potentias.

Secunda conclusio : Quantum ad specificationem, seu determinationem actus, intellectus movet voluntatem tanquam præsentans ei objectum.

Ratio primæ conclusionis hæc est. Nam movere quoad exercitium per se convenit causæ efficienti : et quia efficiens non agit, nisi motum a fine, illius potentiæ debet esse proprium, cujus est per se primo a fine moveri, atque adeo quæ habet pro objecto finem ultimum, et universalem, sub quo cæteri fines continentur : talis est autem voluntas : ergo, etc. Hanc rationem expendimus supra in hoc tract. disp. 2 a num. 55.

Secunda conclusio suadetur hac ratione. Nam movere quoad specificationem, est determinare quam speciem debeat habere actus : atque adeo proprium est objecti, cujus est per modum formæ extrinsecæ specificare :

specificare : cumque objectum nullam motionem in voluntatem exerceat, nisi ab intellectu proponatur, merito hæc motio attribuitur ipsi intellectui tanquam præsentanti objectum. — Accedit, quod objectum movet determinando ad modum principii formalis, a quo sumitur in rebus specificatio : unde quia primum principium formale est ens, et universale, quod est objectum intellectus, ideo non immerito intellectui tribuitur hæc motio. Pro hac etiam ratione vide disp. cit. n. 58.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo?

Conclusio : Appetitus sensitivus movet voluntatem indirecte ex parte objecti.

Hæc conclusio probatur : nam cum objectum moveat voluntatem sub ratione boni, et convenientis, quidquid est ratio, ut aliquid conveniens appareat, potest dici movere prædictam potentiam ex parte objecti : atqui appetitus sensitivus affectus aliqua passione, ita, v. g. facit, quod objectum talis passionis, puta vindicta, appareat conveniens appetenti : quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei et sicut est affectus, sic judicat. Imo in rei veritate licet absolute non conveniat irato vindicari, sed potius dimittere, ipsi tamen reduplicative, ut irato conveniens est vindicta : quia vindicta revera convenientiam habet cum prædicta passione. Est igitur talis passio causa, ut prædictum objectum appareat conveniens appetenti, et sic moveat voluntatem. Sed circa hanc rationem vide infra tract. 12 disp. 4 n. 9.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveat se ipsam?

Conclusio : Voluntas ex amore finis movet se ad appetendum ea, quæ sunt ad finem.

Hæc conclusio probatur a simili. Nam ita se habet finis ad voluntatem, sicut principia ad intellectum : atqui intellectus per cognitionem principiorum reducit se de potentia ad actum respectu conclusionum ; ergo etiam voluntas per amorem finis movebit se ad amandum media, quæ sunt ad finem.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio?

Conclusio est affirmativa.

Est intelligenda non tantum de motione quoad specificationem : quo pacto movetur voluntas ab objecto, et ab intellectu proponente, sed etiam de motione quoad exercitium, quomodo diximus moveri a se ipsa. Ratio est : quia omne, quod est in potentia ad aliquid, debet moveri ab existente in actu : atqui voluntas sæpe est in potentia respectu volitionis finis, non enim semper actu illum vult : igitur debet moveri ab aliquo extrinseco, quod sit in actu respectu talis volitionis. — Et confirmatur. Nam idcirco ad amorem mediorum voluntas movet se ipsam, quia supponitur jam in actu per amorem finis : cum ergo ad istum amorem nullus actus supponatur, nam ipse est primus in voluntate, consequens fit, ut debeat moveri ab aliquo principio extrinseco actuali. Quod sit autem hoc movens extrinsecum, non explicatur in isto articulo, sed in sextum reservatur.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas moveatur a corpore cœlesti?

Conclusio : Eo modo, quo voluntas movetur ab exteriori objecto, potest moveri a corpore cœlesti : sed eo modo, quo movetur quantum ad exercitium actus, omnino repugnat, quod ab illo moveatur.

Primum sic suadetur : quia exteriora objecta subjacent cœlestibus motibus, mediis quibus possunt alterari, et immutari : illis autem mutatis, oportet, ut aliter moveatur voluntas circa eorum amorem, vel fugam. Et similiter sensus, et corporalia organa, per quæ prædicta objecta ad intellectum trahuntur, ut proponantur voluntati dependent a motu cœli : atque adeo potest hujusmodi motus mediis illis sortiri aliquem effectum in ipsa voluntate. — Secundum probatur hoc modo : quia nullum corpus potest directe, et immediate agere in rem spiritualem : eo quod res spirituales sicut sunt immaterialiores, ita sunt formalioris, et universalioris virtutis, atque adeo activæ, et non passivæ respectu corporum. Cum ergo voluntas sit potentia spiritualis, omnino repugnat, quod cœlum, vel aliquid corporeum agat in illam directe, et immediate : quo pacto debet agere movens, quoad exercitium. Pro hac conclusione militat a fortiori ratio articuli sequentis.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas moveatur a Deo solum sicut ab exteriori principio?

Conclusio est affirmativa.

Probatur, supponendo omnem actum voluntatis essentialiter esse voluntarium, quia essentialiter est ab intrinseco cum cognitione. Ob idque disp. ultima hujus tract. dub. 3 diximus, implicare contradictionem, quod voluntas in aliquo actu a se elicito patiatur violentiam. Ex hoc formatur sequens ratio. Quia id solum potest causare motum ab intrinseco, et voluntarium, quod vel est ipsa voluntas, vel ejus causa; quemadmodum motum naturalem non potest causare nisi natura ipsa, vel qui naturam causat; sed causa voluntatis non potest esse alia, quam Deus; ergo ab eo dumtaxat potest tanquam a principio extrinseco directe moveri. Minor probatur. Tum quia voluntas producitur simul cum anima per creationem ex nihilo : creare autem proprium est solius Dei, adeo ut neque per modum instrumenti possit in id creatura concurrere. Tum etiam, quia voluntas dicit inclinationem ad bonum universale : unde ab illo tantum potest produci, qui prædictum bonum universale continet : quippe nullus alius poterit talem inclinationem conferre : atqui solus Deus continet rationem boni universalis : ergo, etc. In enucleandis his rationibus laboravimus tomo præced. in tract. de Ang. tum disp. 9 a num. 5 tum etiam disp. 14 a num. 17. Super hunc articulum essent plura dicenda de concursu cum simultaneo, tum physice prædeterminante causæ primæ in nostram voluntatem ; sed supersedemus his disputationibus, ut decretis summorum Pontificum pareamus. Videatur quæ tetigimus disp. 2 hujus tract. n. 37.

QUÆSTIO X

De modo quo voluntas movetur.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur?

Conclusio est affirmativa.

Appellatur hic *motus naturalis* ille, qui oritur ex ipsa voluntatis natura, et est omnino juxta illam : ita ut voluntas suapte natura sit ad illum aliquo modo determinata. Ratio autem conclusionis hæc est : quia in his, quæ conveniunt rei, semper principium est natura, vel aliquid naturam consequens : sicut in intellectu principia cujuslibet cognitionis sunt naturaliter nota : similiter ergo principium actuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum, ad quod proinde voluntas seipsa sit determinata. Quia sicut in unaquaque re primum, quod invenitur, est natura, et quidquid aliud ibi est, supra naturam fundatur : ita primus modus movendi, et operandi debet esse per modum naturæ, indeque cæteri motus, et operationes originari debent : cum ergo voluntas sit etiam quædam natura, oportet, ut primus modus volendi, et operandi sit modus naturalis, et quod supra hunc fundetur modus agendi ex electione, et omnino libere.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto?

Prima conclusio : Quantum ad exercitium actus nullum est objectum, quod necessitet voluntatem.

Intelligitur autem de necessitate per se, et respectu viatorum.

Secunda conclusio : Quantum ad specificationem necessitata est voluntas ad amandum bonum perfectum, uti est beatitudo, et finis ultimus in universali.

Ratio primæ conclusionis est : quia dum sumus in via, nullum est objectum, cujus considerationem voluntas non possit avertere : exclusa autem alicujus objecti cognitione, cessat ejus amor. Secunda sic probatur. Quia tunc necessitatur voluntas quoad specificationem circa aliquod objectum, quando in tali objecto nulla apparet ratio mali, quæ possit odio haberi : cum ergo beatitudo, et finis ultimus dicant ipsum bonum adæquatum, et perfectum, alienum a ratione omnis mali, consequens est, ut voluntas circa illam maneat hoc

modo

modo necessitata. Vide disp. 2 hujus tract. dubio 5 ubi utramque istam conclusionem ex professo probavimus : explicavimusque magis in particulari, quæ sint illa objecta, circa quæ voluntas est necessitata quantum ad specificationem.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu?

Conclusio : Quando passio appetitus ita crescit, ut totaliter absorbeat judicium rationis, non manet libertas in voluntate. Quando vero non omnino illud absorbet, manet in voluntate major, vel minor libertas juxta prædicti judicii discretionem.

Ratio hujus conclusionis est perspicua : nam libertas voluntatis tota fundatur in indifferentia judicii intellectus, ut late diximus disp. 2 : ergo ablata per passionem indifferentia talis judicii, auferetur libertas a voluntate, eoque major, aut minor relinquetur, quo magis, aut minus tale judicium solutum remanet. Nota, quod D. Thom. in hoc art. videtur insinuare, nullum remanere actum voluntatis neque liberum, neque non liberum, quoties passio ita subvertit judicium rationis, ut non relinquat indifferentiam requisitam ad libertatem : atque adeo non dari in voluntate, sed dumtaxat in appetitu sensitivo motus indeliberatos. Verum, quæ sit in hac re mens Angelici Doct. explicatum est disp. 2 hujus tract. num. 109.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus?

Conclusio : Deus sic movet voluntatem, ut non ex necessitate ad unum determinet : sed relinquit ejus actum contingentem, et liberum : nisi in illis, in quibus naturaliter movetur.

Hujus conclusionis ratio est hæc. Quia Deus unamquamque causam secundam movet accommodate ad suam naturam : et in hoc perfectio suæ providentiæ maxime relucet. Unde sicut causas naturales, quæ suapte natura determinantur ad unum, movet cum necessitate ; ita causas liberas, et contingentes, qualis est voluntas, movet conservando earum libertatem, et indifferentiam. Ea enim est efficacia divinæ voluntatis, et physicæ præmotionis, ut non solum se extendat ad substantiam effectus, sed etiam ad omnem ejus modum : atque adeo non tantum facit, quod causa efficaciter præmota faciat infallibiliter actum, quem Deus fieri vult, sed ut faciat modo congruenti tali causæ, atque adeo libere, si causa libera sit; et necessario si sit necessaria. Ex hac ratione si ejus efficacia penetraretur, facillime ruerent omnes impugnationes, quæ fieri solent ab adversariis doctrinæ D. Thomæ contra præmotiones physicas, quasi istæ libertatem a voluntate auferant ; cum eam potius conferant, taliter applicando voluntatem ad unum ex extremis contradictionis, ut facultatem ad oppositum intactam, et indemnem relinquant. Vinde quæ diximus disp. citata, a num. 19 et 37.

QUÆSTIO XI

De fruitione, quæ est actus voluntatis.

Post primum actum voluntatis, qui est simplex volitio, agit D. Thom. de fruitione : quia saltem ordine dignitatis cæteros antecedit.

ARTICULUS I.

Utrum fruitio sit actus appetitivæ potentiæ?

Conclusio est affirmativa.

Quæ sic probatur. Nam fruitio a fructu dicitur : fructus autem et est ultimum, quod ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur : unde fruitio importare debet quamdam dulcedinem, sive delectationem de ultimo exspectato a voluntate, quod est finis. Erit igitur actus ipsius voluntatis, cui per se convenit delectari, et quiescere in fine. — Sed licet conclusio, et ratio D. Th. adeo sint perspicuæ, non desunt qui arbitrentur fruitionem esse actum intellectus, illum nimirum, quo assequimur, et possidemus finem. Pauci tamen

hoc tuentur. De quo potest videri Montesinos super hunc articulum.

ARTICULUS II.

Utrum fruitio conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis?

Conclusio : Rationali creaturæ convenit fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam : aliis vero rebus nullo modo.

Probatur hæc conclusio : nam fruitio sonat delectationem, et quietem appetitus in fine : atque adeo iis dumtaxat competit, quæ finem aliquo modo cognoscunt, et amant, uti sunt rationabilia, et sensitiva : ita tamen, quod secundum cognitionis gradum sit modus fruitionis. Bruta ergo, quæ tantum cognoscunt finem imperfecte, et materialiter (cognoscunt enim rem, quæ est finis, sed non ipsam rationem finis) hoc dumtaxat modo *frui* dicentur. Rationabilia autem cognoscunt finem perfecte, et formaliter : unde et ratio fruitionis perfecte eis competit. Aliis vero rebus insensibilibus, in quibus nulla est cognitio, nulla potest esse delectatio, aut fruitio finis.

Hìc potest dubitari, an ratio fruitionis reperta in delectationibus brutorum, esto non sit perfecta, saltem sit fruitio cum proprietate, et non tantum metaphorice. Videturque ex eo tenenda pars affirmativa : quia D. Th. et D. Aug. ab ipso relatus aliquid peculiare concedunt brutis in præsenti articulo respectu hujus actus quod negant in sequentibus respectu electionis, et usus. Cum ergo istorum nomina metaphorice, et improprie brutis non negentur, consequens est, ut nomen fruitionis cum aliqua proprietate illis competat, licet valde imperfecte. Nisi velis assignare discrimen, in eo dumtaxat, quod licet omnia metaphorice conveniant, propter majorem tamen similitudinem inter fruitionem, et delectationem brutorum, quam inter alios actus, absolute isti negantur brutis, et fruitio conceditur.

ARTICULUS III.

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis?

Conclusio : Fruitio simpliciter dicta non nisi est ultimi finis : sed finis intermedii potest esse fruitio secundum quid.

Ratio hujus conclusionis est : quia duo sunt de ratione fructus : et quod sit ultimum, quod expectatur, et quod delectet, et quietet appetitum. Unde fruitio a fructu dicta importare debet quietem, et delectationem in ultimo. Dupliciter autem potest aliquid dici ultimum : vel quia non refertur in aliquod aliud, et hoc erit ultimum simpliciter : vel quia licet referatur ad aliud, terminat tamen habitudinem aliquorum, quæ ad ipsum ordinantur, respectu quorum potest proinde dici ultimum : et hoc est ultimum secundum quid. Fruitio ergo simpliciter dicta non potest esse nisi de ultimo simpliciter : quia tunc solum voluntas simpliciter quiescit, quando ulterius nullo modo transit. In ultimo vero secundum quid hoc dumtaxat modo potest quiescere, nempe secundum quid : ergo eodem modo potest illo frui.

ARTICULUS. IV.

Utrum fruitio sit solum finis habiti?

Conclusio : Perfecta fruitio non est, nisi finis secundum rem habiti, et possessi : finis vero nondum secundum rem possessi, habiti tamen in apprehensione, et in intentione, potest esse fruitio imperfecta.

Probatur facile. Nam fruitio, ut diximus, importat quietem voluntatis ; non autem quiescit voluntas dum finem quærit, sed cum possidet, et habet illum. Verum, quia duplex est possessio, alia perfecta, quando finis habetur secundum rem : et alia imperfecta, quando solum habetur in apprehensione ; oportet, ut fruitio hanc quoque distinctionem admittat, atque adeo, quod alia sit fruitio perfecta respectu finis secundum rem habiti ; et alia imperfecta respectu finis habiti solum in apprehensione. Pro hac quæst. videri possunt, quæ diximus sup. q. 4 in observationibus primi articuli.

QUÆSTIO XII

De intentione.

ARTICULUS I.

Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis?

Conclusio : Intentio proprie est actus voluntatis, præsupposito tamen actu intellectus, quo ordinat aliquid in finem.

Probatur ex ipso homine. Tum, quia intentio sonat tendentiam in aliquid; hujusmodi autem tendentia proprie spectat ad voluntatem, quæ fertur ad res, ut sunt in se ipsis; non vero ad intellectum, qui potius illas ad se trahit. Tum etiam quia licet tendant in aliquid tam actio moventis, quam motus mobilis, quod tamen motus mobilis sic tendat, totum est ab actione moventis. Unde intentio primo, et principaliter ad potentiam pertinere debet, cujus est movere reliquas, ut tendant in finem. Hæc autem est voluntas, quæ finem ultimum, et universalem habet pro objecto ; ergo, etc.

De materia hujus articuli fuit olim controversia. Nam Div. Bonav., Aureol. et alii arbitri sunt, intentionem esse actum intellectus, vel æque simul intellectus, et voluntatis. Sed sententia Ang. Doct. est communis. Videantur Alvar., Montes. et alii expositores in præsenti.

ARTICULUS II.

Utrum intentio sit tantum finis ultimi?

Conclusio : Quamvis intentio sit actus circa finem, non tamen est solius finis ultimi, sed etiam finis intermedii.

Probatur hac ratione. Nam intentio respicit finem, secundum quod est terminus voluntatis : in motu autem consideratur duplex terminus, nempe terminus ultimus, qui est respectu totius motus ; et terminus non ultimus, in quo solum finitur aliqua pars motus : intentio ergo ad utrumque terminum se extendit, atque adeo tam ad finem ultimum, quam ad fines non ultimos.

Hic est notanda distinctio inter intentionem, et fruitionem. Fruitio enim, quia importat quietem, non datur simpliciter nisi respectu finis ultimi : quia in eo dumtaxat quiescit simpliciter voluntas. Intentio vero dicit tendentiam, et motum, quæ æque sunt ad ultimum, et ad intermedium, atque adeo respectu utriusque finis dicitur intentio simpliciter.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit simul duo intendere?

Conclusio est affimativa.

Eam probat D. Thom. Quia, vel illa duo accipiuntur, ut subordinata inter se, sicut finis intermedius, et ultimus, et ut non subordinata sicut duplex finis æque intermedius. Primo modo perspicuum est posse simul intendi : quia ubi sunt plura subordinata unum propter aliud, non censentur esse nisi unum. Secundo modo idem constat : nam videmus sæpe unum medium alteri præeligi, quia valet ad plura inter se non subordinata : ut cathedra ad lucrum, et ad honorem : qui autem præeligit medium, ut conducens ad plura, simul vult, et intendit illa plura, ad quæ conducit.

Notandum est Divum Thomam nunquam dixisse, quod voluntas possit intendere plura, ut plura, hoc est sine ulla subordinatione : nam hoc, quod est non attingere plura per modum plurium, commune est intellectui, et voluntati. Cum ergo ait, posse voluntatem intendere duos fines non subordinatos, intelligendum est dumtaxat de subordinatione unius ex illis respectu alterius, quæ subordinatio non semper requiritur : est tamen necessarium, ut vel unus ex prædictis finibus subordinetur alteri, vel ambo unitertio universaliori, et ultimiori, ut explicat S. Doct. in solut. ad 2. Seclusa vero utraque subordinatione, non est dicendum, quod voluntas possit simul duo intendere : sicut neque intellectus potest plura intelligere sine aliqua subordinatione.

ARTICULUS IV.

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem?

Conclusio : Si finis, et media secundum se absolute considerentur, non sunt idem actus intentio finis, et voluntas eorum, quæ sunt ad finem. Si autem finis consideretur, secundum quod ratio diligendi media, et hoc secundum quod diliguntur propter finem, eodem actu fertur in utraque voluntas.

Hic articulus fere coincidit cum art. 3 quæst. octavæ, et utriusque est eadem ratio decidendi, quam ibi adduximus.

ARTICULUS V.

Utrum intentio conveniat brutis animalibus?

Conclusio : Intendere finem tanquam ad finem movens, solum est agentis per intellectum, et voluntatem; sed intendere finem tanquam ab alio motum, convenit etiam irrationalibus.

Probatur : nam ad movendum in finem, necessaria est in movente cognitio finis, ut talis, quæ est cognitio intellectiva : tendere vero in finem tanquam ab alio motum, commune est rebus, quæ ab agente intellectuali extrinseco possunt in finem ordinari : atque adeo non est denegandum brutis, quod isto modo in omnibus suis actibus finem intendant. — Sed observandum est, quod hic modus intendendi finem solum per motionem ab alio, non sufficit ad veram, et propriam rationem intentionis : et ideo absolute, et simpliciter iste actus non ponitur nisi in voluntate. Posset hîc disputari, quo pacto conveniat brutis agere propter finem : sed id jam examinavimus tract. 8 disp. 2 dub. ultimo.

QUÆSTIO XIII

De electione eorum, quæ sunt ad finem.

Huc usque de actibus voluntatis versantibus immediate circa finem : sequuntur deinceps versantes circa media : qui sunt electio, consensus, et usus. Hisque adjunguntur duo ex parte intellectus, quibus diriguntur, nempe, consilium, et imperium. Et quamvis ordine executionis consensus electionem præcedat : voluit tamen D. Th. ab ista inchoare, quia de illo non agitur, nisi in quantum istius est causa; prius autem agendum est de ipsa re, deinceps de ejus causis.

ARTICULUS I.

Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis?

Conclusio : Electio secundum substantiam, non est actus intellectus, sed voluntatis.

Rationem hujus conclusionis sumit D. Th. ex objecto electionis, quod est utile, seu bonum conducens ad finem sub hac ratione. Cum igitur bonum, et utile sit objectum voluntatis, consequens est, ut electio substantialiter ad eam pertineat. Dicit vero Ang. Doct. quod formaliter pertinet ad rationem, et materialiter ad voluntatem : eo quod in electione sunt duo, nempe substantia actus, et ordo ad finem. Ex quibus substantia habet se velut materia, et subjectum respectu ordinis. Et quia illa est ex voluntate, iste vero ex ratione, dicitur prædictus actus materialiter esse voluntatis, et formaliter intellectus. Quæ doctrina præ oculis est habenda, quia multoties invenitur apud D. Th. similis locutio. Cujus rationem habes tract. seq. disp. 6 a n. 69.

ARTICULUS II.

Utrum electio conveniat brutis animalibus?

Conclusio est negativa.

Ratio vero est : quia in electione invenitur ordo unius ad aliud, scilicet medii ad finem : quia igitur ordinare solum convenit habentibus rationem, nam est proprium sapientis, ut dicitur in principio Metaph. : inde est, ut electio solis rationabilibus conveniat. Quare ordo, qui in aliorum motibus, et actibus splendet, non est ex ipsorum electione, sed ex directione Authoris naturæ, ut explicuimus tract. 8 disp. 2 dub. ult. Verum est tamen, quod in hominibus non tantum dicitur electio actus voluntatis, sed etiam modo suo actus appetitus sensitivi, quatenus imperio,

et motioni voluntatis subest. Indeque virtus moralis in prædicto appetitu existens, diffinitur *habitus electivus*, etc. De quo infra tract. 12 disp. 2 n. 21.

ARTICULUS III.

Utrum electio sit solum eorum, quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis?

Conclusio : Finis in quantum talis non cadit sub electione, sed solum id, quod est ad finem. Quia tamen illud, quod in una consideratione habet rationem finis potest in alia assumi ut medium respectu alterius finis, potest etiam hoc modo sub electione cadere, nisi sit ipse finis ultimus, qui respectu nullius potest esse medium.

Probatur hæc conclusio. Nam electio respectu operationis prædictæ habet se sicut conclusio in demonstratione ; finis vero, sicut principium ; sicut ergo principium in quantum tale non concluditur, sed tantum concluditur illud, quod deducitur ex principiis, ita neque finis quatenus talis eligitur; sed illud dumtaxat, quod ordinatur ad finem, scilicet medium. Porro quemadmodum non repugnat, id quod in una demonstratione assumitur pro principio, dummodo non sit primum, et omnino immediatum. probari in alia tanquam conclusionem : ita quod in una operatione assumitur pro fine, dummodo non sit omnino ultimus, potest in alia appeti tanquam medium ordinatum ad alium finem ultimiorem, et hoc pacto sub electione cadere. Circa hunc articulum esset instituenda disputatio de specificativo electionis, et examinandum an sit finis, vel media? Sed actum est tract. 8 disp. 1 dub. 4.

ARTICULUS IV.

Utrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur?

Conclusio est affirmativa.

Quæ non sic est intelligenda, quasi totum, quod sub electione cadit, a nobis fiat : sed quia semper invenitur ibi aliquid per nos factum. Probatur : quia non minus subesse debet nostræ causalitati, et actioni medium quod eligitur ad finem, quam ipse finis : siquidem ad hunc per illud pervenitur : atqui in fine semper est aliquid a nobis factum : ergo similiter in mediis, quæ eliguntur. Minor probatur : nam finis, vel est aliqua actio, et tunc certum est a nobis fieri. Vel est aliquid per actionem consecutum : et tunc saltem ipsa consecutio a nobis fit : ergo, etc.

ARTICULUS V.

Utrum electio sit solum possibilium?

Conclusio est affirmativa.

Est autem intelligenda de illis, quæ vel secundum rem possibilia sunt, vel saltem ab eligente possibilia existimantur. Probatur ergo tum ex dictis : quia si electio solum est eorum, quæ per nos aguntur : igitur est possibilium. Tum etiam, quia quod eligitur, assumitur ut medium in ordine ad consequendum finem : per id autem, quod est impossibile, nullus potest finem consequi : ergo, etc.

Hîc posset disputari, quo pacto voluntas posset ferri in bonum judicatum impossibile : de quo late egimus in tract. de Ang. disput. 10 dub. 2.

ARTICULUS VI.

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere?

Conclusio : Homo non eligit ex necessitate, sed libere.

Ratio hujus est, quia solum bonum perfectum, quod est ultimus finis, diligitur ex necessitate : id autem, quod eligitur, non est finis, sed medium ad finem ordinatum, ac proinde bonum limitatum, et imperfectum : ergo non amatur, neque eligitur necessario. — Adde, quod electio importat discretionem inter plura, acceptionemque unius præ aliis, quæ possent similiter acceptari : ubi autem plura occurrunt, quorum quodlibet posset acceptari, nullum eligitur necessario : ergo, etc.

Hîc solet esse duplex quæstio. Prima, an supposita intentione finis efficaci, ubi non est nisi unicum medium, voluntas maneat ad hoc eligendum necessitata? Secunda, an ex duobus mediis omnino æqualibus in bonitate, et utilitate, possit voluntas eligere utrumlibet : aut ex duobus inæqualibus possit eligere minus bonum pro sola sua libertate, sine eo, quod in medio electo aliquid melius, vel utilius intellectus deprehendat.

Ad primam quæstionem communiter respondetur affirmative : ita tamen, quod illa necessitas tantum sit ex suppositione, et secundum quid, seu in sensu composito intentionis efficacis. Cum quo stat, ut prædicta electio absolute, et simpliciter ma-

neat libera. De quo videri possunt Alvarez disput. 53, Montes. et alii expositores D. Thom. in præsenti.

Circa secundam non est ita communis consensus Scholasticorum, sed nobis verior, magisque ad mentem Angelici Doctoris videtur pars negativa. Pro quo legendus est Alvarez disput. 54 et quæ diximus disput. 2 hujus tract. a num. 14. Facile autem in hac re continget æquivocatio, nisi animadvertatur, quod cum negamus posse voluntatem eligere medium omnino æqualis, vel minoris bonitatis, intelligendum est de mediis ut stantibus sub ultimo judicio practico intellectus. Sæpe enim, quæ speculative apparent æqualia, discernit intellectus penes aliquam majorem commoditatem, utilitatem, aut delectabilitatem, quam in aliquo apprehendit; et hoc sufficit, ut eligatur, quia electio sequitur judicium practicum, quidquid sit de bonitate objecti in esse rei, et de judicio speculativo. Ideo autem multoties non percipitur speculative talis excessus, quia intellectus sæpe non reflectitur supra suos actus, nec dignoscit in actu signato totum quod practice, et in actu exercito voluntati proponit.

QUÆSTIO XIV

De consilio, quod electionem præcedit.

Consilium non est actus voluntatis, sed intellectus : ideo tamen agitur de illo in isto loco, quia est causa electionis. Imo quia prius agendum erat de re, quam de ejus causis, præcessit quæstio de electione, quamvis electio ipsa sit consilio posterior.

ARTICULUS I.

Utrum consilium sit inquisitio?

Conclusio est affirmativa.

Rationem tradit D. Thom. quia ad eligendum medium opportunum ad finem intentum, oportet, ut præcedat judicium de convenientia electionis : hoc autem judicium non datur sine inquisitione rationis : quia in rebus, et actionibus humanis, utpote contingentibus, et variabilibus invenitur multa incertitudo, quæ non tollitur nisi ratio inquirat, et inquirendo inveniat, et judicet quid sit verum, et agendum ; et quid non. Hæc autem inquisitio, quæ judicium electionis præcedit, *consilium* vocatur.

ARTICULUS II.

Utrum consilium sit de fine, vel solum de his, quæ sunt ad finem?

Conclusio : De fine in quantum tali non datur consilium : sed quia contingit, illud, quod in una consideratione se habet, ut finis, accipi in alia tanquam medium ordinatum ad alium finem, potest hoc modo sub consilio cadere.

Ratio est : quia finis in operabilibus habet rationem principii : unde sicut de veritate principiorum non est quæstio, sed ut per se nota supponuntur, ita neque de fine, ut tali inquirimus an oporteat ipsum amare, et prosequi ; sed hoc præsupposito, quærimus media, quibus est prosequendus : atque ita consilium in hac inquisitione consistens, non datur de fine, sed de mediis.

ARTICULUS III.

Utrum consilium sit solum de his, quæ a nobis aguntur?

Conclusio est affirmativa.

Quæ sic probatur. Nam consilium dicit inquisitionem veritatis in rebus practicis singularibus, et contingentibus : in his autem veritas non quæritur præcise propter se, quia nempe secundum se magis æstimatur, neque est multum appetibilis sicut est veritas universalium, et necessariorum. Relinquitur ergo, quod veritas consilii quæratur in ordine ad operationem, atque adeo quod ipsum consilium non detur nisi de his, quæ a nobis agenda sunt. Quod si aliquando de aliorum factis consilium quærimus, id est in quantum sunt quodammodo unum nobiscum : vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant tanquam de suis : vel per modum instrumenti, sicut dominus consiliatur de his, quæ sunt agenda per servum. Nam agens principale,

pale, et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum, ut D. Thom. ait in solut. ad 3.

ARTICULUS IV.

Utrum consilium sit de omnibus, quæ a nobis aguntur?

Conclusio : De duobus non consiliamur : scilicet de rebus parvis, et de his, quæ determinata sunt qualiter fieri debeant.

Probatur conclusio quoad utramque partem. Nam consilium solum est de his, quæ in dubium veniunt, curamque ingerunt an ita fieri debeant, vel non : quod autem aliquid sub dubio, et cura non cadat, ex duobus contingit. Vel quia res est parvi momenti, et ita tanquam parum pro nihilo reputatur, nec refert an sic, aut aliter fiat : vel quia habet certam regulam, secundum quam, et non aliter fieri debeat, ut habent communiter res artificiales : de eo enim quod est per regulam determinatum, ut non possit aliter fieri, frustra esset consulere, an sic oporteat fieri : hæc igitur, etsi a nobis fiant, regulariter non cadunt sub consilio. Diximus *regulariter*, quia quædam sunt artes conjecturales, quæ non habent regulas ita certas, et determinatas, quin consilio indigeant ad recte operandum : sicut videmus in Medicina, Negotiativa, et hujusmodi.

ARTICULUS V.

Utrum consilium procedat ordine resolutorio?

Conclusio est affirmativa.

Probatur, animadvertendo, quod duplex est processus nostræ cognitionis : scilicet resolutorius, et compositivus. In omni enim inquisitione oportet incipere ab aliquo principio, quod sit prius cognitione : aut ergo tale principium simul est prius in *esse*, sicut est causa respectu effectus : et tunc est processus compositivus : nam a causis, quæ simpliciores sunt, procedimus ad effectus magis compositos. Aut est posterius in *esse*, sicut est effectus respectu causæ : et tunc est processus resolutorius, quia ab effectibus procedimus resolvendo illos in suas causas. Hoc supposito probatur conclusio. Quoniam inquisitio consilii incipit a fine, qui licet sit prior in cognitione, et intentione, est tamen posterior in *esse* : igitur procedit ordine resolutorio.

ARTICULUS VI.

Utrum consilium procedat in infinitum?

Conclusio : Inquisitio consilii habet esse finita actu tam ex parte principii, quam ex parte termini : sed nihil prohibet, quod ex parte istius sit infinita in potentia.

Hæc conclusio quoad primum sic probatur : Nam principium consiliandi est finis, qui supponitur, ut jam notus absque inquisitione : unde ex hac parte certum est non posse infinitum procedere, sub incipiendum est ab uno determinato. Terminus autem in prædicta inquisitione est illud, quod statim est in potestate nostra ut fiat : sicut enim finis habet rationem principii, ita quod propter finem agitur habet se, ut conclusio : et sicut finis, qui ultimo est executioni mandandus occurrit primo, ita medium, quod primo agendum est, occurrit ultimo. Certum est autem, quod primum a nobis efficiendum, non admittit processum actu infinitum : alias nunquam inciperet operatio. Sicut etiam est perspicuum posse admittere infinitum in potentia, quia quæ per consilium inquirenda sunt, possunt alia, et alia in infinitum occurrere.

De hoc actu, qui est consilium, dicemus aliqua tract. 12 in animadversione super art. 6 quæstionis 57 et in arbore prædicam. num. 6 et 7. Rursusque n. 43 et 44 agentes de eubulia, quæ est virtus bene consiliativa.

QUÆSTIO XV

De consensu.

Consilium intellectus sequitur in voluntate consensus, quo placent media per ipsum consilium adinventa, sine discretione tamen inter illa : quia talis discretio reservatur judicio, et electioni.

ARTICULUS I.

Utrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis?

Conclusio : Consentire non est actus apprehensivæ virtutis, sed appetitivæ.

Ratio vero est : quia consensus importat applicationem animi ad rem quasi ipsi inhærendo, et veluti experientiam ex hac inhæsione sumendo : sicut igitur inclinare ad res, et ad eas applicare, aut ipsis inhærere, proprium est appetitivæ virtutis, sic etiam consentire.

ARTICULUS II.

Utrum consensus conveniat brutis animalibus?

Conclusio est negativa.

Quæ sic probatur. Nam consensus importat applicationem motus appetitivi ad aliquid : applicare autem non est, nisi illius, in cujus potestate est illud, quod applicatur. Unde quia motus appetitivus brutorum non est in eorum potestate, sed agitur instinctu naturæ : idcirco neque consentire proprie illis convenit ; sed dumtaxat rationabilibus, quæ habent in sua potestate prædictum motum, possuntque quo voluerint, illum applicare.

ARTICULUS III.

Utrum consensus sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem?

Conclusio : Consensus proprie non est de fine, sed de mediis, quæ ad finem ordinantur.

Ratio est, quia consensus sequitur consilium, neque est aliud, quam acceptatio illorum, quæ per illud opportuna inveniuntur : sicut ergo consilium non est de fine, sed tantum de mediis ; ita consensus.

Observa ex solutione ad 3 hujus artic. quod consensus importat applicationem voluntatis ad omnia media utilia, quæ per consilium inventa sunt : et ideo præcedit electionem, quæ dicit acceptationem unius medii dumtaxat : illius nimirum, quod est executioni mandandum. Nam postquam voluntas in omnia consensit, judicat intellectus, quod sit opportunius, et istud dumtaxat eligitur. Unde quoties per consilium inventum non fuerit, nisi unicum medium opportunum, non differt consensus ab electione secundum rem, sed tantum secundum rationem : ut consentire dicatur voluntas in quantum tale medium sibi placet ad exequendum ; eligere vero in quantum præfert illud iis, quæ non placent.

ARTICULUS IV.

Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem?

Conclusio est affirmativa.

Ratio vero est : nam consensus in actum est quasi ultima, et finalis sententia circa ejus executionem : finalis autem sententia non pertinet, nisi ad superiorem judicem, a quo non sit appellatio, atque adeo ad superiorem rationem, et partem animæ, quæ est in ea velut judex supremus, post cujus decretum non est locus appellationi. De materia hujus articuli agendum est ex professo in tractatu de peccatis ad artic. 7 quæstionis 74.

QUÆSTIO XVI

De usu.

Ultimus actus voluntatis circa media est usus, quo applicamus potentias operativas ad agendum.

ARTICULUS I.

Utrum uti sit actus voluntatis?

Conclusio est affirmativa.

Probatur. Quia usus alicujus rei nihil aliud dicit, quam applicationem talis rei ad aliquam operationem : unde et operatio, ad quam applicamus rem, dicitur ejus usus : sicut *equitare* est usus equi, et *incidere* usus gladii : atqui applicare ad aliquid proprium est voluntatis sicut, movere, et inclinare : igitur etiam usus. Efficaciam hujus rationis ostendimus disp. 2 hujus tract. a num. 56.

ARTICULUS II.

Utrum uti conveniat brutis animalibus?

Conclusio est negativa.

Probaturque hac ratione. Uti est applicare principium actionis ad agendum, sicut consentire est applicare appetitum ad appetendum.

appetendum. Sicut ergo consensus non est in brutis, quia non est in eorum potestate applicare appetitum, ita propter eamdem rationem non convenit eis usus : quia neque eorum dominio subest applicare potentiam executivam.

ARTICULUS III.

Utrum usus possit etiam ultimi esse finis ?

Conclusio : Proprie, et simpliciter loquendo homo fruitur fine ultimo, non vero utitur : sed in quantum refert illum ad possessionem, potest dici, eo uti.

Prima pars conclusionis est perspicua : nam usus est correlativum utilis. Unde ejus tantum est usus, quod habet utilis rationem ; finis vero ultimus non est utilis, sed est ad quem utilia omnia deserviunt : ergo neque ejus proprie est usus. Et quamvis hæc ratio videatur de omnibus finibus procedere, quærit tamen D. Thom. specialiter de ultimo, nam cæteri licet in quantum fines sunt, non terminent usum, et tamen ordinari possunt ad alium finem, perspicuum videbatur, posse sub usu cadere : quod in fine ultimo, utpote in nullum alium referibili, locum non habet. Et ideo alia via explicat D. Thom. quo pacto possit aliquis ipso uti, distinguens rem, quæ assumitur ut finis ultimus, v. g. pecuniam a possessione talis rei. Nam prout talis res appetitur ut possideatur, videtur appetens uti illa ad possidendum, sed iste solum est usus secundum quid. Et per hoc manet probata secunda pars conclusionis.

ARTICULUS IV.

Utrum usus præcedat electionem ?

Conclusio : Usus directus sequitur ad electionem sed usus aliquis reflexus potest electionem præcedere.

Hæc conclusio probatur, animadvertendo duplicem esse habitudinem voluntatis ad volitum. Aliam secundum ordinem intentionis, quæ eo tendit, ut voluntas volito conformetur, et ei per affectum uniatur. Et aliam secundum ordinem executionis ad hoc ordinatam, ut volitum secundum rem habeatur. Quia ergo electio pertinet ad primam habitudinem (incipit enim hæc habitudo finis, et completur in electione mediorum), usus autem directus spectat ad secundam : nam est applicatio ad opus, quo finis est executioni mandandus, et in re obtinendus, necesse est, quod electio secundum ordinem directum usum præcedat. Cæterum juxta ordinem reflexum non tantum dicitur usus applicatio potentiæ executivæ ad opus : sed etiam applicatio ipsius voluntatis ad quemcumque actum sive sit eligendi, sive consentiendi, etc. Unde prout sic necesse est, quod usus præcedat electionem, sicut applicatio cujuslibet potentiæ præcedit actum ad quem ordinatur. De materia hujus articuli plura diximus tomo primo in tractatu de prædestinatione, disp. 2 ubi explicuimus diversas coordinationes istorum actuum electionis, consensus, imperii, et usus : et qualiter se præcedant, aut consequantur tam secundum ordinem directum, quam reflexum.

QUÆSTIO XVII

De actibus imperatis a voluntate.

Actus usque modo recensiti (præter consilium) pertinent ad voluntatem elicitive tanquam actus omnino proprii in ipsa recepti. Superest quæstio pro actibus, qui dicuntur *imperati :* qui idcirco ad voluntatem spectant, quatenus hæc movet potentias, a quibus eliciuntur. Et quia actus imperatus correspondet imperio, de utroque agitur in hac quæstione.

ARTICULUS I.

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis ?

Conclusio : Imperium est actus rationis præsupponitur actu voluntatis.

Ratio est, quia *imperare* est ordinare ad aliquid agendum, intimando, et denunciando : hoc autem essentialiter pertinet ad intellectum, cujus est ordinare, et enun-

ciare. Quia tamen intimatio imperii debet esse efficax ad movendum, motio autem, et efficacia primario spectat ad voluntatem, præsupponitur istius actus, ut intellectus possit imperare.

Conclusionem hujus articuli, et ejus rationem late discussimus loco citato de prædestinatione, toto dub. 2.

ARTICULUS II.

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta?

Conclusio est negativa.

Probatur facile. Nam imperium importat ordinem, et intimationem, ut diximus : ordinare autem non pertinet ad sensum, vel appetitum, sed ad solum intellectum, atque adeo solum potest competere intellectualibus, quæ voluntate, et intellectu gaudent. Vide supra in hoc tract. disp. 2 dub. 3 et tract. 8 disp. 2 dub. ultimo, unde proveniant motus brutorum, cum in eis non sit imperium, neque libertas.

ARTICULUS III.

Utrum usus præcedat imperium?

Conclusio : Imperium secundum ordinem directum præcedit usum : aliquis tamen usus imperium præcedit secundum ordinem reflexus, prout actus isti, supra se invicem reflectuntur.

Probatur : usus importat ipsam operis executionem, vel applicationem potentiæ executivæ ad actum : constat vero, quod imperium præcedit talem executionem, et applicationem : nam prius est imperare, quam imperata exequi. Cæterum, quia neque imperium erit, nisi potentia imperativa ad imperandum applicetur, oportet dari aliquem usum, per quem fiat talis applicatio ; et iste est usus reflexus, qui imperium præcedit. De hoc etiam plura diximus loco citato de prædestinatione a num. 80. Videatur Cajetanus in præsenti quæst. 16 art. 4 ubi explicat prioritatem, et posterioritatem omnium horum actuum, tam secundum ordinem directum, quam reflexum.

ARTICULUS IV.

Utrum imperium, et actus imperatus sint unus actus, vel diversi?

Conclusio : Actus imperatus, secundum quod cadit sub imperio, constituit cum illo unum numero actum moralem, seu humanum : alias autem considerati secundum se sunt plures actus.

Ratio vero est, quia actus inferioris potentiæ respectu actus superioris habet se sicut materia ad formam, ex quibus unum aliquo modo coalescit : cum ergo imperium sit actus rationis, quæ est potentia superior, et actus imperatus ad inferiorem potentiam pertineat, consequens est, ut prædicto modo inter se comparentur : ac proinde quod ex eis unus actus aliquo modo coalescat.

ARTICULUS V.

Utrum actus voluntatis imperetur?

Conclusio est affirmativa.

Probatur. Nam imperium nihil aliud est, quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum : manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis : sicut enim potest judicare quod aliquid sit volendum, ita etiam potest id imperando ordinare.

ARTICULUS VI.

Utrum actus rationis imperetur?

Conclusio est affirmativa.

Probatur. Nam intellectus cum sit potentia spiritualis potest reflectere supra suos actus, de ipsisque judicium ferre : igitur poterit illos ordinare, et dirigere, quod est *imperare;* observat vero D. Thom. quod actus rationis potest considerari dupliciter : *Uno modo* (inquit) *quantum ad exercitium actus : et sic actus rationis semper imperari potest : sicut cum indicitur alicui, quod attendat, et ratione utatur. Alio modo quantum ad objectum : respectu cujus duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat, et hoc non est in potestate nostra : hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis, vel supernaturalis : et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius actus rationis est in dubiis, dum his, quæ apprehendit, assentit : si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat (sicut prima principia) assensus talium, vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ : et ideo proprie loquendo naturæ imperio subjacet. Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum quin possit assentire, vel dissentire, vel saltem assensum,*

assensum, vel dissensum suspendere propter aliquam causam ; et in talibus assensus ipse, vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

ARTICULUS VII.

Utrum actus appetitus sensitivi imperentur ?

Conclusio : Actus sensitivi appetitus subjacent imperio rationis, licet non totaliter.

Hæc conclusio probatur animadvertendo, quod quia appetitus sensitivus est potentia materialis organo corporali affixa, ejus actus non tantum dependet ab ipsa potentia ; sed etiam a dispositione prædicti organi : quæ quidem dispositio non subest immediate rationi, sed causis naturalibus, ut calori, frigori, etc. alterantibus corpus. Potentia autem secundum se movetur ab apprehensione imaginativæ : quæ apprehensio per se loquendo subjicitur rationi, sicut virtus particularis virtuti universali. Hinc liquet veritas conclusionis ; nam ex qua parte motus appetitus a ratione dependet, subjicitur per se loquendo imperio rationis, quæ si præcedat, potest imaginationem avertere, et ita sedare prædictum motum. In quantum vero dependet a dispositione corporali, non omnino subest prædicto imperio : quia multoties talis dispositio impedit prædictam subjectionem, facitque ut appetitus etiam renitente voluntate in motus conformes prædictæ dispositioni insiliat : qui proinde non erunt liberi, sed omnino necessarii, atque adeo expertes bonitatis, et malitiæ, meriti, et demeriti. De materia hujus artic. plura dicenda sunt in tract. de Peccatis.

ARTICULUS VIII.

Utrum actus animæ vegetabilis imperentur ?

Conclusio est negativa.

Probatur. Nam ratio imperat per modum virtutis apprehensivæ : unde illos dumtaxat motus imperare potest, qui ex aliqua apprehensione procedunt : tales autem non sunt actus animæ vegetativæ, quia non sequuntur aliquam cognitionem, vel appetitum, qui cognitione regatur, sed solam naturalem inclinationem omnis cognitionis expertem.

ARTICULUS IX.

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur ?

Conclusio : Motus membrorum, quæ moventur a potentiis rationalibus, et sensitivis subjacent imperio rationis ; secus alii motus, qui consequuntur vires naturales.

Ratio est ; nam actus, et motus alicujus potentiæ non aliter subjiciuntur imperio rationis, nisi in quantum subjicitur ipsa potentia : quia igitur potentiæ sensitivæ et rationales subduntur imperio rationis ; non autem potentia naturalis, inde est, ut actus membrorum, quæ ab illis moventur, prædicto imperio subdantur ; secus actus membrorum, quæ moventur ab istis.

Vide in hoc tractatu, disp. 5 a num. 33. Videnda etiam sunt pro omnibus istis humanis actibus, quæ habentur infra tract. 12 in arbore prædicamentali toto § 1 ubi eorum numerus, ordo, et connexio explicantur. Et hæc sint satis pro præsenti tractatu de voluntario, et involuntario, simul et de actibus humanis.

LAUS DEO



INDEX

INDEX ALPHABETICUS

RERUM NOTABILIUM

QUÆ IN HOC TRACTATU DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO CONTINENTUR

A

ACCIDENS. Accidens, an detur aliquod nobilius substantia, 212.

ACTIO. Actio distinguitur formaliter a passione, non tamen entitative, 113.

Actio humana, quæ dicatur, 53 Non omnis actio hominis est humana. 54. Quæ actio dicatur propria hominis, ut homo est, 54. Non omnis actio, quæ convenit soli homini est proprie humana, quamvis sit accidens humanum, 55. Num actionibus liberis Dei, et Angelorum conveniat, quoad rem ipsam diffinitio actionis humanæ, 55 Quid de amore beatifico, 58. Quid de visione, et fruitione, 58.

Quæ actiones sint proprie propter finem, 60. Quid requirat actio, ut sit propter finem, 69. Sufficit quod procedat ex perfecta cognitione finis, 91. Omnes actiones humanæ a voluntate elicitæ, sunt proprie propter finem, 60. Aliqua actio humana potest assumi a voluntate, ut finis ultimus, 69. An, et quomodo talis actio sit propter finem, 71 et sequent. In quantum est finis, distinguitur a se ipsa ut est propter finem, 73. Terminus actionis non semper est finis, 70.

Actio elicita, quæ dicatur, 45. Possitne assumi a voluntate ut finis ultimus, 69.

Actio imperata, quæ dicatur, 60. Omnes actiones imperatæ sunt proprie propter finem, 71. Recipiatne actio imperata ab imperante aliquid intrinsecum, 72. Potest assumi ut ultimus finis, 69.

Actio immanens est simul causalitas, et res producta. 55. Est finis tam principii, quam effectus, 69. Actio immanens est finis suæ potentiæ, et ideo perfectior quam illa, 223. Quid de actione transeunte, 523.

ACTUS Simplex actus alicujus potentiæ terminatur ad solum objectum primarium, 22. Discrimen inter actus voluntatis, et intellectus, 37. Actus primarii debent specificari ab objecto formali habitus, vel potentiæ; secus actus secundarii, 44. Qui specificatur immediate ab objecto primario, non est proprie actus secundarius, 44.

Actus fugæ, a quo specificentur, 53. Qualiter sint propter finem, 59. Omnes actus circa malum supponunt actus circa bonum, 170. Non datur in voluntate actus neuter, qui non sit circa finem, vel circa media, 62. Quem appellet Scotus actum neutrum, 67.

Actus secundus in plus est quam habitus, 142. Potest adæquare amplitudinem voluntatis, 142. Actus perfectioris virtutis, quo pacto ordinetur ad actum minus perfectum, 220. Actus intellectus practici, an sit perfectior actu virtutis, quem dirigit, et quo pacto ad eum ordinetur, 220. Actus immanens est perfectior, quam potentia, 222 Non cuilibet actui, sed tantum adæquato convenit excessus supra potentiam, 222 Quid dicendum de actibus respectu habituum, 222. Quid de actibus habituum infusorum. 223.

ACTUS MORALIS. Vide Moralitas. Actus otiosus, quis dicatur, 170. Non tollit otiositatem, quod ordinetur ad finem ultimum in communi, 170. Neque quod ordinetur ad finem particularem peccatoris, 170.

ACTUS INDIFFERENS. Vide Indifferentia.

Actus deliberatus, et indeliberatus respectu ejusdem objecti sunt unius speciei, 415.

Actus interpretativus, an et quomodo possit admitti in voluntate, 485 et deinceps. Actus interpretativus non est idem atque actus præsumptus, 485.

AFFABILITAS. Vide Amicitia.

AGENS. Omne agens dum agit, debet esse determinatum ad certum effectum, 94 et deinceps. Aliter tamen agens univocum, et agens æquivocum, 94. Unde proveniat illa determinatio, 94. Determinatio specifica effectus non potest provenire, nisi ex determinato fine; secus determinatio numerica, 94. An, et quomodo omne agens agat propter finem, 94 et sequent. Agentium triplex gradus: primi, secundi principalis, et instrumentalis, 121 et deinceps.

AGILITAS. Agilitas est una ex dotibus corporis gloriosi, 336. Disponit illud ad operationes, et motus, 344. Habet specialem titulum, ut sit quoad aliquid supernaturalis entitative. 359.

AMICITIA. Amicitia ut abstrahit a creata, et increata, non petit, quod amicus sit finis *cui* amoris, sed tantum rei amatæ 79.

AMICUS. Amicus non vult amico maxima bona, et quare, 147. Qui vult bona amico, majus sibi vult bonum, 149 et seq.

AMOR. Sumitur dupliciter, 273. Amor stricte quis dicatur, 273 et deinceps. Abstrahit a præsentia, vel absentia objecti amati, et in quocumque ejus statu perseverat, 274. Est inclinatio in id solum, quod congruit naturæ amantis, 154. Amor existentis in peccato mortali non se extendit ultra bonum suæ naturæ, 155. An, et quando amor sit perfectior cognitione, 254. Amor, qui immediate versatur circa finem, est proprie propter illum, 60 et sequent. Quo pacto talis amor simul sit causalitas, et effectus finis, 66. Inadæquate sumptus, supponitur ad effectum finis; non tamen adæquate, 66. Non quælibet ejus formalitas dependet a fine *ut quod*, bene tamen *ut quo*, 66 et sequent. Quomodo intelligendum, cum dicitur aliquid fieri ex amore finis, 59. Qualiter per amorem amatum sit in amante, 239. Non est ut tractus, sed ut trahens, 239. Amor non habet rationem possessionis, neque assecutionis, 234.

Quis amor dicatur affectivus, et quis effectivus, 83 et sequent. Utriusque discrimen, 83 et 87. Per amorem affectivum amans trahitur ad rem amatam, sed per effectivum trahit illam ad se, 87. In effectivo amans se habet ut dans, et amatum ut recipiens; e contra in affectivo, 83. Amor effectivus oritur ex amantis perfectione, affectivus ex perfectione objecti amati, 83 Uterque transformat amantem in amatum, sed diversimode, 83. Quiquid diligitur tanquam medium, diligitur amore effectivo, 83.

Amor amicitiæ concernit possessionem boni amati, non ab amante, sed ab amico, 158 et deinceps. Respectu amoris amicitiæ, erga Deum, non solum finis objectivus, sed etiam formalis est extrinsecus amanti, 244. Amor amicitiæ ad Deum ejusdem speciei est in via, et in patria, 237 et 274. Possitne ita crescere in via, ut amorem patriæ adæquet, 274. Amor amicitiæ plus distat a ratione possessionis, quam alii actus voluntatis, 274. An quatenus facit bona amicorum communia, possit dici possessio, 274 et deinceps. Non respicit Deum sub ratione beatificantis, 237. Amor terminatus ad Deum sub ratione beatificantis, non est amicitiæ, sed concupiscentiæ, 244. Amor concupiscentiæ respicit immediate Deum, et non mediante amore amicitiæ, 244 et sequent. Amor amicitiæ non est ultimus finis, neque objectivus, neque formalis amoris concupiscentiæ, 244. Quis sit finis ultimus formalis istius amoris, 246. Cur amor excludatur a ratione dotis animæ, 283. Pertinet ad substantiam matrimonii spiritualis, 283.

Amor naturalis Dei super omnia, non potest esse cum peccato mortali, 382. Nec tamen potest illud per se expellere, 382. Amor Dei naturalis super omnia non mansit in Dæmonibus, 382 An sit perfectior naturali Dei cognitione, 391 et sequent.

Amor beatorum simul est necessarius, et liber, 434. Mutatur intrinsece per extensionem ad creaturas, 434. An sit proprie actio humana, 57. An sit proprie propter finem, 94. Quid addat amor patriæ supra amorem viæ, 237 et deinceps. Ex vero Dei amore nullus per se movetur ad peccandum, 172.

Amor sui sonat in malum, 151. Quis dicatur vere amator sui, 151. Ille magis diligit se ipsum, qui honeste operatur, 151. Tanto magis amat quis seipsum, quanto majora bona sua vult, 151. Quo pacto amor proprii boni sit causa omnis peccati, 165.

Amor Dei erga creaturas rationales est amor amicitiæ, 79. An talis amor, prout est ad omnes creaturas, vel ad non rationales, sit concupiscentiæ, vel benevolentiæ, 89 Non est amor affectivus, sed pure effectivus, 83. Deus non amat creaturas proprie ut media, 81. Quæ sit proxima ratio ex parte creaturarum terminandi divinum amorem, 84. Amor Dei erga se ipsum non est effectivus, sed pure affectivus, 83. Terminatio divini amoris ad creaturas, neque est proprie per modum electionis, neque per modum intentionis, 87. Potest dici intentio, et electio virtualis, 87.

Amor Dei essentialis est propter divinam bonitatem, tanquam propter finalem rationem, 91. An idem dicendum de amore rationis, 92. Hic amor formalissime ut notionalis, non procedit ex cognitione, sed ex fœcunditate naturæ, 93. Neque ideo est amor imperfectus, 63. Est formaliter voluntarius, 93. Amor Dei erga seipsum, quamvis non sit liber, est perfectissime voluntarius, 459 et seq.

AMARI. Amari propter se, et amari propter aliud coincidit cum amari per modum medii, et per modum finis respectu amoris affectivi, secus respectu effectivi, 89.

ANGELUS. An Angeli actionibus conveniat diffinitio actionis humanæ, 57. An. et quomodo in Angelis beatis sint dotes, 296.

ANALOGIA. Analogia boni ad utile, delectabile, et honestum simul est attributionis, et proportionalitatis, 13.

ANIMA. Anima sine potentia intellectiva non potest beatificari, 216. Anima rationalis qua ratione dicatur anima, et qua spiritus, 341. Anima gloriosa, an, et quomodo adæquet capacitatem materiæ, et eam satiet, 343. Unde illi proveniat, quod post resurrectionem perfectiori modo corpus informet, 351, et 353.

Non est capax additionis formalis, 352. Suscipiatne aliquo modo magis, et minus in actuando corpus, 352 et deinceps. Quo pacto ejus informatio tam intensive, quam extensive dilatetur, 352. Quid sit ejus dominium intensivum, et extensivum supra materiam, 352, et 342 et deinceps. Quid requirat ex parte corporis, ut reddat subtile, et impassibile, 351 et sequent. Unde proveniat distinctio graduum perfectionis in animabus, 351.

Anima separata conservabit species hic acquisitas, et accipiet a Deo alias per infusionem, 397. Anima, quæ in via scientiam acquisivit, consequetur in separatione cæteris paribus perfectiorem beatitudinem naturalem, 397. Per solas species illius status non cognoscet res perfecte, 397. Quare sit ei perfectior modus cognoscendi per conversionem ad phantasmata, quam sine conversione, 398.

APPETIBILE. Appetibile propter se est solus finis, 11 et 12. Quidquid intellectus voluntati proponit, proponit ut appetibile propter se, vel propter aliud, neque potest præscindere, 68. Primum appetibile non potest esse actus voluntatis, 68. Primum appetibile supponitur ad omnem actum voluntatis, 242. Nullus actus voluntatis potest esse primum appetibile, 542.

APPETIBILITAS. Appetibilitas quo pacto consequatur

consequatur ad rationem perfecti, 7. Non est essentia boni, sed proprietas, 7. Duplex appetibilitas, formalis, et objectiva. Prima est intrinseca objecto, secunda extrinseca, 17. Appetibilitas objectiva est illa proprietas boni, qua dicitur *diffusivum sui*, 17.

APPETI. Appeti propter se, et propter aliud, an sint contradictoria, 62. Non cadit medium inter illa respectu appetitus, qui dirigitur cognitione perfecta; secus respectu ejus, qui dirigitur imperfecta, 98. Potest idem simul appeti propter se, et propter aliud, 111. Triplex modus appetendi unum propter aliud, 112. Quis constituat idem appetitam in ratione medii, 112.

APPETITUS. Appetitus omnis tendit in bonum naturæ appetentis, in qua radicatur, 158 et deinceps. Quid si radicetur in aliena natura participata, 161. Appetitus creatus, ut est ex nihilo nunquam satiatur, bene tamen ut est a Deo, 168. Appetitus elicitus est primario totius suppositi, et deinde partium; e contra vero innatus, 256 et deinceps. In omnibus naturis est appetitus innatus ad suam perfectionem, 374 et deinceps.

Naturalis appetitus non se extendit ad beatitudinem supernaturalem, 375. Quare non possit satiari in via, 385. Ex naturali appetitu videndi causam visis effectibus, qua ratione probetur possibilitas beatificæ visionis, 376 et sequentibus.

Quæ fuerit circa hoc mens D. Thom., 378. Quid senserit de appetitu elicito, quid de innato, quid de conditionato, quid de absoluto, quid de efficaci, quid de inefficaci, 379 et 380. Appetitus naturæ, an possit manere frustraneus, 380.

Appetitus sensitivus secundum se cur non sit liber, 440 et deinceps. Quid ex participatione voluntatis, 441. Possitne in suis actibus violentari, 517. An, et quomodo extorqueat voluntatis consensum ea renitente, 518.

APPREHENSIO. Apprehensio non est actus voluntatis, 291.

ARRHA. Arrha quid sit, 279. Traditur ab sponso sponsæ in emptionis signum, 279. Cur dona, quæ Deus animabus tradit in hac vita *arrhæ*, et non *dotes* dicantur, 279.

ARS. Ars aliquid intrinsecum ponit in suis actibus, 456. Quare non det potentiæ rectum usum, sed solam facultatem bene operandi, 222.

ARTIFICIATA. Artificiata externa, an, et quomodo adæquent actum intellectus practici, 222. Ordo in artefactis repertus, est impressio participata rationis, 222.

ATTRIBUTA. Attributa Dei, quæ concernunt creaturas, habent in illis speculativum virtuale, 87. Cur tale speculativum *virtuale* dicatur, 87. Aliter divina attributa pertinent ad objectum visionis beatificæ ut est visio, et aliter ut est beatitudo, 272.

AVARITIA. Avaritiæ mala, 191.

AVERSIO. Aversio a Deo est duplex, 180. Quid sit per eam revocari cursum vitæ, et quid impediri, 180.

AUREA. Aurea dicitur corona ex auro facta, 294. Cur præmium essentiale beatorum aurea, sive corona dicatur, 294.

AUREOLA. Aureola dicta est ab aurea, quasi coronula, 294. Significat quoddam præmium accidentale essentiali superadditum, 294. Minus recte dicitur *Laureola*, 294. Quale debeat esse præmium accidentale, ut aureola dicatur, 294 et deinceps. Aureolæ diffinitio, 294. In quo illud præmium accidentale consistat, 295. Pertinet principaliter ad animam, 295. An sit etiam futura in corporibus, 296.

Non dantur, nisi tres aureolæ : Martyrum, Virginum, et Doctorum, 297 Cur gaudium de aliis operibus non dicatur aureola, 297. Aureola martyrii, quibus debeatur, 297 et sequentibus. Vide Martyr.

Quid requiratur, et sufficiat ad virginitatis aureolam promerendam, 312 et sequentibus. Vide Virginitas.

Qui ditentur aureola doctoratus, 312. Non debetur destinatis ad prædicandum, neque Prælatis, nisi de facto id munus exequantur, 303. Debetur sacræ doctrinæ scriptoribus, 303.

In Christo domino non ponuntur aureolæ sub isto nomine, 314.

Cur non tribuantur Angelis, 314.

Quæ ex tribus aureolis præstantior sit, 314.

B

BEATITUDO. Alia est naturalis, et alia supernaturalis : alia patriæ, et alia viæ, 206. Nomen beatitudinis absolute stat pro beatitudine supernaturali patriæ, 206. Sumitur quandoque pro statu beatifico, 206. Ejus diffinitio, 206.

Beatitudo formalis importat unionem animæ cum Deo, 206. Debet esse possessio, et assecutio summi boni, 235 et deinceps. Non consistit in unione hypostatica, neque in unione alicujus divini attributi per modum formæ cum intellectu, aut voluntate beati : neque in unione, quæ præcise fit per gratiam, 209. Neque in unione per illapsum immediatum, 210 et sequentibus. Neque in illapsu mediato, 211.

Beatitudo formalis non est summum bonum, nisi possessive, et *ut quo*, 212. Non est ultimus finis, neque ultimum dilectum simpliciter, sed respectu amoris concupiscentiæ, 212. Debet esse perfectissima unio in ratione possessionis, 212. Imo debet esse absolute perfectissima unio, cujus sola creatura rationalis est capax, 212.

Non est habitus receptus in essentia animæ, 213. Quo pacto distinguatur a gratia consummata, 214. Non est absolute nobilissima forma, sed cum addito, 214. Non est habitus etiam operativus, sed actualis operatio, 215. Est ultima inter perfectiones beato extrinsecas, 215. Debet consistere in perfectissima conjunctione ad Deum, 215. Duplex modus hujus conjunctionis, 215. Debet esse maxima hominis perfectio post gratiam, 216.

Debet esse operatio vitalis, et immanens elicita a beato, 217. Est una simplex operatio, 217. Habet unitatem atomam ab objecto, 218. Si includeret plures actus, non esset aliquid per se unum, 218. Debet esse maxima beati perfectio intensive, sed non extensive, 219.

Quo pacto dicatur status omnium bonorum, 219. Qualiter debeat esse summum bonum, quietare beati appetitum, et excludere omne genus mali, 230.

Essentia beatitudinis consistit in solo actu intellectus, qui est visio beatifica, 230. Recte ne sententia hæc fulciatur testimoniis sacræ Scripturæ, 231. Quantum excesserit, qui illam affinis hæreticorum erroribus nota inussit, 231.

Beatitudo debet esse operatio continua, 387. Debet esse maxime delectabilis, 387. Per se sufficiens, 337. Volita propter se, 387. Debet esse speculatio optimi speculabilis, 388. Quo pacto sit primum objectum appetibile a voluntate, 243 et sequent. Non est primum volibile amore amicitiæ, sed concupiscentiæ, 248. Quamvis sit primum volibile, non tamen primum intelligibile, 248.

Beatitudo objectiva, quam fuerint diversæ circa eam opiniones, 191. Non consistit in divitiis, 191 et deinceps. Non in honoribus, neque in laude, 191. Non in fama, aut gloria apud homines, 197. Dependet a gloria, quæ est apud Deum, 197 In vulgari locutione beatitudo cum gloria coincidit, 197. Non consistit in potestate, 197. Neque in aliquo corporis bono, 199 Neque in voluptate, 199. Neque in aliquo bono animæ, 200 et deinceps. Neque in aliquo bono creato, 201 et sequentibus. Ratio *quæ* objecti beatifici est ratio summi boni. Ratio *sub quo* est ratio veri, 254.

Beatitudo objectiva in ratione objecti appetibilis non ponit in numero cum formali, 248. Non exercet rationem finis respectu beatitudinis formalis, sed per formalem respectu aliorum actuum, 253. Beatitudo formalis non est proprie propter objectivam, 253. Quo pacto ad illam ordinetur, 253.

Beatitudo supernaturalis hujus vitæ est inchoatio, et participatio futuræ, 262. Debet esse operatio voluntatis aut intellectus, 262. Nulla operatio hujus vitæ potest dici beatitudo simpliciter, 265. In beatitudine hujus vitæ, non sunt quærendæ omnes conditiones rigorosæ beatitudinis, 268.

Alia est per modum meriti, et alia per modum inchoationis, 266. Prima potest dici beatitudo moralis, secunda physica, 266. Prima consistit primario in actu charitatis, et secundario in actibus aliarum virtutum. Secunda vero in actu intellectus, 266. An, et quomodo debeat esse perfectissima operatio, et finis aliarum, 266. Quo pacto peccatum mortale excludat, 266. An consistat in actu fidei, vel doni sapientiæ, 266 et deinceps. Quæ ex prædictis congruentius vocetur absolute beatitudo viæ, 268.

Beatitudo, sive felicitas naturalis, an sit possibilis, 373. Dabilis est in ordine naturæ operatio, quæ beatitudinis nomen mereatur, 373. An, et quomodo naturæ viribus possit obtineri, 384. Possetne haberi in statu puræ naturæ, 375 et deinceps Quo pacto debeat satiare appetitum, 385 et sequent.

De facto existit in aliquibus beatitudo naturalis, 381. Non destruitur per supernaturalem, 381. Non amittit suam rationem, ex eo quod ad supernaturalem ordinetur, 382. Non potest esse cum mortali peccato, 382. Potentiam peccandi non excludit, 382. Quo pacto debeat esse continua, 382. Est actus intellectus speculativi, 386. Quinque ejus conditiones ex Philosopho, 386 et sequentibus.

Consistit in contemplatione abstractiva primæ causæ, 380. Requirit virtutes morales ut dispositiones, 380 et deinceps. Non potest esse cum vitio, neque cum peccato mortali, 380 et 393. Cur potius consistat in cognitione Dei, quam in ejus amore, 391 et sequentibus.

An sit concedenda alia beatitudo naturalis practica, et in quo consistat, 390. Homo sine mortali existens potest consequi in hac vita aliquam beatitudinem naturalem, 394 et deinceps. Quas miserias talis beatitudo excludat, 395. Quandiu debeat permanere, 396. An, et quomodo post separationem consequatur anima beatitudinem naturalem magis, vel minus perfectam, 396 et sequentibus.

BEATUS. Est omnino impeccabilis ab intrinseco, 317. Est necessitatus ad amandum in omnibus divinam bonitatem, 318. Non potest amare aliquid contra, aut præter Deum, 218. Potest appetere omne, quod cadit per se sub objecto voluntatis; non tamen quæ cadunt per accidens, 321. Habet indefectibiliter sibi conjunctam regulam operandi, 325. Si beato imponatur præceptum poterit non adimplere negative, non vero privative, quod esset violare, 329. Quid si Deus suspenderet auxilium efficax ad adimpletionem, 333.

BONITAS DIVINA. Bonitas divina est unica ratio finalis respectu actionum Dei quoad terminationem activam, 78. Est objectum adæquatum divinæ voluntatis, 78. An, et quomodo sit de essentia omnis boni, 319.

BONUM. Bonum transcendentale quid addat supra ens, 7. Consistit in ratione perfectivi appetitus, licet aliquando explicetur per rationem perfecti, 7. Invenitur primario in fine, et secundario in mediis, 9 et deinceps. Bonum finis est bonum simpliciter, bonum medii secundum quid, 9. Quam habitudinem dicant inter se ratio finis, et ratio boni, 16 et deinceps. Bonum, et pulchrum sunt idem re, sed ratione differunt, 16. Quæ sit divisio boni in honestum, delectabile, et utile, 8, 11. Bonum delectabile, et bonum utile præscindunt a ratione objecti moralis, 56. Nullum bonum est appetibile a voluntate creata, nisi in ratione finis, vel medii, 68. Bonum non movet voluntatem, nisi in ordine ad possessionem, 242. Potius possidet, quam possideatur, 254.

An, et quomodo bonum sit objectum adæquatum voluntatis, 21 et seq. Aliud est bonum adæquatum absolute, aliud ex suppositione, 167. Licet aliquod bonum particulare possit esse adæquatum ex suppositione alicujus apprehensionis, non tamen absolute, 167. Stante fidé nullum bonum particulare potest apprehendi, ut formaliter adæquatum, bene tamen interpretative, 167.

Bonum divinum an, et quomodo adæquet bonum universale, 203.

Bonum proprium unde habeat quod sit irreferibile ad finem charitatis, 141. Bonum proprium est bonum perfectivum naturæ appetentis, 156. Non convertitur cum bono inordinato, neque cum bono naturali, neque cum bono creato, sed omnia comprehendit, et aliquo modo Deum, 156 et deinceps. Quid addat supra bonum satiativum, ut sic, 161. Quo pacto verificetur, quod *amicabile bonum unicuique* proprium, 157

Solum bonum proprium diligitur a peccatore super omnia, et omnino propter se, 162. Est objectum adæquatum voluntatis, ut appetentis ex inclinatione propriæ naturæ, non tamen absolute, 162. Sitne aliquo modo satiativum voluntatis respectu hominis justi, 178.

BRUTA. Non agunt formaliter propter finem, sed tantum materialiter, 96. Non cognoscunt finem formaliter, 95. Quo pacto se moveant, 97. Non habent integrum principium sui motus in finem, 97. Licet non se

dirigant

dirigant in finem, movent se in id, quod est finis, 414. Agunt propter finem, ut mota ab alio, 414. A quo moveantur, 98. In modo se movendi tenent medium locum inter viventia insensibilia, et rationalia, 416. Omnia appetunt sub ratione boni delectabilis, neque utilitatem cognoscunt, 99. Non appetunt formaliter propter aliud, 99. Causalitas boni erga appetitum brutorum, potius est causæ formalis, quam finalis, 99.

Quamvis in brutis non sit proprie voluntas, est voluntarium proprie dictum, 417. Est etiam involuntarium, 418. Sunt expertia libertatis, 418. Qualiter præceptis, et suppliciis ducantur, 441. Licet habeant indifferentiam actionum, non tamen indifferentiam libertatis, 441.

C

CASUS. Casus non habet locum respectu primi agentis, 96. Quæ dicantur fieri casu, 96. An sint propter finem, 96.

CAUSA. Repugnant plures causæ totales ejusdem effectus, 108 et deinceps. In causis per se subordinatis non est procedere in infinitum; secus in subordinatis per accidens, 127 et seq.

Causa finalis etiam ut actu causans, distinguitur a suo effectu, 66. Sola indistinctio tollit a fine rationem causæ respectu illius, quod est propter finem, 78.

Causa efficiens est, a qua primo incipit motus, 105 Causæ efficientes subordinatæ an, et quomodo agant per eamdem actionem, 105. Causa efficiens secunda non agit, nisi cum dependentia a prima : nec per hanc subordinationem rationem causæ amittit, 104. In causis efficientibus datur subordinatio, non tantum respectu primæ, vel universalis, sed etiam respectu alterius causæ secundæ, et particularis, 104. Plura hujus rei exempla, 108.

Omnes causæ secundæ præmoventur a Deo ad operandum, 52 et deinceps. Ex vi præmotionis liberæ operantur libere, et necessariæ necessario, 52.

CAUSALITAS. Causalitas finis in quo consistat, 65 et sequent. Quo pacto distinguatur ab effectu, 66. Ad omnia illa se extendit, ad quæ se extendit causalitas voluntatis, 72.

CHARACTER. Character non recipitur immediate in anima, sed in potentia cognoscitiva, 215.

CHARITAS. Charitas attingit non solum Deum, sed quæcumque ad Deum ordinantur, 88.

An eodem actu Deum, et proximum attingat, 48 Alii sunt actus charitatis primarii, et alii secundarii, 45. Unde omnes specificentur, 45 et 47.

Non diligit creaturas formaliter, ut media, 47. Neque ut finem, nisi secundario, 88. Ratio terminandi amorem charitatis ex parte creaturarum est ipsa ratio terminandi amorem divinum, 88. Quæ sit hæc ratio, 85. Discrimen quoad hoc inter charitatem creatam, et increatam, 162 et deinceps, et 88. Nullus actus, in quo est sola utilitas potest imperari immediate a charitate, 88. Sola charitas non quærit quæ sua sunt, 156 et 161.

Implicat actus charitatis sine gratia habituali, 162 et deinceps. Eadem charitas viæ perseverat in Patria, 237. Quid de ejus actu, 237. Charitas Patriæ, et viæ habent omnino idem objectum, 237. Visum, et creditum non mutant objectum charitatis, 237. Quo pacto actus charitatis dicatur aliquando finis ultimus, 252.

Charitas patriæ determinat voluntatem ad non diligendum aliquid contra, aut præter Deum, 327. Cur id non præstet charitas viæ, 327.

CHRISTUS. Habuit cum summa tristitia summum gaudium, 331.

An, et quomodo illi conveniant dotes beatorum, 295. Christi anima cur ab instanti Incarnationis non informaverit corpus inamissibiliter, 351.

Christi humanitas non erat violenta sine propria subsistentia, 505. Omnis ejus appetitus sive naturalis, sive obedientialis satiatur per subsistentiam divinam, 505. Christi corpus fuit incorruptibile, sed non ab intrinseco, 548. Penetravit Virginis uterum in nativitate, lapidem sepulchri in Resurrectione, cœlos in Ascensione, 337.

CLARITAS. Est una ex dotibus corporis gloriosi, 336. Ad quid conferatur, 341. Inest etiam secundum profunditatem, 344 et deinceps. Sitne ejusdem speciei cum hac nostra luce, 357 . An possit videri ab oculo non clarificato, et coram illo existens non videri, 337. Quamvis intensa non offendet visum, 437. An, et quomodo sit supernaturalis, 357.

CŒLUM. Cœlum movetur ab intelligentia, 100 et seq. Cessante ejus motu, cessarent omnes motus corporum inferiorum, 102.

COGNITIO. Cognitio quare non ordinetur una ad aliam, sicut ordinatur volitio, 35. Quælibet cognitio intenditur a natura propter se, 35. Diversa cognitio quando distinguat objectum voluntatis, 237. Non distinguit per hoc, quod sit clara, vel obscura, deliberata, vel indeliberata, 416 et deinceps.

Cognitio speculativa est optima operatio, 386. Est continuissima, 386. Habet maximas, et honestissimas delectationes, 387. Est per se sufficiens, 387. Est maxime volita propter se, 387. Convenit homini secundum aliquid divinum in eo existens, 389. Cognitio Dei naturalis an excedat in perfectione naturalem amorem, 295.

COLOR. Color cadit sub objecto formali visus, 31. Impedit corporis pervietatem in quantum immutat visum, 345.

COMMUNICATIO. Communicatio passiva divinæ bonitatis non est finis dilectionis Dei erga creaturas, 82. Non est aliquid præter ipsas creaturas, 82. Est formalis ratio ex parte creaturarum terminandi divinam dilectionem, 86.

COMPREHENSIO. Sumitur dupliciter, 292. Est una ex dotibus animæ, 282. Nominat intentionem rei, quæ jam præsentialiter habetur, 288. Non est proprie habitus, 288. Neque actus, 288. Pertinet ad voluntatem, 288. Correspondet spei, et tollit ejus imperfectionem, debetque esse in eadem potentia, 288. In quo hæc dos consistat, 288. Importat relationem voluntatis ad Deum, ut præsentem per visionem, 290. Necessitas hujus relationis, 290 et seq. Debet supponi ad actum fruitionis, 290. An sit relatio prædicamentalis, vel transcendentalis, 292. Etiamsi

detur utraque relatio non erit duplex comprehensio, neque dotes quatuor, 293.

CONCLUSIO. Habet intrinsecam cognoscibilitatem, distinctam a cognoscibilitate principiorum, 9. Est objectum formale intellectus, 34. Cognitio conclusionis intenditur propter se, et non propter principia cognoscenda, 34. Discrimen inter conclusiones respectu intellectus, et media respectu voluntatis, 35. Qualis sit dependentia conclusionum a principiis, 36.

CONCUPISCENTIA. Concupiscentia quare nullum causet involuntarium, 528.

CONNATURALE. Connaturale quid dicatur, 214 et deinceps. Quod non est connaturale, non est delectabile, 214.

CONSENSUS. Consensus est actus virtutis appetitivæ, 541. Non convenit brutis, 541. Non est, nisi de mediis, 542. Consensus in actum convenit ad rationem superiorem, 542.

CONSILIUM. Consilium est inquisitio rationis, 540. Non est de fine, sed de mediis, 540. Solum est de his, quæ per nos aguntur, 540. De rebus parvis, vel, quæ petunt determinato modo fieri, non est consilium, 540.

CONTRARIA. Contraria debent posse reperiri in eodem statu, vel saltem intra eumdem ordinem, 376.

CONTRADICTIO. Contradictio ad libertatem requisita, non est quærenda in actibus, sed in objectis, 439. Contradictionis libertas quæ sit, 439. Contradictionis indifferentia quæ dicatur, 430.

CONVERSIO. Ad finem ultimum qualis esse debeat, 136, et sequent. Nequit voluntas simul esse conversa ad duos fines ultimos, 136. Conversio habitualis supponit actualem, 138. Per quid convertatur voluntas ad bonum proprium, sicut ad finem ultimum, 139 et sequent. Sitne talis conversio peccaminosa, 139. Eadem conversio ad bonum proprium, quæ sine gratia est, ut ad ultimum finem, gratia existente, est, ut ad non ultimum, 141. Actus ordinis naturalis potest convertere voluntatem ad finem ultimum, non tamen habitus, 141 etc.

CORPUS. Corpus gloriosum non potest detineri, neque incarcerari, 339. Potest alia corpora penetrare, 338. Duo corpora gloriosa non se penetrant, 339. Moventur localiter, sed non in instanti, 345.

Corpora damnatorum sunt incorruptibilia, sed non impassibilia, 344. Eorum incorruptibilitas tota est ab extrinseco, 347.

CREATURÆ. Non diliguntur a Deo proprie, ut media, 81 et seq. Non sunt Deo utiles, 82. Imo neque ad Deum, 82. Quæ sit eis proxima ratio terminandi divinam dilectionem, 85. Quo pacto sunt bonum Dei, 85 et deinceps.

Creaturæ irrationales an, et quomodo agant propter finem, 94, et 96 et seq. Non cognoscunt formaliter finem, neque medium, 96. Quo pacto se moveant, 96 et seq. In omnibus moventur ab intelligentia, 100. An hæc intelligentia sit solus Deus, 100. Qualis influxus requiratur ad prædictam motionem, 100.

D

DÆMON. Dæmones licet conservent perfectiones naturales, non tamen quantum ad omnes denominationes, 383. Non diligunt Deum super omnia etiam ut finem naturalem, 383. Non habent naturalem beatitudinem, 383. An, et quomodo resistant Deo infligenti pœnam, 518. Patianturne violentiam in pœnarum receptione, 518.

DARE. Dare an, et quomodo sit melius, quam accipere. 193. Non quia beatius, erit sanctius, 193.

DELECTATIO. Delectatio quis actus, 275. Qualiter differat a fruitione, et gaudio, 275. An aliqua delectatio sit optima, 252. Non est beatitudo, sed consequitur illam, 252 et 258 et deinceps. Omnis delectatio quærenda est propter operationem, non e converso, 258.

DELIBERATIO. Deliberatio an requirat consultationem, 54.

DENOMINATIO. Denominatio sumpta ab extrinseco, quando sit intrinseca, 13. Quæ sit primaria denominatio actus divinæ electionis, prædestinationis, etc. 41.

DENSITAS. Densitas corporis non opponitur pervietati, neque semper impedit lucem, 345 et deinceps.

DESIDERIUM. Desiderium Dei in via differt ab amore amicitiæ, 238. Ejus objectum non est divina bonitas præcise sumpta, sed ut assequenda per visionem, 238.

DEUS. In quo sensu dicatur nostra beatitudo, 211. Secundum quam rationem sit objectum beatificans, 252 et deinceps. Per amorem amicitiæ, quæ est in nobis, potius nos possidet, quam possideatur, 253. Si Deus non esset trinus, num ejus visio esset beatitudo, 271. Quidquid in Deo formaliter existit, debet esse summe perfectum secundum omnem rationem, 459.

Quocumque modo Deus operetur, non infert violentiam rebus creatis, 512 et seq. Semper agit propter finem universalissimum, 514. Quo pacto possit agere quidquid potest agens creatum, 514.

Quo pacto sit malum diligere aliquid plusquam Deum, 169. Deus proprie non utitur creaturis, 89. Non concupiscit eas sibi, sed nobis, 89. An, et quomodo velit unam propter aliam, 119. In quantum est finis trahit illas ad se, et qualiter fiat hæc attractio, 85 et 90.

Dei actus qui sint liberi, et qui necessarii, 75, et seq. Omnes sunt formaliter immanentes, licet aliqui virtualiter transeuntes, 75. Alia est in istis terminatio activa ad creaturas, et alia passiva, 75. Quoad passivam sunt propter finem, qui sit vera causa, 75. Quis sit ille finis, 76. Quantum ad terminationem activam non habet causam, sed rationem finalem, 76 et 77. Quæ sit hæc ratio finalis, 78.

Actus remunerativus Dei qua ratione cadat sub nostro merito, 80. Nullus Dei actus specificatur formaliter a creatura, 80, et seq. Sed aliqui specificantur virtualiter, 80.

An actibus Dei liberis conveniat diffinitio actionis humanæ, 56. An amor essentialis sit propter finem, 90. Quid de notionali, 92 et seq. Sitne in Deo electio rigorosa, 50 et seq.

DILECTIO. Dilectio Dei in via supereminet scientiæ, et intrat ubi scientia foris stat, 254. Vide, Amor.

DIVITIÆ. Divitiæ aliæ sunt naturales, et aliæ artificiales, 192. Quarum appetitus sit insatiabilis, 192. Qualiter ad beatitudinem conducant, aut ab illa avertant, 192.

DOLOR.

DOLOR. Non est pœna, sed eam consequitur, 461 et 409. Dolor voluntatis est proprie voluntarius, 410 Quid de dolore appetitus sensitivi, 410.

DOMINIUM. Dominium, licet sonet actionem, non est nisi relatio, 295. Dominium supra actionem primario convenit soli voluntati, 444. Dominium animæ supra materiam. Vide Anima.

DOS. Dos quid sit, 278 et seq. Dicitur de pretio quod cum uxore datur marito ad sublevanda onera matrimonii, 278. Tria de ratione dotis, 278. Quo pacto conveniat ejus ratio dotibus animæ, 278. Dona, quæ animabus in via conferuntur, non sunt dotes, sed arrhæ, vel pignus, 278. A quo conferenda sit dos, 279

Tres sunt dotes animæ correspondentes virtutibus theologalibus viæ, 279. Sunt visio, fruitio, et comprehensio, 279. Cur plures aliæ perfectiones a ratione dotis excludantur, 279 et deinceps.

Dotes animæ non sunt actus, sed magis habitus, 283. Differunt ab ipso matrimonio spirituali, pro quo conferuntur, quodque ex eis alitur, 285.

An, et quomodo in Angelis, et in anima Christi Domini sint dotes, 295 et seq. Vide Visio, Fruitio, Comprehensio.

Etiam in corporibus beatis erunt dotes : subtilitas, impassibilitas, agilitas, et claritas, 335. Quare non sint plures neque pauciores, 335 et seq. Ex quo principio oriantur, 346. Omnes quatuor dotes sunt formæ positivæ, et intrinsecæ, 350. Pertinent ad genus qualitatis, 356. An, et quomodo sint supernaturales, 357. Omnes causantur a gloria animæ per resultantiam physicam, 360.

E

EFFECTUS. Effectus idem numero potest a pluribus causis particularibus procedere secundum diversas rationes, 93. Hujus exempla, 93.

ELECTIO. Quis actus, 38. Variæ acceptiones, 38. Objectum formale *quod* electionis non est finis, sed media, 40. Quo pacto respiciat finem, 46 et 48. Non omne appetibile propter aliud cadit sub electione, 112. An idem actus possit esse intentio, et electio, 113 et 125.

Electio per se primo est actus voluntatis, 26 et 538. Cur dicatur pertinere formaliter ad intellectum, et materialiter ad voluntatem, 538.

Electio Dei non differt virtualiter ab intentione, 50. Etiamsi electio divina specificetur a fine, non sequitur idem dicendum esse de electione creata, 51 Quamvis munus electionis creatæ transferatur ad divina non debet transferri objectum, 51. Sitne in Deo electio rigorosa, 51.

Electio semper est absolute libera, 539. Nunquam voluntas eliget, nisi intellectus inter eligibilia penes magis, et minus discernat, 539.

ELIAS. Elias sanctissimam paupertatem coluit, eaque ad monachos novi Testamenti defluxit, 194.

ESSE. Esse supernaturale non potest provenire, nisi a gratia habituali, 215. Esse a se, et esse ab alio, quare eidem rei repugnent, cum non repugnent movere a se, et movere ab alio, 110.

ESSENTIA DIVINA. Essentia divina aliter est objectum divini intellectus, et aliter divinæ intelligentiæ, 34. Unitur intellectus beati per se, et non per aliquam speciem, 239. In divina essentia nihil potest apparere mali. Imo apparet omnis ratio boni, 319.

EXEMPLAR. Exemplar, ad quod genus causæ pertineat, 90. Quæ sit habitudo creaturarum ad Deum, ut ad causam exemplarem, 90.

EXEMPLUM. Exemplum non requirit veritatem, 81. Aliqua adducit divus Thomas juxta sententiam contrariam, et etiam Aristoteles præsertim in libris logicalibus, 81.

F

FAMA. Fama quid sit, 197. Quæ dicatur bona fama, et quæ mala, 197. Etiam bona fama differt a gloria, 197.

FINIS. Etymologia finis aperitur, variæque ejus acceptiones, 2. Finis diffinitio, 2. Explicatur duplex ratio finis, 2. Quis dicatur finis *cujus gratia :* quis finis *cui* , quis finis *cujus*, quis finis *quo*, quis *formalis*, quis *objectivus*, 2. Quis sit finis *proximus*, quis *remotus*, quis *operis*, quis *operantis :* quis *ultimus*, quis *non ultimus*, 2. Finis formalis debet immediate afficere objectum, 245. Quo pacto finis cum bono coincidat, vel ab illo distinguatur, 16 et sequent. Solus finis est objectum formale voluntatis, 20 et deinceps.

Quid sit proprie aliquid esse propter finem, 60 et deinceps. Quid sit fieri gratia finis, quid ex amore finis, 64. Particula *propter finem* quam dicat causalitatem, 62. Quid ea denotetur, 64. Causalitas finis an differat ab amore voluntatis, 65. Idem amor simul est causalitas, et effectus finis, 65.

Quæ actiones sint proprie propter finem, 60 et seq. An, et quomodo actiones Dei sint propter finem, 74. An aliquid præter Deum sit finis divinæ actionis, 90. Finis quandoque est causa, quandoque est ratio a priori, 90. Quæ cognitio requiratur ad movendum se in finem, 97 et sequent. Quid sit dirigens se in finem, 414.

In ordine finium est triplex gradus, sicut in ordine agentium, 121. Finis semper est perfectior his, quæ ex natura rei ad illum ordinantur, 218.

Finis intermedius quis dicatur, 102. Necesse est dari hujusmodi fines, 102 et sequentibus. Non amittunt finis rationem, ex eo, quod ad alium ordinentur, 104. Habent in se propriam bonitatem, per quam finalizent, 104 et deinceps. Quomodo in eis concurrant omnia requisita in diffinitione finis, 105 et 109. Unus finis intermedius potest alii intermedio ultimiori subordinari, 107. Finem non ultimum appeti propter ultimum non est appeti, ut medium, 112. Neque actus ad illum terminatus est electio, 113.

Finis ultimus diffinitur, 129. Ejus conditiones, 129. Aliter sumitur in communi, aliter in particulari, 129. Quidquid appetitur sine subordinatione ad aliud, appetitur tanquam finis ultimus, 106 et deinceps. Objecta virtutum moralium non amantur, ut finis ultimus, neque positive, neque negative, 106. Imo nullum

bonum creatum potest honeste sic appeti, 106.

Nulla voluntas potest simul actualiter appetere plures fines ultimos adæquatos, 130 et seq. Neque disjunctive, 132 et sequent. Neque habitualiter, 134 et sequentibus. Neque interpretative, 140. Neque unum habitualiter, et alium actualiter, 145. Neque unum formaliter, et alium virtualiter, aut utrumque virtualiter, 145. An possint admitti fines negative ultimi, v43 et sequentibus, et 131.

Bonum, quod diligitur, ut finis ultimus, petest in duabus rebus apprehendi, non tamen duo fines ultimi, 133. Quod diligitur, ut finis ultimus, debet omnibus anteponi, 153. Debet plene dominari voluntati, et eam ad se convertere, 136. Qualis debeat esse hæc conversio, 137. Implicat simul dari duas hujusmodi conversiones, 137. An in peccatore dum est peccator, possint esse saltem successive. 144.

Quis sit ultimus finis *cui* respectu peccatoris, 143. Quis ultimus *cujus gratia*, 148. Quis materialis adæquatus, et quis inadæquatus, 166 et sequent. Vide Peccans, Peccator. Non ex eodem capite aliquis finis est satiativus voluntatis, et irreferibilis in alium, nisi cum secundum omnem capacitatem satiat, 165. Quem ultimum finem haberet homo in pura natura, 165.

An et quomodo omnes actiones humanæ ordinentur ad finem ultimum, 183 et seq. An semper præcedere debeat intentio formalis finis ultimi, ut cæteræ actiones propter illum fiant, 186 et deinceps.

Actus voluntatis non potest esse finis ultimus, neque objectivus, neque formalis, 242 et seq.

FRUITIO. Fruitio alia est perfecta, alia imperfecta : alia simpliciter, alia secundum quid, 535. An, et quomodo conveniat brutis, 535.

G

GAUDIUM. Gaudium requirit aliquam præsentiam rei amatæ, 274. Gaudium de Deo aliud est amicitiæ, et aliud concupiscentiæ, 274. Gaudium amicitiæ idem est in via, et in patria : gaudium concupiscentiæ non completur usque ad Patriam, 274. Gaudium amicitiæ concernit bonum amatum, ut præsens amico : gaudium concupiscentiæ, ut præsens amanti, 274.

In quo differant delectatio, fruitio, et gaudium, 274. In Deo non distinguuntur etiam virtualiter amor, et gaudium, 275. Qualiter differant in bonis, 275. Nullum gaudium constituit essentiam beatitudinis, sed complet, et ornat, 257 et deinceps.

GLORIA. Gloria, quid addat supra famam, 197.

GRATIA. Cur debeat necessario supponi ad beatitudinem supernaturalem, 214. Gratia consummata quid addat supra gratiam viæ, 216. Gratia sanctificans non ordinatur ad visionem beatificam, neque ad aliam operationem per se ipsam, sed mediis virtutibus, 219.

H

HABITUS. Habitus convertens voluntatem ad finem ultimum, debet esse illa superior, 138 et sequent. Non potest esse acquisitus, 138. Omnis habitus acquisitus subordinatur voluntati sicut pars, 138. Cur habitus charitatis illam adæquet, 145. Ad attingendum bonum proprium, aut bonum commune non ponitur habitus in voluntate, 138 et 140.

Nullus habitus operativus potest esse in substantia animæ, 213. Neque alius, nisi gratia, 214. Hæc supponi debet ad habitum elicientem beatitudinis actum, 214. Nullus habitus, sive acquisitus, sive infusus est ita perfectus, sicut actus, 219. Potest dici perfectior secundum quid, 219. An habitus acquisitus generetur per actus, tanquam per causam principalem, 219.

HABITUDO. Habitudo creaturarum ad Deum ut ad finem, non est habitudo medii, sed extensivi ad diffusivum, 86. Habitudo extensivi ad diffusivum, non dicit solam dependentiam effectus in genere causæ efficientis, sed etiam in genere finis, 88. Discrimen utriusque dependentiæ, 88.

HONOR. Honor quid sit, et in quo differat a laude, 195. Fit verbis, et signis, 195. Intrinsece est in honorante, 195. Redditur existentibus jam in fine, 195.

I, J

IGNORANTIA. Ignorantia an, et quomodo causet involuntarium, 529.

ILLAPSUS. Apud theologos quid sit, 206. Quibus conveniat illabi, 206, et deinceps. In penetratione corporum non est illapsus, 206. Substantiæ spirituales quando dicantur in corpora illabi, 207. In res spirituales non potest illabi creatura, 207. Assistentia Dei per illapsum est eadem, atque per essentiam, immensitatem, et operationem, 207. Illapsus Dei in animam potest esse mediatus, et immediatus, 209. Unio Dei per illapsum non potest esse beatitudo, 209. Non potest esse, nisi per modum principii, et medio effectu creato, 209.

IMPASSIBILITAS. Est una ex dotibus corporis gloriosi, 333. Non excludit passionem perfectivam, sed tantum corruptivam, 342. Ligat potentialitatem materiæ ad alias formas, 342 et sequentibus. Dat animæ perfectum dominium extensivum supra materiam, 341.

Impassibilitas beatorum est forma positiva intrinseca, 346, et sequentibus. Quid de impassibilitate Adami in statu justitiæ originalis, 348. Quamvis dos impassibilitatis sit qualitas, hoc tamen, quod est corpus esse impassibile, est effectus substantialis proveniens ab anima, 349. Nulla qualitas directe resistitiva potest reddere corpus absolute impassibile, 350, et sequentibus. An, et quomodo impassibilitas beatorum sit forma supernaturalis, 356, et sequentibus.

IMPECCABILITAS. Impeccabilitas convenit de facto omnibus beatis, 19, et sequentibus. Oritur ab intrinseco ex ipsa natura beatitudinis, 318. Non modo in sensu composito, sed etiam absolute convenit beatis, 318 et 327, et deinceps. Non solum est respectu peccati commissionis, sed etiam respectu omissionis, 328. Nec etiam respectu mortalis, sed etiam respectu venialis, 328.

An si Deus auferret visionem a beato, posset in illo instanti peccare, 331, et deinceps. Aliter se haberet tunc desitio beatitudinis ad peccatum, atque in viatoribus desitio gratiæ, 331.

IMPERIUM. Imperium non est actus voluntatis, sed rationis, 544. Non invenitur in brutis, 544. Præcedit usum in ordine directo; secus in reflexo, 544. Ex imperio, et actu imperato qualiter fiat unus actus, 545. Quinam actus subdantur rationis imperio, 545.

An imperium voluntatis ponat aliquid intrinsecum in actibus aliarum potentiarum, 74. Quid de imperio charitatis respectu aliarum virtutum, 74.

Imperium intellectus relinquit absolute liberam voluntatem, quamvis in sensu composito non valeat dissentire, 424, et 526, et sequentibus.

INCLINATIO. Non potest se extendi inclinatio ultra id, quod principio ejus congruit, 149 et 157. Manifestat naturam, in qua radicatur, et reflectitur supra eam conjungendo illi terminum inclinationis, 158. Discrimen inter inclinationem naturalem, et elicitam, 158.

Inclinatio intellectus non est ad res, ut sint, sed ut cognoscantur; secus inclinatio voluntatis, 34.

Inclinationes vitiosæ in habente gratiam, quo pacto subdantur charitati, 136.

INCONTINENS. Incontinens syllogizat in quatuor terminis, et male concludit, 325.

INDIFFERENTIA. Indifferentiæ nomen quid importet, 428. Multiplex modus indifferentiæ, 428. Quæ indifferentia dicatur activa, quæ passiva, quæ positiva, quæ privativa, quæ objectiva, quæ formalis, quæ contrarietatis, quæ contradictionis, quæ quoad specificationem, et quæ quoad exercitium, 428.

Indifferentia voluntatis alia est positiva, alia negativa, 427. Prima requiritur ad libertatem, secunda aufertur per libertatis exercitium, neque habet locum in libertate divina, 427.

Indifferentia objectiva necessaria est ad omnem libertatem, 428. Indifferentia passiva requiritur ad libertatem creatam, 429. Indifferentia constitutiva potentiæ liberæ est per se primo activa, 429. Non est contrarietatis, sed contradictionis, 429. Indifferentia contrarietatis per accidens se habet ad libertatis essentiam, 429.

Quæ dicatur indifferentia in essendo, quæ in agendo, et quæ in proponendo, 445. Prima constituit actum liberum, secunda potentiam, tertia solum dat radicem libertatis, 445. Prima solum convenit actibus, secunda voluntati, tertia intellectui, 445.

INFAMIA. Infamia quid sit, 197.

INFINITUM. Infinitum etiam in potentia non admittitur in causis per se subordinatis, 130 et seq. Quid in subordinatis per accidens, 130.

INNOCENTES. Innocentes pueri an fuerint proprie martyres, et martyrii aureola decorentur, 300. Habuerintne rationis usum, 300.

INSTRUMENTUM. Instrumenta omnia habent virtutem activam sibi propriam, 105. Non est opus instrumento, ubi principalis causa continet effectum adæquate, 120. Causa creata indiget determinatis instrumentis, nec potest pro libito qualibet re uti, sicut potest increata, 120.

INTELLECTUS. Est perfectior voluntate, 258. An, et quomodo uniatur cum objecto unione reali, 239. Differentia ejus a voluntate in modo operandi, 406. An et quomodo moveat seipsum, 406.

Quare intellectus trahat res ad se, cum voluntas feratur ad illas, 34.

Objectum formale intellectus est solum ens reale, 46. Quod ab intellectu descendit ad actus voluntatis, est perfectius illis secundum se, e contra vero quod a voluntate derivatur ad actus intellectus, 221. Solus actus intellectus est possessio, et assecutio objecti, 234 et sequentibus.

Intellectus agens quam operationem exerceat in beatis, 363.

INTELLECTIO. Intellectio quamvis ex communi ratione solum uniat unione intentionali, intellectio perfectissima unit realiter, 239. Quare intellectio per seipsam non sit voluntaria, 404 et 405. Neque ex vi intellectus est propter finem, 405. In quo genere motus debeat collocari, 407.

INTELLIGENTIA. Intelligentia movet omnes creaturas irrationales in suos fines, 100. Cessaret motus cœli, si non esset intelligentia, 100 et deinceps.

INTENTIO. Intentio non est actus intellectus, sed voluntatis, 537. Solum est circa finem, sed non tantum circa ultimum, 538. An, et quomodo voluntas possit plura simul intendere, 538 et 421 et seq. Intentio finis quo pacto attingat media, 538. In brutis non est proprie intentio, 538.

In quo differant intentio, et simplex volitio, atque utriusque objectum, 28. Intentio, et electio non semper differunt entitative, bene tamen formaliter, 113 et 126. Quo pacto primum in intentione sit in executione ultimum, 260.

INTERMEDIA. Intermedia quæ proprie dicantur, 113 et deinceps. Non habent appetibilitatem, utilitate ad aliud seclusa, 113. Exercent vere rationem finis in ordine ad anteriora, 114 et sequentibus. Solum primum mediam a ratione intermedii excluditur, 116. Unumquodque intermedium est cujus gratia aliquid fit, 116. Ita philosophandum est de intermediis in genere finis, atque de instrumentis in genere efficientis, 121. Licet vere sint fines, sed valde imperfecti, 121. In quo ista imperfectior consistat, 122.

Non exercent rationem medii, et finis secundum eamdem rationem 122. In omnibus simul cum utilitate adest aliqua delectabilitas, vel honestas, 124. In aliquibus adest simul delectabilitas perfecta independens ab utilitate, 124. Prius sunt appetibilia ut media, quam ut fines, licet prius exerceant rationem finis, quam medii, 125. Imo prius absolute influunt ut media, quam ut fines, 125.

INVOLUNTARIUM. Involuntarium in quo differat a violento, coacto, et invito, 506. Petit resistentiam activam per actualem operationem, 509. Triplex involuntarii acceptio, 510.

JUDICIUM. Est radix libertatis, 422. Solus intellectus potest de suo judicio judicare, 425. Quot modis hoc fiat, 425.

Ultimum judicium practicum infallibiliter trahit secum actum voluntatis, 429. Non tamen libertati officit, 429 et seq. Imo eam ponit, 429. An recte cohæreat judicium indifferens ad plura ex parte actus primi, et judicium determinans ad unum ex parte actus secundi, 427.

JUS. Aliquando jus præsumit interiorem consensum, qui revera non datur, 485. Imo supplet aliquando interiorem consensum, 485.

JUSTUS. Justus, an et quomodo operetur

propter bonum suæ naturæ, 158. Quis sit ejus finis ultimus, 159. Quidquid justus vult, et etiam seipsum, vult Deo, 159. Constituit satietatem sui appetitus in bono ipsius Dei, 159 et deinc. Justus peccans venialiter, non habet pro fine ultimo. etiam negative objectum illius peccati, 173. Neque bonum proprium inordinate dilectum, 169. Refert omnia venialia in Deum, non actualiter, sed habitualiter, 169. Qualiter explicanda sit hæc relatio, 175 et seq. An justus per venialia ponat aliquo modo ultimum finem in creatura, 177 et sequent.

Justus non semper operatur actu, etiam virtualiter propter finem particularem absolute ultimum, 184. Quare justus, in quo sunt vitiosi habitus, non denominetur *vitiosus*, 137.

L

LAPIS. Lapis quare moveatur velocius, quando magis accedit ad centrum, 9. Participat virtutem centri, 9. Finis lapidis non est quiescere a motu, sed possidere centrum, 261.

LAUS. Laus quid importet, 195. In quo ab honore differat? 195. Quibus debeatur, 195. Quo pacto Deo conveniat, 195.

LIBERTAS. Excludit subjectionem ad aliud, 418. Alia est actionum, et alia personarum, 418. Quæ dicatur libertas a coactione, quæ libertas indifferentiæ, et arbitrii. Quæ libertas naturæ. Quæ libertas a culpa et miseria, et quæ libertas exemptionis, 418.

Nomen libertatis absolute stat pro libertate indifferentiæ, 464. Nequit hæc negari nostris actibus, 420 et sequent. Quid requirat libertas ex parte judicii intellectus, 427 et sequent. Quid in voluntate ex parte actus primi, et quid ex parte exercitii actualis. 427. Non est formalissime ipsa indifferentia, quamvis nequeat intelligi sine illa, 449. Quæ indifferentia per se ad libertatem requiratur, 429 et sequent.

Respicit ex parte utriusque extremi exercitium liberum, 433 et sequent. Utrumque exercitium requirit actum positivum, 434 et sequent. Neque per hoc extrahitur a linea libertatis contradictionis, 434 et sequent. Qualis sit divisio libertatis, in contrarietatis, et contradictionis, 335.

In quibus potentiis libertas reperiatur, 435 et sequent. Libertas potentiæ est perfectio ejus intrinseca, et similiter libertas actus eliciti, 446 et sequent. Quid de imperatis, 450 et 452. Denominatio liberi in actibus imperatis non sumitur a potentia, sed a libertate actus eliciti, 452. Libertas actus eliciti non est ejus entitas, sed modus superadditus, 452. In quo iste modus consistat. 453 et sequent. Libertas in habitibus, an sit aliquid intrinsecum, et in quo consistat, 456.

An in pueris, et amentibus sit aliqua libertas. 464.

Liberum arbitrium quid sit, 446.

LINGUA HEBRAICA. Lingua Hebraica cur sancta dicatur, 364. Qua lingua utentur in cœlo beati, 364. Quomodo intelligendus locus Pauli *Linguæ cessabunt*, 364.

LUMEN. Lumen non est adæquatum objectum visus, etiam in ratione objecti formalis, 31.

Lumen gloriæ est dos animæ, quæ vocatur visio, 283 et sequent. Est perfectius habitu charitatis. 259.

M

MANIFESTATIO. Manifestatio divinæ bonitatis, an sit finis dilectionis Dei erga creaturas, 82.

MARIA. Amor Beatissimæ Virg. Mariæ in via superabat in intensione amorem omnium comprehensorum, præter Christum, 233 et deinc. Eundem numero actum amoris, quem exercebat in via, continuavit in Patria, 234. Decoratur perfectissima virginitatis aureola, licet non habuerit pugnam neque tentationem internam, 313. Quid de tentatione ab hoste externo, 313. Similiter habet aureolam doctricis, 313. Quid de aureola martyrii, 308.

MARTYR. Unde dicatur, 303. Non appellatur absolute Martyr, nisi qui testificatur super doctrina Christi, 303. Quæ requirat hæc testificatio, 303 et seq. Opus cujuslibet virtutis ad fidem relatum, potest esse causa martyrii, 304. An esset Martyr, qui moreretur pro solo actu virtutis politicæ, aut pro aliqua veritate naturali, 304.

An, et quomodo mors sit de ratione martyrii, 305. Fuerintne vere martyres, qui vitam in tormentis non finierunt, et tamen ab Ecclesia inter Martyres, collocantur, 305 et seq. Quid de B. Joanne Evangelista. et B. Tecla, 306. An sit sufficiens signum proprii martyrii celebrari ab Ecclesia inter Martyres, 308. Impossibile est Christi Martyrem condemnari. 307. Christiani milites, qui in bello pio cadunt, cur non sint Martyres, 308. Quid si hostes pugnent ex odio ad fidem, 308.

MATERIA. Materia quare sit radix corruptionis, 343. Potentialitas materiæ ad plures formas quomodo ligetur per dotem impassibilitatis, 343. Nullus motus sublunaris est materiæ violentus : imo omnes possunt dici illi naturales, 508. Non pateretur violentiam, si omni forma explicaretur, 507.

MATRIMONIUM. Matrimonium metu contractum, quo jure sit irritum, 527. Matrimonium speciale animæ cum Christo, in quo differat ab sponsalibus, 280. Inchoatur in hac vita, non tamen consummatur usque ad patriam, 280 et sequent. Dotes ad illud requisitæ explicantur per totam disputationem.

MEDIUM. Proprie quid sit, 9. Duplex ejus acceptio. Habet intrinsecam bonitatem, 8. Utilitas medii est ejus bonitas, 8. Medium utilius plus de fine participat, 9. Quod non conducit ad finem per modum utilis, non est proprie medium, 81. Media non terminant motum voluntatis, nisi per ordinem ad finem. Non tamen tota ratio terminandi est bonitas finis, 9. Media tantum sunt bona secundum quid, et diminute, 9 et sequent. Habent intrinsecam vim movendi voluntatem, quamvis non primario, 15. Quo pacto ratio medii sit relativa, 14.

De ratione medii est, quod versetur inter finem, et voluntatem, ut inter extrema, 84. Debet præcedere finem in executione, et præcedi ab eo in intentione, 84. Quamvis media non sint objectum formale voluntatis, non tamen sunt objectum per accidens, sed materialia per se, 30. Discrimen inter conclusiones in ordine ad terminandum intellectum, et media in ordine ad terminandam voluntatem, 35.

Creaturæ

Creaturæ respectu Dei non habent proprie rationem medii, 81. Respectu cujuslibet medii, debet assignari aliquis finis proximus, 81. Quis sit talis finis, 118.

MERITUM. Meritum, et præmium debent pertinere ad distinctas potentias, 260, et deinceps.

METUS. An, et quomodo causet involuntarium, 523, et sequent. Quæ fiunt ex metu sunt voluntaria simpliciter, et involuntaria secundum quid, 523. Metus diffinitio, 523. Metus cadens in virum constantem, quæ requirat, 523. Aliud est operari cum metu, et aliud ex metu, 523. Quot actus concurrant in illo, qui operatur ex metu, 523. Num omnia, quæ ex metu fiunt, habeant aliquid involuntarii, 523.

An operatio alias bona, peccaminosa reddatur si fiat ex metu, 524. Metus gravis, an irritet contractus, 527. An excuset a transgressione Legis, 527.

MOTIO, MOTUS, MOVERE. Motionem Dei efficacem in liberum arbitrium negabant hæretici Pelagiani, Calvinus vero asserebat auferri libertatem, 428. Vide Prædeterminatio.

Movere se quot modis dicatur, 98, et 405, Quo pacto sit officium vitæ, 98. Quæ moveant se quoad solam executionem operis? quæ simul quoad formam, quæ est movendi principium? quæ etiam quoad ordinem ad finem? 98. Quæ moveant se perfecte, et quæ imperfecte, 406. Voluntas in amorem necessarium, an perfecte se moveat, 458. Quid requiratur ad movendum se perfecte, 458, et 462, licet moveri a se, et moveri ab intrinseco convertantur; non tamen moveri magis ab intrinseco, 463. Quod movetur, fertur in aliud, 406. Non convenit intellectui secundum se, 406. Movere quoad exercitium, quare sit proprium voluntatis, 406, et deinceps. Quo pacto moveat intellectus, 406.

N

NATURA. Natura non semper agit ut mota ab alio, etiam si necessario operetur, 93. Duplex agendi ut natura, 458, et 460.

NATURALE. Naturale diversas habet acceptiones, 409, et 415. Naturale, et voluntarium, licet multoties coincidant, semper differunt formaliter, 415.

NECESSITAS. Alia est quoad specificationem, et alia quoad exercitium, 458. Necessitas quoad exercitium quid requirat, 460. Potest ex tribus capitibus provenire, 462. Necessitas, quæ oritur ex cognitione perfecta, non obest perfecto voluntario, 466, et sequent. Non tollit quod agens perfecte se moveat, 92. Voluntas est per se necessitata quoad specificationem circa aliqua objecta, 458. Quæ objecta sic necessitent, 460. Voluntas viatoris a nullo objecto necessitatur per se quoad exercitium, 460, et sequent. Omnis actus liber debet ad aliquem necessarium reduci. 453.

Amor, quo Angelus diligit se et Deum finem naturalem, quare sit necessarius quoad exercitium, 453. Si intellectus imperfecte objectum proponat, necessitabitur voluntas per accidens, 455. Quare intellectus necessitetur quoad exercitium ad assensum principiorum, non autem voluntas ad amorem finis, 455. Actus intellectus, et voluntatis puerorum, amentium, et dormientium omnes sunt quoad exercitium necessarii, 455.

NEGATIO. Negatio, vel privatio qualiter possint apponi ut medium ad aliud, 15. Non eliguntur per se, sed per accidens, neque in ordine ad prosecutionem, sed in ordine ad fugam, 15.

O

OBJECTUM. Quod sit, 18. Variæ objecti divisiones, 18. Quod appelletur objectum formale, et quod materiale. Quid sint objectum *quod*, et objectum *quo* : ratio *quæ*, et ratio sub *qua*, 18. Plures gradus objecti materialis, 18. Alia divisio objecti in primarium, et secundarium, 18. Alia in adæquatum, et in inadæquatum, 18. Alia in principale, et minus principale, 20. Quo pacto coincidat objectum formale cum primario, et objectum materiale cum secundario, 20. Quid sit objectum materiale per se, et quid per accidens, 20. Ultima divisio objecti in motivum, et terminativum, 20.

Objectum materiale per se potest movere, licet secundario, 29. Objectum formale voluntatis est solus finis, media vero spectant ad materiale, 21, et sequent. An, et quomodo subordinatio unius objecti ad aliud extrahat subordinatum a ratione objecti formalis, 25. Unde sit dignoscendum, an aliquod objectum sit primarium, vel secundarium. 36. Quo pacto objectum adæquatum debeat comprehendere omnia, ad quæ potentia se extendit, 36.

Objectum denominationis primariæ semper est formale; secus objectum denominationis secundariæ, 41, et deinceps. Triplex modus attingendi virtualiter aliquod objectum, 42. Quid sufficiat ad objectum formale, 42. Non objectum, sed ejus attingentia juxta rationem, est finis virtualis, 220.

ODIUM. An, et quomodo esse, et vita possint odio haberi, 459.

ODOR. Odor unde erit in corporibus beatis, 361.

OMISSIO. Non potest esse voluntaria directe, bene tamen indirecte, 466 et seq. Requirit indispensabiliter actum, qui sit ejus causa, 466. Talis actus non pertinet ad omissionis essentiam, 466. Quo pacto dicatur non requiri per se, 489. Ut omissio sit voluntaria non sufficit. quod sit in potestate voluntatis quantum ad impediri, vel non impediri, 488. Omissio non potest apprehendi ut bona, nisi per modum utilis ad alium finem. 469.

Ut omissio sit voluntaria debet terminare actualem voluntatis influxum. 469. Quare dicatur esse a voluntate ut non agente, 469. Debet esse aliquomodo volita per actum, 482, et sequent. Non sufficit ad hoc actus pure interpretativus, 483, et sequent. Præceptum operandi vage, an possit frangi, si non detur pura omissio, 487. Peccatum ex negligentia non fit per puram omissionem, 487.

Nequit voluntas suspendere omnem actum posito præcepto, 489. Quid si Deus omnem præmotionem physicam auferat, 192, et sequent. Quid si voluntati solum proponatur objectum, quod omittit, 494.

Omissio voluntaria, an, et quomodo requirat debitum non omittendi, 495, et sequent. Omissio voluntaria debet fieri ex opposito actu vel in se, vel in suo debito, 495. Quo

